Die Religion der Bürger

Herausgegeben von
GEORG PFLEIDERER
und HARALD MATERN

Mohr Siebeck

Die Religion der Bürger



Die Religion der Bürger

Der Religionsbegriff
in der protestantischen Theologie
vom Vormärz bis zum Ersten Weltkrieg

herausgegeben von

Georg Pfleiderer und
Harald Matern

Mohr Siebeck

Georg Pfleiderer, geb. 1960, Prof. Dr. theol.; 1987–1991 Assistent an der Universität Augsburg, 1995–1996 Forschungsaufenthalt am King's College London; 1996–1999 Assistent an der Universität München; 1999 Berufung zum Ordinarius für Systematische Theologie/Ethik an die Universität Basel; 2004–2006 und 2016–2018 Dekan ebenda.

Harald Matern, geb. 1982, Dr. theol., Pfarrer; 2009–2019 Assistent an der Professur für Systematische Theologie/Ethik, Universität Basel; 2017–2018 Visiting Scholar, Faculty of Divinity, University of Cambridge.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

ISBN 978-3-16-159750-3 / eISBN 978-3-16-159751-0
DOI 10.1628/978-3-16-159751-0

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Buch wurde von Textservice Zink in Schwarzach gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Gewidmet sei dieses Werk dem Andenken von
Ernst Feil (1932–2013),
der es initiiert hat und der dessen Entstehungsgeschichte
in ihren Anfängen noch erleben durfte.

Vorwort

Der vorliegende Band zur Geschichte des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen Theologie zwischen Vormärz bzw. ca. 1830 und dem Ersten Weltkrieg hat ein grosses Volumen. Er versammelt – nebst einer umfangreichen Einleitung – vierundvierzig Einzelbeiträge. Allein dies mag die grosse Bedeutung anzeigen, die dem Religionsbegriff in dieser formativen Phase neuzeitlicher protestantischer Theologie zukommt.

Ungeachtet solchen Umfangs ist das vorliegende Werk in mehreren Hinsichten bewusst limitiert. Die Einleitung wird über die Gründe und Hintergründe Auskunft geben. Sie hängen, so viel sei an dieser Stelle bereits erwähnt, vor allem damit zusammen, dass das hier zur Publikation gebrachte Projekt aus einer interdisziplinären Forschungskooperation hervorgegangen ist, an der die katholische Theologie, die Religionsphilosophie sowie die Religionswissenschaft beteiligt waren. Fortgesetzt werden sollte auf diese Weise das grosse vierbändige Werk von Prof. Dr. Ernst Feil (1932–2013) zur Geschichte des Religionsbegriffs in der abendländischen Theologie- und Philosophiegeschichte. Ernst Feil selbst hatte diese Kooperation in seinen letzten Lebensjahren angeregt. Wir freuen uns, dass wir hier nun die Ergebnisse unseres Teilprojekts vorlegen können. Diejenigen anderer Teilprojekte werden hoffentlich in naher Zukunft folgen.

Die Entstehung des vorliegenden Werkes wurde vor allem durch die Förderung des Schweizerischen Nationalfonds ermöglicht. Dieser finanzierte 2013–2016 die Stelle eines Projektkoordinators, die Dr. Harald Matern innehatte. Hierfür danken wir dem SNF und seinen Verantwortlichen sehr. An der Abfassung des erfolgreichen Antrags war Pfr. PD Dr. Alexander Heit in seiner damaligen Assistenzfunktion wesentlich beteiligt, wofür wir ihm herzlich danken.

Aufgrund des Auslaufens der Projektmittel, des Umfangs und der Komplexität des Projekts, die uns die Abfassung einer ebenfalls umfangreichen Einleitung geraten lassen zu sein schien, sowie aufgrund des recht komplexen und zeitaufwändigen Begutachtungsverfahrens und einiger weiterer kontingenter Umstände, die grossenteils die Herausgeber zu verantworten haben, kam es bei der Vorbereitung der Publikation zu beträchtlichen Verzögerungen, welche die Geduld und die Kooperationsbereitschaft der zahlreichen beteiligten Autorinnen und Autoren auf eine Ausdauerprobe stellten. Hierfür, wie grundsätzlich für ihre aktive Teilnahme am Projekt, danken wir den Kolleginnen und Kollegen herzlich!

Für die im Rahmen der Antragstellung an den SNF für eine Druckbeihilfe erstellten differenzierten Fachgutachten danken wir Prof. em. Dr. Lucian Hölscher (Bochum) und Prof. Dr. Christophe Chalamet (Genf); ihre wertvollen Hinweise kamen der abschliessenden Überarbeitung des Manuskripts sehr zugute. Für die dabei zu findenden Kompromisse zwischen Detailperfektion und Fertigstellung des Gesamtmanuskripts, mithin für dessen Endgestalt, sind selbstverständlich gleichwohl nicht sie, sondern die Herausgeber verantwortlich.

An der Erarbeitung des satzreifen Manuskripts waren über die Jahre zahlreiche Hände und Köpfe beteiligt. Dazu zählen vor allem die studentischen Hilfsassistierenden Tanja Manz, Julia Vitelli, Annina Voellmy und Rahel Weber. Die redaktionelle Verantwortung für die Erstellung des finalen Manuskripts lag wesentlich bei Bruno Biermann, dessen wissenschaftliche und technische Doppelkompetenz der Erstellung des Gesamtmanuskripts sehr zugute kam. Nach seinem Ausscheiden im September 2020 hat glücklicherweise Ruben Cadonau seinen Stab übernehmen und ins Ziel tragen können. Allen diesen Mitarbeitenden sind wir zu grossem Dank verpflichtet, den wir hier gerne abstatten!

Ebenso dankbar sind wir dem Verlag Mohr Siebeck und seinen Mitarbeitenden, vor allem dem Verlagsleiter Dr. Henning Ziebritzki und den Programmleiterinnen Frau Dr. Katharina Gutekunst und Frau Elena Müller sowie Herrn Matthias Spitzner für die Aufnahme in ihr Verlagsprogramm und die kompetente, kooperative redaktionelle Betreuung.

Einen beträchtlichen Anteil an den Kosten für die Erstellung des Manuskripts bzw. die parallel zur Buchveröffentlichung erfolgende Open Access-Publikation hat der SNF übernommen, wofür wir ihm bzw. seinen Verantwortlichen wiederum sehr dankbar sind.

Für weitere Zuschüsse zur Finanzierung der umfangreichen Redaktionsarbeiten danken wir den Kuratoren der Johannes Oekolampad-Stiftung sowie denjenigen der Elisabeth Jenny-Stiftung in Basel.

Basel, im November 2021 Georg Pfleiderer und Harald Matern

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

I. Die Allgemeinheit der Vernunft und die Besonderheit des Religiösen. „Religion“ in der Formierungsphase des modernen Nationalstaats (1830–1870)

II. Empirische Diversifizierung und kulturell-politische Synthetik: „Religion“ in den Weltanschauungskämpfen der Hochindustrialisierungsgesellschaft (1871–1918)

Schluss

Einleitung

„Religion". Zur Innovationsgeschichte deutschsprachiger protestantischer Theologien im 19. Jahrhundert

Harald Matern

Vorbemerkungen: Zu Zuschnitt und Grenzen des Sammelwerks sowie zur Funktion der Einleitung

Die nachfolgenden Überlegungen haben einleitenden Charakter. Sie führen in Fokus und Zielsetzung des Gesamtprojekts ein, stellen methodologische Erwägungen an und erkunden die Tragweite und Einschränkungen, die mit dem hier verfolgten spezifischen Zugriff auf die Theologiegeschichte des deutschsprachigen Protestantismus im 19. Jahrhundert verbunden sind. Vorweg seien zusammenfassend und genauere Angaben im weiteren Gang dieser Einleitung vorwegnehmend einige wichtige Aspekte benannt.

Zu Zielsetzung, Geschichte und Limitationen des Projekts

Das langjährige gemeinschaftliche Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse im vorliegenden Band präsentiert werden, stellt die Geschichte des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts – genauer im Zeitraum zwischen ca. 1830 und dem Ersten Weltkrieg – in vierundvierzig Einzelanalysen dar. Ein vergleichbares Kompendium gibt es bisher nicht. Damit sollten gewichtige Forschungsdesiderate von vielfältigem Interesse weit über die protestantische Theologie und Theologiegeschichte hinaus erfüllt werden. In keiner Wissenschaftstradition der Vergangenheit, zumindest keiner theologischen, dürfte der Religionsbegriff intensiver, kontroverser und vielstimmiger diskutiert worden sein als in der hier verhandelten. Von der Intensität, der Differenziertheit, der Reichhaltigkeit, vom kontroversen Charakter, aber selbstverständlich auch von den Grenzen, Problemen und ideologischen Einseitigkeiten dieser Positionen und Diskurse, die heute jenseits der Fachgeschichtsschreibung großenteils vergessen sind, möchte der vorliegende Band einen Eindruck vermitteln. Dazu stützt er sich auf das kompetente Fachwissen von Forscherinnern und Forschern, die mit ihren jeweiligen Autoren und deren diskursivem Umfeld durch meist langjährige eigene Forschungsarbeit besonders vertraut sind.

Trotz dieser hohen Ansprüche gehen mit der konzeptionellen Anlage des Gesamtwerks zwangsläufig Begrenzungen einher. Bereits die sprachliche und

disziplinäre Beschränkung (auf die deutschsprachige Theologie) ist angesichts der weitläufigen diskursiven Verflechtungen protestantischer Theologiedebatten innerhalb wie außerhalb des deutschsprachigen Raums begründungspflichtig – aber auch -fähig. Abgesehen von pragmatischen Gründen ist die Beschränkung auch durch die Entstehungsgeschichte des Projekts bedingt. Dieses versteht sich, wie im Vorwort erwähnt, als explizite Fortführung der umfangreichen Forschungen Ernst Feils zum Religionsbegriff, die von ihm beginnend in der Antike bis in die Zeit um 1830 geführt werden konnten (vgl. dazu unten Abschn. 3.8.).[1] Ernst Feil hat jedoch selbst wahrgenommen, dass spätestens mit Beginn des 19. Jahrhunderts die Geschichte des Religionsbegriffs eine wissenschaftsgeschichtliche Differenziertheit erfährt, die einen einzelnen Bearbeiter definitiv überfordern muss. Aus diesem Grund versuchte er in seinen letzten Lebensjahren Kollegen aus mehreren Wissenschaftsdisziplinen für Forsetzungsprojekte seiner Begriffsgeschichte zu gewinnen. Auf diese Anregung hin wurden mehrere kooperative Forschungsprojekte initiiert, die mit einem jeweils disziplinär begrenzten Fokus – Philosophie, katholische Theologie, Religionswissenschaft, protestantische Theologie – einen Bereich der Wissenschafts- und Diskursgeschichte von „Religion" ab 1830 bearbeiten sollten. Von den genannten vier Forschungsprojekten ist bis dato einzig das protestantisch-theologische zum Abschluss gekommen, dessen Ergebnisse hier präsentiert werden (vgl. dazu unten Abschn. 4.).

Die im vereinbarten Gesamtprojekt liegende Beschränkung der Einzelprojekte hat für das hier vorgelegte den gewissen Nachteil, dass die für die Begriffsgeschichte von „Religion" innerhalb der protestantischen Theologie sehr wichtigen Austausch- und Abgrenzungsprozesse protestantischer Autoren mit und gegenüber katholischen Theologen, zeitgenössisch neu entstehenden religionsbezogenen Disziplinen wie auch besonders gegenüber philosophischen Autoren (im Besonderen etwa der Religionskritik eines Marx oder Feuerbach) nur ansatzweise in den Blick genommen werden können.

Die Beschränkung auf den deutschsprachigen Bereich hingegen hat über den praktischen Grund sinnvoller Eingrenzung hinaus auch inhaltliche Gründe. So sehr die deutschsprachige protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts von ihren europäischen und z. T. auch transatlantischen Vernetzungen zehrt und durch diese beeinflusst ist, so verschieden ist doch der Begriffsgebrauch in den unterschiedlichen Nationalsprachen. Selbst für einen

[1] Vgl. FEIL, ERNST: Religio, Bd. 1: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation [FKDG 36], Göttingen 1986; Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620) [FKDG 70], Göttingen 1997; Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert [FKDG 79], Göttingen 2001; Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert [FKDG 91], Göttingen 2007.

‚internationalen', in mehreren europäischen Sprachen präsenten Begriff wie den der Religion gilt: Begriffe lassen sich nicht deckungsgleich übersetzen und haben ihre eigenen nationalsprachlichen Geschichten (vgl. dazu unten Abschn. 4.).

Trotz der großen Zahl von Einzeldarstellungen konnte auch schon für den Diskursraum deutschsprachiger protestantischer Theologie Vollständigkeit natürlich nicht angestrebt werden. Die Auswahl der einzelnen untersuchten Autoren folgt unterschiedlichen Kriterien: Wirkmächtigkeit und Repräsentativität waren hauptsächlich bei der Auswahl leitend – in vollem Bewusstsein, damit auch theologiehistorische Konventionen zu bedienen, die nicht in allen Fällen auch inhaltlich begründet sein könnten. In einzelnen Fällen wurden aber auch bewusst unbekanntere, ‚vergessene' Theologen ausgewählt, die in Theologiegeschichten ansonsten eher am Rande rangieren. Gleichwohl spricht für diese Kriterien, dass gerade so eine neue Perspektive auf gängige theologiehistorische Darstellungsformate gegeben werden kann – auch wenn dadurch allein „Höhenkammliteratur" in den Blick kommt (vgl. dazu unten Abschn. 4.).

Die meisten der ausgewählten protestantischen Theologen sind hinsichtlich ihres Arbeitsfeldes ganz oder großenteils der Systematischen Theologie zuzurechnen. Die anderen theologischen Disziplinen, insbesondere die biblischen Fächer, kommen deutlich weniger zum Zug. Dies ist zum einen dem Gegenstand der Gesamtuntersuchung geschuldet; Reflexionen auf den Religionsbegriff gehören bekanntlich vor allem zum Arbeitsgebiet Systematischer Theologie. Gleichwohl würden sich gewiss auch bei (weiteren) Exegeten, insbesondere bei Alttestamentlern, etwa Bernhard Duhm, interessante Begriffsverwendungen finden lassen.

Teilweise ist die konkretere Auswahl auch durch pragmatische Gründe bedingt – wie etwa durch die zeitlichen Ressourcen und Arbeitspläne der vielen Forscherinnen und Forschern, die für dieses Projekt gewonnen werden konnten.

Da nicht ein Lexikon, sondern eine möglichst lesenswerte Gesamtgeschichte in Einzeldarstellungen beabsichtigt war, wurde darauf verzichtet, den Autorinnen und Autoren sehr genaue Vorgaben für die Gestaltung der Artikel zu machen. Individuelle Darstellungsformen bzw. Stilistiken wurden so weit wie möglich in Kauf genommen – in der Hoffnung, dass dadurch der intellektuelle Unterhaltungswert der Lektüre steige.

Allerdings haben aus den genannten i. w. S. pragmatischen Gründen auch wichtige Autoren nicht ausführlich bearbeitet werden können. Zu nennen sind hier etwa Christoph E. Luthardt, Theodor Kliefoth, Franz Hermann Reinhold Frank, Johann Tobias Beck, Isaak August Dorner und Julius Müller. Diesen schmerzlichen Auslassungen ist zum Teil durch eine summarische und problemorientierte Kurzdarstellung in der nachfolgenden Einleitung Rechnung getragen worden, die selbstverständlich keine ausführliche Darstellung

ersetzen kann. Für diejenigen Autoren, bei denen auch dies nicht möglich war, sei auf die jüngere Forschungsliteratur verwiesen.[2]

Die Zuordnung zur protestantischen Theologie wurde in der Regel nach Fakultätszugehörigkeit entschieden. In einigen Fällen, etwa bei Ernst Troeltsch, führt dieses Kriterium bekanntlich nicht zu einem eindeutigen Resultat. In einem Fall, nämlich bei dem dänischen Philosophen und Theologen Søren Kierkegaard, wurde diese Regel – wie auch die der Begrenzung auf den deutschen Sprachraum – bewusst ausser Kraft gesetzt. Die ausserordentliche Bedeutung und Wirkmächtigkeit, die dieser eigenständige Denker auf die deutschsprachige Theologie im 20. Jahrhundert ausgeübt hat, schien diese Ausnahme zu rechtfertigen.

Die temporalen Abgrenzungen des Untersuchungszeitraums (ca. 1830 – ca. 1914/18) erklären sich zum Teil ebenfalls aus der genannten Entstehungsgeschichte des Werks. Sie lassen sich, wie hinsichtlich des Beginns bereits angedeutet, aber auch sachlich begründen. Hierzu sei an dieser Stelle nur Folgendes gesagt: Spätestens um 1830 baut die protestantische Theologie auf den Schultern Schleiermachers stehend einen auch der Philosophie gegenüber selbständigen, wenn auch in diese vielfach verflochtenen, religionstheoretischen Diskursraum auf. Dabei nimmt das Werk Schleiermachers, das bekanntlich zeitlich hinter das Jahr 1830 um gut 30 Jahre zurückreicht wie auch (in deutlich abgeschwächter Form) dasjenige De Wettes eine grundlegende Orientierungsfunktion für die Folgegeschichte ein, die es geraten sein liessen, den Reigen der hier untersuchten Autoren mit diesen beiden Theologen zu eröffnen (und dabei Überschneidungen mit dem letzten Band der Tetralogie von Ernst Feil bewusst in Kauf zu nehmen). Ähnlich steht es mit dem Ende des Untersuchungszeitraums um den Ersten Weltkrieg. So sehr neuere Forschungen die epochale Differenz, welche Zeitgenossen und Nachgeborene mit diesem Datum verbinden, vielfältig zu relativieren unternommen haben,[3] so sehr ist doch auch zu erkennen, dass sich der protestantisch-theologische Diskurs über den Religionsbegriff nach dem Ersten Weltkrieg grundsätzlich neu sortiert und formatiert.

An sich wäre darum eine – analog zu dem hier Vorgelegten verfasste – Weiterführung der Untersuchung der Geschichte des Religionsbegriffs in der protestantischen Theologie durch das weitere 20. Jahrhundert bis in die aller-

---

[2] Vgl. etwa SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels [Studien zur Erlanger Theologie 1 = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 85], Göttingen 1998; AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Göttingen 1996.

[3] Vgl. etwa PFLEIDERER, GEORG: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler [BHTh 82], Tübingen 1992.

jüngste Vergangenheit ein ebenso nötiges wie gewiss sehr lohnendes Unterfangen. Da dieses jedoch jenseits der Möglichkeiten der Projektverantwortlichen liegt und als solches Desiderat bleiben muss, bietet der vorliegende Band in einem Schlussteil wenigstens einen kleinen „Ausblick" auf diese hier nicht mehr im Detail zu schreibende Geschichte. Als deren massgebliche Signatur lässt sich die Auseinandersetzung mit kulturellen und gesellschaftlichen Prozessen erkennen, die in der genannten Ära für gewöhnlich mit dem Begriff der „Säkularisierung" beschrieben wurden (und noch werden). Mit einem diesem Zusammenhang gewidmeten „Epilog" endet darum der hier vorgelegte Band.

Zur Funktion der Einleitung

Angesichts der grossen Fülle der Einzelstudien erschien den Herausgebern und Projektleitern eine ausführliche und grundsätzliche Einleitung mit einem synthetischen Charakter nicht nur als sinnvoll, sondern geradezu als geboten. Dies war auch von Anfang an so vorgesehen. Die ursprüngliche Idee jedoch, auch diesen Text nochmals als ein Gemeinschaftswerk, nämlich der beiden Bandherausgeber, zu entwerfen, erwies sich aus mehreren Gründen als nicht praktikabel. Synthesen sind immer positionell und dürfen das auch sein. Der hier vorliegende Text hat den Charakter einer eigenen kleinen Monographie, die der Mitherausgeber des Bandes und hauptverantwortliche Projektleiter Georg Pfleiderer lediglich als wissenschaftlicher Gesprächspartner begleitet hat. Verantwortung für den Inhalt trägt allein ihr Autor.

Dieser profitiert dabei selbstverständlich in großem Umfang von den in den Hauptteilen präsentierten Forschungsleistungen der Einzelstudien. Dennoch setzt die Einleitung teilweise bewusst andere Akzente und deutet Zusammenhänge anders als deren Autorinnen und Autoren. Die Einleitung ist damit bereits ihrer Intention nach nicht unbedingt getreue Wiedergabe des Inhalts der einzelnen Studien, sondern eine rekonstruktive Aneignung und Auseinandersetzung mit diesen. Als theologiehistorisches Narrativ partizipiert sie am Konstruktionscharakter dieses Genres.

Auf der so angeeigneten und interpretierten Basis der Einzelforschungsleistungen möchte die Einleitung so etwas wie eine auf den Religionsbegriff fokussierte Theologiegeschichte *in nuce* bieten. In diesem Rahmen und mit dieser Absicht bedient sie sich ihrerseits – unvermeidlich – des Religionsbegriffs. So sehr, wie im Folgenden zu rekapitulieren sein wird, der Religionsbegriff von seiner abendländisch-christlichen und gerade auch protestantisch-theologischen Entstehungs- bzw. Imprägnierungsgeschichte schwerlich ablösbar sein dürfte, so wenig ist er doch auch im heutigen – sich solcher Zusammenhänge bewussten – wissenschaftlichen Diskurs durch einen anderen, ‚sachlicheren', ‚neutraleren' Begriff ersetzbar. Begriff und „Sache" scheinen, historisch wie systematisch, nicht vollständig von einander trennbar.

Mit der Wahl dieses Begriffs als Prisma von Analyse und Rekonstruktion geht folglich zwangsläufig eine dauernde Oszillation zwischen Objekt- und Metasprache einher. Tatsächlich aber eignet dieses Changieren, wie sich zeigen wird, bereits den untersuchten Theologien selbst und ist damit Teil der Begriffsgeschichte von „Religion“. Daher kann auch die ansonsten hilfreiche Unterscheidung objekt- und metasprachlicher Begriffsverwendung dort kaum durchgängig zur Anwendung kommen, wo der Religionsbegriff als analytisches Instrument eingesetzt wird. Um den so gegebenen Sonderstatus des Begriffs zu markieren, wird er in den folgenden einleitenden Erwägungen nahezu durchgängig in Anführungszeichen gesetzt.

Damit verbindet sich allerdings nicht der Anspruch, „Religion“ in der Perspektive einer historischen Diskursanalyse im (möglichen) strengen Sinne dieses Begriffs zu untersuchen (vgl. dazu unten Abschn. 4.). Eine solche Studie hätte die Wechselverhältnisse zwischen theologisch-akademischem und weiterem öffentlichen Begriffsgebrauch aufzuklären. Zu vermuten steht, dass in manchen Fällen stärke Prägungen theologischer Religionsbegriffe durch spezifische Praxisformen vorauszusetzen sind (so etwa z. B. im Zusammenhang missionstheologischer Unternehmungen oder auch im Rahmen praxisorientierter Unterfangen wie der Inneren Mission). Auf der anderen Seite kann vermutet werden, dass akademisch ausgebildete Pfarrpersonen ihrerseits zu Multiplikatoren spezifischer theologischer Prägungen des Begriffs in ihren eigenen (gemeindlichen oder sonstigen) Praxiszusammenhängen werden konnten. Auf einer solchen Grundlage würde die Begriffsgeschichte vermutlich noch einmal eine äußerst starke regionale Differenzierung erfahren. Solche, sinnvollerweise wohl lokal begrenzte, Studien müssen hier als Forschungsdesiderate ausgewiesen bleiben, zu denen die Beiträge dieses Bandes hoffentlich eine Grundlage liefern können.

1. Religion – Grundbegriff europäischer Kultur und protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert

„Religion“ gehört, wie angedeutet, unbestreitbar zu den Grundbegriffen der deutschsprachigen protestantischen Theologie. Dies gilt nicht erst für die Moderne und die Gegenwart. Spätestens seit der lutherischen Spätorthodoxie prägte der Begriff die konzeptionellen Grundentscheidungen protestantischer Dogmatiken und markierte die Reflexion darüber, was das „Wesen“ des Christentums angesichts seiner konfessionellen Pluralität sei.[4] Selbstverständ-

[4] Vgl. SCHRÖDER, MARKUS: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion [BHTh 96], Tübingen 1996.

lich ist „Religion" keine Erfindung des Protestantismus[5] – noch hat die protestantische Theologie einen Deutungsprimat für diesen Begriff. Vielmehr ist von einer überbordenden Fülle von Definitions- und Deutungsversuchen auszugehen.[6] Religiöse Begriffe – und zu diesen zählt auch der Religionsbegriff in dieser Hinsicht – sind „umstrittene Begriffe"[7], mit deren Bestimmung in der Neuzeit zumeist ein streitbares Interesse an ihrem Gegenstand einhergeht. Für den *Religionsbegriff* selbst gilt allerdings, anders als für andere religiöse Begriffe, dass die Existenz seines Gegenstands nur insofern als umstritten gelten kann, als nicht das Vorhandensein von „Religion", wohl aber ihre „Wahrheit" fraglich bleiben *muss*. Gerade aus der konstitutiven Fraglichkeit der Sachangemessenheit desjenigen Vollzugs, der als „Religion" bezeichnet wird, speist sich ein Teil der Dynamik der Debatten um seinen Begriff – und auch dessen Kritik. Religiös motivierte wie auch religionskritische neuzeitliche Religionsbegriffe gleichen sich darin, dass nicht die Existenz von Religion, wohl aber der Charakter bzw. die Existenz ihrer Gegenstände sowie deren Geltungsbereich konstitutiv umstritten sind. Zugleich aber kann alles, was als „Religion" gilt, auch anders beschrieben werden. Daher geht mit der Bezeichnung von etwas als „Religion" zugleich eine bleibende Unschärfe einher: Nicht das Vorhandensein, wohl aber die Erstreckung dessen, was „Religion" ist oder sein soll, kann sehr unterschiedlich beschrieben werden.

Darin bildet die protestantische Theologie keine Ausnahme. Auch deshalb ist sie bis heute aufs Engste mit der Geschichte dieses Begriffs verbunden und hat sie in entscheidenden Hinsichten geprägt.[8] Denn sie zählt, neben der Philosophie[9] (und später der Philologie), zu denjenigen akademischen Diszipli-

---

[5] Vgl. zur Geschichte des Religionsbegriffs die vier Religio-Bände von Ernst Feil: FEIL, ERNST: Religio, Bd. 1–4.

[6] Vgl. stellvertretend für viele andere zuletzt KRÜGER, OLIVER: „Religion" definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik, in: ZRGG 69/1 (2017), S. 1–46.

[7] HÖLSCHER, LUCIAN: Religiöse Begriffe im Widerspruch. Ein Versuch zur semantischen Struktur religiöser Sprache, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 107 (2013), S. 367–387, S. 367.

[8] Nicht umsonst gilt die zentrale Gründerfigur der modernen protestantischen Theologie, Friedrich Schleiermacher, nach wie vor als „Klassiker der Religionswissenschaft", vgl. MICHAELS, AXEL (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München [3]2010. Dass andere ihn nicht einmal zu deren „Wegbereitern" zählen wollen, mag disziplinenpolitischen Erwägungen geschuldet sein, vgl. TWORUSCHKA, UDO: Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Köln 2011; vgl. zur häufig strittigen Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie HJELDE, SIGURD: Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, Leiden 1994; ferner die Beiträge im Sonderheft „Religionswissenschaft – Theologie. Erkundungen einer strittigen Zuordnung", BThZ 29/1 (2010), S. 6–179.

[9] Vgl. KRECH, VOLKHARD: Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933, Tübingen 2002, S. 9–22.

nen, die bei der Entstehung eines breiteren akademischen Religionsdiskurses zu guten Teilen Pate standen. „Der Religionsbegriff", so kann aus theologischer Perspektive formuliert werden, „verdankt sich den Selbstverständigungsdebatten des neuzeitlichen protestantischen Christentums und ist ein modernes akademisches Reflexionskonstrukt."[10] Auch wenn diese Aussage die Rolle „der" protestantischen Theologie etwas überschätzen mag, zeigt sich in ihr doch zumindest die auch gegenwärtig zentrale Bedeutung von Begriff und Thema der „Religion" für die protestantische Theologie.

Dass die Herausbildung eines wissenschaftlichen Religionsdiskurses zuerst in Europa stattfand, ist, historisch betrachtet, kein Zufall. Denn die Entwicklung einer Reflexionskultur von „Religion" ist aufs Engste mit der Genese eines spezifischen Problembewusstseins verknüpft, das seinerseits in dieser Form und Weite ein Spezifikum der Geschichte der europäischen Kultur bildet. Zuerst im modernen Europa wurde „Religion" als distinkte Größe wahrnehmbar und beschreibbar.[11] So betrachtet ist „Religion" ein europäisches Exportprodukt. Die Konstruktion *anderer* „Religionen" (als des Christentums, Judentums und des Islam) kann mit einigem Recht als Geschichte eines europäisch-universalistischen *Othering* beschrieben werden.[12]

Diese „europäische Religionsgeschichte" – als Geschichte europäischer Deutungsdiskurse – beginnt nicht erst mit der Reformation. Ein Bewusstsein für die Pluralität und Eigenständigkeit von „Religion" und eine von der Theologie unabhängige(re) philosophische und philologische Thematisierung von „Religion" lassen sich bis in die italienische Frührenaissance verfolgen.[13] Den-

---

[10] DANZ, CHRISTIAN: Theologie als Religionskritik. Zum Kritikpotential der Religion, in: Appel, Kurt/Danz, Christian/Potz, Richard/Rosenberger, Sieglinde/Walser, Angelika (Hg.): Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven, Göttingen 2012, S. 25–40.

[11] Vgl. OSTERHAMMEL, JÜRGEN: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München [5]2011: „Nur unter sehr seltenen gesellschaftlichen Bedingungen wurde Religion im Laufe des 19. Jahrhunderts zu, wie es in der soziologischen Theorie heißt, einem funktional ausdifferenzierten Teilsystem neben anderen solchen Systemen wie Recht, Politik oder Wirtschaft" (a. a. O., S. 1239); vgl. auch ELSAS, CHRISTOPH: Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart, Darmstadt 2002.

[12] Vgl. MASUZAWA, TOMOKO: The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago/London 2005, S. 14–20. Tatsächlich können solche Prozesse im Kontext dieses Buches aufgrund der genannten Begrenzungen wenig untersucht werden, wenngleich sie auch im Rahmen der protestantischen Theologie gewiss von erheblichem Interesse wären.

[13] Vgl. GLADIGOW, BURKHARD: Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, in: zeitenblicke 5/1 (2006), 04.04.2006, URL: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/index_html (abgerufen am 11.01.2018); GLADIGOW, BURKHARD: Art. Europäische Religionsgeschichte, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, Leiden 2014, URL: http://dx.doi.org/10.1163/2352–0248_edn_a0988000 (abgerufen am 11.01.2018); vgl. zu einer gegenwärtigen ‚Umsetzung' dieses Ansatzes NONGBRI, BRENT: Before Religion. A History of a Modern Concept, New Haven 2013. Besonders interessant ist hier Nongbris Auseinandersetzung mit

noch muss die „Konfessionalisierung“[14] des Christentums als entscheidender Faktor in der weiteren Begriffs- und Wissenschaftsgeschichte von „Religion“ gelten, insbesondere was das 19. Jahrhundert betrifft. Der Religionsbegriff wurde in dieser Zeit zum entscheidenden Medium der Selbstverständigung protestantischer Theologen. In diesem Zusammenhang wurde etwa durch die Thematisierung des religiös „Anderen“ (die *religiones falsae*) das religiös „Eigene“ (das als *vera religio* verstandene protestantische Christentum) bestimmt. Zugleich ging mit der Konstruktion von religiös „Anderen“ die Abgrenzung von einem als „Welt“ verstandenen „säkularen“ Bereich einher. Begriffsgeschichtlich kann „Religion“ geradezu als „siamesischer Zwilling“ des „Säkularen“ gelten.[15] Die Selbstbeschreibung einer Religion als „Religion“ und die Extension dieses Begriffs auf „andere“ kulturelle Formationen, die als (zumeist) defizitäre Modi des Eigenen bestimmt und festgeschrieben werden, ineins mit dem Gedanken eines nichtreligiösen „säkularen“ Bereichs ist in dieser Form historisch ein europäisches Spezifikum und in die Genealogie des deutschen Begriffs „Religion“ bleibend eingeschrieben.[16] Die Unterscheidung „wahrer“ und „falscher“ Religion geht einher mit der ständigen Neuaushandlung der Grenzen von „Religion“ und „Nicht-Religion“. Besonders die deutschsprachige protestantische Theologie ist hier zentrale Akteurin einer „Religionsgeschichte der Moderne“[17], in doppelter Weise beteiligt an der (Selbst-)Deutung der Moderne im Medium von „Religion“, als Teil des religiösen Feldes wie auch seiner Reflexion.

---

der Kolonialgeschichte von „Religion“, die es erlaubt, die Genese einer ‚modernen‘ Form von „Religion“ im Kontext des konfessionellen Zeitalters in einen globalen Kontext zu stellen. Zu ähnlichen Schlüssen wie Nongbri kommt CANAUGH, WILLIAM T.: The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict, Oxford 2009, insbesonders Kapitel 2: „The Invention of Religion“ (a. a. O., S. 57–122); vgl. Ferner KIPPENBERG, HANS G.: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

[14] Vgl. BLASCHKE, OLAF (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?, Göttingen 2002; KAUFMANN, THOMAS: Art. Konfessionalisierung, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, Leiden 2014, URL: http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a2193000 (abgerufen am 11.01.2018).

[15] ASAD, TALAL: Reading a Modern Classic. W. C. Smith's „The Meaning and End of Religion“, in: History of Religions 40/3 (2001), S. 205–222, S. 221; vgl. auch BREMMER, JAN: Secularization. Notes Toward a Genealogy, in: de Vries, Hent (Hg.): Religion. Beyond a Concept, Fordham 2008, S. 432–437.

[16] Vgl. etwa MOHN, JÜRGEN: Religion, Transzendenz und Geschichte auf Europäisch? eine Antwort auf einen eurozentrisch-religiösen Geschichtsdenker, in: Erwägen, Wissen, Ethik 13/1 (2002), S. 154–156; ROHRBACHER, ANGELIKA: Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West, Marburg 2009; BERGUNDER, MICHAEL: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: ZfR 19 (2012), S. 3–55.

[17] WEIDNER, DANIEL: Rhetorik der Säkularisierung und ‚Theorie‘ der Kultur. Zur Problemgeschichte und Aktualität des Religiösen in den Kulturwissenschaften, in: Interjekte 9 (2017), S. 26–34, S. 29.

Die gesellschaftlichen Umstrukturierungsprozesse, die zur Entstehung der „modernen Welt" führten, zogen erhebliche Reflexionsdynamiken in Sachen „Religion" nach sich. Dabei standen die intellektuellen Herausforderungen in unmittelbaren Zusammenhang der strukturellen Folgen der Aufklärung, besonders der Herausbildung einer „säkularen" Konzeption von Staatlichkeit, Recht und Wissenschaft.[18] „Religion" wurde umso eingehender besprochen, als ihre Distinktheit – und damit auch ihre unscharfe Begrenztheit – sichtbar wurde als ein Phänomen, dessen alle Lebensbereiche beherrschende Stellung (anders als mutmaßlich in „anderen" – „primitiven" oder „östlichen" – Kulturen) ständig neu behauptet bzw. bestritten werden musste.[19] Eine kurze Skizze zur Begriffsgeschichte von „Religion" in der „Sattelzeit"[20] illustriert diesen Befund:

Im 18. Jahrhundert erlangt die Thematisierung von „Religion" eine bis dahin nicht gekannte Intensität. Einerseits erhält der Begriff hier, insbesondere in der zweiten Jahrhunderthälfte, sein typisch modernes Gepräge, das (1) durch eine deutliche Unterscheidung von „innen" und „außen" gekennzeichnet ist. Zugleich ist dies der Zeitraum, in dem auch die Verbreitung deutscher Komposita aus dem Wortfeld um „Saecularisation" zum ersten Mal Erwähnung in einem deutschsprachigen Lexikon findet.[21] „Religion" beinhaltet die innere Erkenntnis Gottes, der eine äußere Verehrungspraxis zugesellt wird. Damit steht der Religionsbegriff, anders als in England und Frankreich,[22] im Gefolge

[18] Vgl. zu den Konsequenzen (in dezidiert gegenwartsdiagnostischer Absicht) LÜBBE, HERMANN: Religion nach der Aufklärung, München ³2004, besonders die Kapitel 1 („Wissenschaft nach der Aufklärung", a. a. O., S. 19–74) und 2 („Politische, kulturelle und soziale Voraussetzungen der Religion nach der Aufklärung", a. a. O., S. 75–126).

[19] „When religion came to be identified as such – that is, more or less in the same sense that we think of it today – it came to be recognized above all as something that, in the opinions of many self-consciously modern Europeans, was in the process of disappearing from their midst, or if not altogether disappearing, becoming circumscribed in such a way that it was finally discernible as a distinct, and limited, phenomenon", MASUZAWA: The Invention of World Religions, S. 19.

[20] Es ist zu Recht angemerkt worden, dass für Theologie- und Religionsgeschichte möglicherweise andere „Sattelzeiten" zu benennen wären, als die von Reinhart Koselleck so bezeichnete Phase zwischen 1750 und 1850, vgl. JORDAN, STEFAN: Die Sattelzeit – eine Epoche für die Theologiegeschichte?, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 525–535. Allerdies gilt Jordans Vorbehalt vornehmlich für religiöse Semantiken im ‚eigentlichen' Sinn, nämlich etwa für Begriffe wie „Gott", „Schöpfung", „Jenseits" usw. Für die Ausbildung des modernen Religionsbegriffs selbst eignet sich der Fokus auf das direkte Umfeld der europäischen Aufklärung durchaus als heuristische Perspektive.

[21] Vgl. BREMMER, JAN: Secularization, S. 434, mit Verweis auf ZEDLER, JOHANN H. (Hg.): Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschafften und Künste, 64 Bde., Leipzig, 1732–1750: „weder ein deutsches, noch gutes Lateinisches Wort." (a. a. O., Bd. 36, S. 946).

[22] Vgl. BARTH, ULRICH: Religion in der europäischen Aufklärung, in: Ders./Danz, Christian/Graf, Friedrich Wilhelm/Gräb, Wilhelm (Hg.): Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch– Tillich, Berlin u. a. 2013, S. 91–113.

des in der Schulphilosophie populären „cultus". Zusätzlich zu der im engeren Sinne kultischen Verehrung der Gottheit wird aber (2) „Religion" selbstverständlich verbunden mit einem (unterschiedlich bestimmbaren) sittlichen Verhalten.[23] Ebenfalls anders als in der französischen und englischen Aufklärung wird die Weiterbestimmung des Religionsbegriffs im deutschen Sprachgebiet im Wesentlichen innerhalb der Theologie geführt. Dafür lassen sich drei Phasen unterscheiden: die die protestantische Orthodoxie ablösende „Übergangstheologie", die sog. „Neologie" und schließlich der „theologische Rationalismus". In der Neologie (etwa bei Johann Joachim Spalding) tritt zu der ‚vernünftigen' inneren Gotteserkenntnis eine emotionale Komponente (3) hinzu. Zudem nimmt Spalding den bereits in der Schulphilosophie präsenten Gedanken einer „natürlichen" Religion (4) auf, die nicht im Widerspruch zu deren Vernünftigkeit stehen müsse. Bei Johann Salomo Semler tritt eine entwicklungsgeschichtliche Komponente hinzu. Neben die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion tritt diejenige von historischer (5), moralischer (6) und gesellschaftlicher (7) Religion. Eine Näherbestimmung des Gedankens der historischen Religion erfolgt bei Gotthold Ephraim Lessing, der, neben der Moralität der Religion, die Idee eines religiösen „Kerns" (8) verfolgt, der in den unterschiedlichen historischen Religionen jeweils unterschiedlich realisiert werde. Eine Kulmination dieser einerseits differenzierenden (innen/außen; natürlich/vernünftig; historisch/ahistorisch), andererseits aber doch ein bestimmtes gedankliches Gefälle repräsentierenden Entwicklung erfolgt in der Religionsphilosophie Immanuel Kants, die, neben den idealistischen Systemphilosophien den begrifflichen Maßstab für einen größeren Teil der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts bilden sollte. Insbesondere Friedrich Schleiermacher wird derjenige Denker sein, der den philosophischen Diskussionsstand seiner Zeit eigenständig zusammenführt und und in die zeitgenössischen theologischen Debatten einspeist. Damit ist ein Religionsbegriff erreicht, der ein erhebliches analytisches Potential birgt, andererseits doch ein spezifisches Gepräge aufweist, das ihn für den deutschsprachigen Raum deutlich mit einer hochgradig intellektualisierten Form des protestantischen Christentums verbindet:

„Religion" ist individueller Bewusstseinsvollzug, mag emotionale Anteile haben, impliziert die sinnhafte Deutung von Geschichte und zielt auf moralische Praxis in einem ethisch strukturierten Sozialzusammenhang. Dieser normative Religionsbegriff bildet die Schablone für die Analyse unterschiedlicher historischer Realisierungsformen und der mit diesen verbundenen gesellschaftlichen Strukturen. Sehr deutlich wird „Religion" zum Medium der Thematisierung der sozialen Genese individueller Überzeugungslagen, die ihrer-

[23] Vgl. DIERSE, ULRICH: Art. Religion VI. 18. Jahrhundert, in: HWPh 8, Darmstadt 1992, S. 653–673.

seits den Grund und die Motivation einer sittlichen Praxis bilden sollen, die mit Recht und Staatlichkeit kompatibel ist. „Religion" ist (zumindest als Bewusstseinsvollzug oder Aktzusammenhang) rational rekonstruierbar oder jedenfalls nicht widervernünftig und führt zugleich das Bewusstsein für die Partikularität ebendieser Überzeugungen mit sich. Mit anderen Worten: Im Übergang zum 19. Jahrhundert bildet im deutschsprachigen Raum der Diskussionsstand zum Thema „Religion" sehr deutlich auch die soziale Realität des protestantischen Christentums ab – oder zumindest die Selbstwahrnehmung und -einschätzung solcher protestantischen Intellektuellen, die „Religion" als Selbst- oder Fremdbezeichnung verwenden. Zugleich zeichnen sich in diesen Debatten die Konturen eines funktionalen Begriffs von Religion ab.

Dies wird umso deutlicher, als das semantische Feld, in dem diese Diskussionen geführt werden, eine spürbare Pluralisierung erfährt. Neben Komposita wie „Vernunftreligion", „Irreligion", „Volksreligion" oder „natürliche Religion" oder auch „konfessionspolitische Kampfbegriffe" wie „Säkularisierung" oder „Dechristianisierung"[24], die besonders zu Beginn des Jahrhunderts eine wichtige öffentliche Rolle spielten, tritt gegen Ende des Jahrhunderts der in der Folge sehr wichtige Begriff der „Religiosität".[25] In dieser als Substantiv zunächst im deutschen Sprachraum erfolgreichen Neubildung[26] zeichnet sich die bereits erwähnte Differenzierung zwischen „innen" und „außen" ab, wird hier aber weitergeführt. Denn der neue Begriff erlaubt nicht allein die Unterscheidung zwischen individuellen Überzeugungen, sittlicher Praxis und institutionalisierter Religion. Vielmehr können mit „Religiosität" nun auch Überzeugungen oder Haltungen bezeichnet werden, deren Inhalt nicht mehr zwangsläufig mit den traditionellen Elementen von „Religion" (Erkenntnis und kultische Verehrung einer Gottheit) in Verbindung stehen muss.[27]

Damit ist eine Entwicklung vorgezeichnet, die dazu führen wird, dass das semantische Feld um „Religion" im 19. Jahrhundert eine nie dagewesene öffentliche Bedeutung erhalten wird. Nicht umsonst kann für die allgemeine Sozial-, Politik- und Kulturgeschichtsschreibung Europas im 19. und frühen 20. Jahrhundert, die sich den europäischen Raum zum Gegenstand macht, von einem „religious turn" gesprochen werden.[28] „Religion" ist in diesem Zeitraum weder Besitz noch alleiniges Interesse der Vertreter von Religionen oder der-

---

[24] Vgl. den Abschnitt zur „Dechristianisierung" in: GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007, S. 68–101.

[25] Vgl. DIERSE, ULRICH: Art. Religion, S. 653–673.

[26] Die englisch- und französischsprachigen Entsprechungen können in diesem Zusammenhang nicht untersucht werden. Sie haben ihre jeweils eigenen und eigenständigen Begriffsgeschichten.

[27] Vgl. FRITSCHE, JOHANNES: Art. Religiosität, in: HWPh 8, Darmstadt 1992, S. 775 f.

[28] Vgl. STEINHOFF, ANTHONY J.: Ein zweites Konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 30/4 (2004), S. 549–570.

jenigen Disziplinen, die sich deren Erforschung programmatisch vorgenommen haben.[29] Spätestens seit Wolfgang Schieders programmatischem Aufsatz zur „Religionsgeschichte als Sozialgeschichte“[30] im „Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert“ betitelten dritten Heft von „Geschichte und Gesellschaft“ setzte sich daher der Fokus auf „Religion“ als einer der wichtigen Faktoren der Historiographie des 19. Jahrhunderts nach und nach durch. Nicht zuletzt konnte diese Forschungstendenz auch aufgrund zunehmender Zweifel an der Stichhaltigkeit der Säkularisierungsthese(n)[31] in den historischen Geistes- und Sozialwissenschaften Fuß fassen.[32] Dass dieser Verschiebung des Fokus durchaus auch eine veränderte politische Situation entspricht, mag hier nur angedeutet bleiben.[33]

Parallel zur Erweiterung des mit „Religion“ verbundenen semantischen Feldes erfährt auch der Religionsbegriff selbst deutliche Bedeutungserweiterungen. Von „Religion“ kann in der Folge im deutschsprachigen Raum in unterschiedlichen öffentlichen und akademischen Debatten dann gesprochen werden, wenn die Grundlagen kollektiver Orientierung, die die entstehenden

---

[29] Vgl. für Deutschland die noch heute maßgebliche Darstellung bei NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1998 [1983], insb. S. 403–450, zum Judentum S. 248–254; NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1998 [1990], insb. S. 428–530; zum Judentum S. 396–413.

[30] SCHIEDER, WOLFGANG: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), S. 291–298.

[31] Vgl. nur ZACHHUBER, JOHANNES/VON BRAUN, CHRISTINA/GRÄB, WILHELM (Hg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Münster 2007; LEHMANN, HARTMUT: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2007; LÜBBE, HERMANN: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 2003; PFLEIDERER, GEORG: Säkularisierung. Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs, in: PrTh 37 (2002), S. 130–153. Vgl. aber die durchaus andersläufige englischsprachige Debatte, z. B. BRUCE, STEVE: Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory, Oxford 2013; MARTIN, DAVID: On Secularization. Towards a Revised General Theory, Aldershot 2005. Einen zusammenfassenden Überblick bietet TURNER, CHARLES: Secularization, London u. a. 2017.

[32] Vgl. NEUGEBAUER-WÖLK, MONIKA: Religion als Thema der Geschichtswissenschaft, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Voigt, Friedemann (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung [Troeltsch-Studien NF 2], Berlin u. a. 2010, S. 259–280.

[33] So MÜLLER, ERNST: Säkularisierung und Begriffsgeschichte. Eine kritische Revision, in: Interjekte 9 (2017), S. 16–25: „Wenn ich davon ausgegangen bin, dass Säkularisierung ein Begriff ist, mit dessen Hilfe sich die Moderne über sich selbst verständigt, dann leuchtet ein, dass Kosellecks Geschichtliche Grundbegriffe nur diesen Begriff, nicht aber den der Religion aufgenommen hat. Im Zentrum seines Interesses stehen ja Transformationen an der Schwelle zur Moderne. Es ist deswegen aber umgekehrt sicher auch kein Zufall, dass in der Zeit, die sich nach dem Ende der Systemauseinandersetzung als postmodern bezeichnete, an die Stelle des Begriffs der Säkularisierung der Begriff der Religion trat, der gerade kein Bewegungsbegriff ist und über keine Transformationsdynamik verfügt. Eine Begriffsbildung wie ‚Nachleben der Religion‘ erscheint dann als Versuch, in die Religionsproblematik eine Dynamik zu bringen, ohne sich die Fragen der Moderne aufzuhalsen“ (a. a. O., S. 24).

staatlichen Gebilde tragenden Werte, soziale Ordnungsmuster und Fragen individueller Bildungsprozesse zum Thema werden. „Religion" ist keinesfalls ein marginaler Faktor im deutschsprachigen Raum des 19. Jahrhunderts.[34] Allerdings unterliegen Phänomen wie Begriff erheblichen und von ihren jeweiligen Kontexten nicht zu lösenden Veränderungen. So kommt es etwa in der „Restaurationszeit" und im Zusammenhang der Diskussionen um eine nationale Einheit Deutschlands zu einer erheblichen Politisierung des Religionsbegriffs,[35] die für große Teile der Religionsdebatten im Rest des Jahrhunderts prägend bleibt. Gleichzeitig spielen Debatten um die institutionelle Form der Religion gerade angesichts von Tendenzen der zunehmenden Individualisierung und Privatisierung von Religion im Zusammenhang der Urbanisierung und Industrialisierung eine gewichtige Rolle – weswegen das 19. Jahrhundert auch als „Zeitalter der Kirche" bezeichnet werden konnte.[36] Parallel dazu entstehen hochgradig individualisierte Religionsverständnisse,[37] die abseits der Entstehung bürgerlich-privater Religiosität kaum verständlich wären. Gleichwohl wird quer zu diesen Debatten eine moralische Funktion der Religion gerade aus theologischer Perspektive bleibend eingefordert, um nur einige der Tendenzen zu nennen.

Anders gesagt: Zugleich mit der funktionalen Ausdifferenzierung der Religion[38] erfährt das semantische Feld um den Religionsbegriff eine Entschränkung und Universalisierung, die es zum grundlegenden Medium der Diskus-

---

[34] „Die Religion wie die Kirchen ragen nicht als Relikt der Tradition in das 19. Jahrhundert hinein, sondern sie sind Produkte und gestaltende Mächte dieses Jahrhunderts zugleich", NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1800–1866, S. 403. Vgl. z. B. auch BORUTTA, MANUEL: Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung, Berlin 2005, der für eine deutlichere Einbeziehung der religiösen Durchdringung der Zivilgesellschaft des 19. Jahrhunderts (in globaler Perspektive) in die historisch-soziologische Forschung plädiert; vgl. auch SCHWINN, THOMAS: Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne, in: KZfSS 65/1 (2013), S. 73–97 u. v. a.

[35] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1: Aufklärung – Idealismus – Vormärz, Gütersloh 1990, S. 14; GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2: Kaiserreich, Gütersloh 1993, S. 110.

[36] Vgl. HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, S. 181–400. Anders wurde die Vorstellung eines „Jahrhunderts der Kirche" von Otto Dibelius für das 20. Jahrhundert reklamiert – im Blick auf das ‚Ende' der preußischen Staatskirche nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, vgl. DIBELIUS, OTTO: Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1926.

[37] HÖLSCHER, LUCIAN: Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: HZ 250 (1990), S. 595–630; LUCKMANN, THOMAS: Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 12/3 (2002), S. 285–293.

[38] Vgl. LUHMANN, NIKLAS: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik [Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3], Frankfurt a. M. 1989, S. 259–357; SCHNEIDER, WOLFGANG LUDWIG: Religion und funktionale Differenzierung, in: Schwinn, Thomas/Kroneberg Clemens/Greve, Jens (Hg.): Soziale Differenzierung, Wiesbaden 2011, S. 181–210.

sion von die gesamte Gesellschaft betreffenden Sinn-, Geltungs- und Wertfragen werden lassen. Die zunehmende Partikularisierung und Pluralisierung der Religion geht einher mit der Universalisierung ihrer diskursiven Funktion und der thematischen Entschränkung ihres Begriffs. Diese Entwicklung wird durch zweierlei befördert: Zum einen ‚wandert' die Religionssemantik in neu entstehende Diskursformationen ein (zu nennen sind die sich von der Naturphilosophie emanzipierenden naturwissenschaftlichen Diskussionszusammenhänge, der zunehmend autonome ästhetische Diskurs, aber auch Pädagogik und Psychologie, Politik, Wirtschaft und Recht). Zum anderen ist der Umgang mit „Religion" in diesen Debatten zumeist kritischer Natur – wobei nicht immer klar unterscheidbar ist, ob der Gegenstand der Kritik der theologisch-philosophische Religionsdiskurs oder das institutionelle Christentum ist.[39]

Ein Mangel in der Forschungslandschaft zur Geschichte von „Religion" im europäischen 19. Jahrhundert, besonders aber im deutschsprachigen Raum, besteht allerdings darin, dass die Begriffsverwendung innerhalb der protestantischen Theologien nicht in ausreichendem Maß erschlossen ist. Das ist deshalb ein Mangel, weil protestantische Theologen durchgängig Protagonisten der akademischen (und teilweise öffentlichen) Debatten um „Religion" waren.[40]

Die Erforschung der theologischen Begriffsverwendung(en) verspricht daher eine erweiterte Perspektive auf die öffentlichen Intellektuellendebatten dieser Zeit – und eine neue Einordnung theologischer Diskussionen in jene. Gerade der Religionsbegriff markiert dabei die Schnittstelle zwischen intellektueller Selbstperspektivierung, sozialer Verortung, institutioneller Einbindung und öffentlicher Partizipation, die für protestantische Theologen des 19. Jahrhunderts als typisch gelten muss. Eine Studie zur protestantischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts aus dieser Perspektive ist damit zugleich ein Beitrag zur Erforschung der akademischen und öffentlichen Diskussionskultur jenes Zeitraums im Kontext sozialer, politischer und kultureller Transformationsprozesse. Andererseits bietet sie auch einen differenzierteren Blick auf die Kontexte der Genese prägender Debattenlagen innerhalb des deutschsprachigen Protestantismus in späteren Jahren.

Um dem Anspruch der Einzeichnung der Religionsdebatten des deutschsprachigen Protestantismus des 19. Jahrhunderts in die intellektuellen, sozialen, wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Kontexte ihrer Entstehung als Teil der Theologiegeschichtsschreibung gerecht zu werden, sind spe-

---

[39] Zur europäischen Dimension dieser Debatten vornehmlich in der philosophischen Diskussion vgl. SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Art. Religion VI. Vom 19. Jh. bis zum Beginn des 20. Jhs., in: HWPh 8, Darmstadt 1992, S. 684–701.

[40] Vgl. so auch DIERSE, ULRICH: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff, Paderborn u. a. 2014, S. 229–231. „Es wäre zu wünschen, dass die Begriffsgeschichte das, was E. Feil nicht fortsetzen konnte, weiterverfolgen würde, die Geschichte von ‚Religion' im 19. und frühen 20. Jahrhundert" (a. a. O., S. 231).

zifische Innovationen erforderlich. Dies soll anhand eines kurzen Überblicks über die Forschungslage (3.) verdeutlicht werden – und zwar im Blick auf die bisherige Theologiegeschichtsschreibung. Vorderhand soll aber in Rücksicht auf gegenwärtige protestantische Religionsdebatten das spezifische, mit diesem Anspruch verbundene Interesse bzw. dessen Kontext skizziert werden. Dies ist auch notwendig, um die bleibende Bedeutung von Thema und Begriff der Religion, wie auch das bleibende Ineinander von analytischer und normativer Perspektive in seiner spezifischen Produktivität für die protestantischen Theologien zu verdeutlichen. Im Anschluss an diese beiden Teile folgt ein Kapitel, das die methodischen Konsequenzen für eine „Theologiegeschichte als Religionsbegriffsgeschichte" (4.) zusammenfasst. Ein weiteres Kapitel liefert einen religionshistorischen Überblick (5.), der die einzelnen Entwicklungsgänge der im Folgeteil als „Innovationsgeschichten" (6.) präsentierten theologiehistorischen Zusammenhänge und Verästelungen in ihren jeweiligen Kontext einzuordnen helfen soll.

2. Protestantisch-theologisches Interesse am Religionsbegriff

Eine historische Aufarbeitung von Genese und Kontext protestantisch-theologischer Religionsdebatten scheint in hohem Maße auch für die Gegenwart wünschenswert. Ein Beitrag zur Verortung protestantisch-theologischer Verwendungsweisen des Religionsbegriffs dient nicht ausschließlich zur Bereicherung intellektualhistorischer Forschungsfragen. Denn nach wie vor spielt „Religion" eine gewichtige innertheologische Rolle im Zusammenhang der Frage nach der inhaltlichen und methodischen Ausrichtung der einzelnen theologischen Fächer.

Tatsächlich könnte der innertheologische Umgang mit „Religion" als Chiffre für eine verbreitete „Lagermentalität" gelten, die größere Teile der deutschsprachigen protestantischen Theologie spaltet – und die sich letztlich auf die Auseinandersetzungen der Schülergeneration(en) Karl Barths und Rudolf Bultmanns zurückführen lässt, sich aber auch mit den Namen Friedrich Schleiermachers und Ernst Troeltschs verbindet. Wo auf der einen Seite ein stärker dogmatisch orientiertes Verständnis von Theologie steht, das in erster Linie an den Begriffen „Glauben" und „Gott" orientiert ist und im Anschluss an Karl Barth einen kritischen Umgang mit Begriff und Thema der Religion pflegt, steht auf der anderen Seite eine Form Systematischer Theologie, die deren Gehalte systematisch an der „religiösen" Subjektivität des menschlichen Bewusstseins orientiert entfaltet und einen kritischen Umgang mit der dogmenhistorischen Tradition pflegt.[41]

[41] Vgl. zur Selbstdiagnose protestantischer TheologInnen der jüngeren Gegenwart SLENCZKA, NOTGER: Flucht aus den dogmatischen Loci, in: Zeitzeichen 8 (2013), S. 45–48;

Allerdings ist eine solche Aufteilung allzu schematisch. Denn der Religionsbegriff ziert in verschiedenen Komposita unterschiedlichste Teilaspekte der protestantischen Theologie. Von der Religionsgeschichte Israels und des Urchristentums über Religionspädagogik, -didaktik und -psychologie bis zur Religionsphilosophie und der Theologie der Religionen sind gegenwärtig innerhalb der Theologie unterschiedliche Varianten und Bedeutungsspektren der Begriffsverwendung zu finden.

Entscheidend ist daher das mit „Religion“ jeweils verbundene Programm. Während in den historisch arbeitenden Disziplinen „Religion“ als Gattungsbegriff zumeist nicht programmatisch verwendet wird, stellen die praktischen Disziplinen inzwischen vermehrt auf empirische Aspekte ab. „Religion“ kann dann sowohl individuelle Überzeugungslagen und Praktiken bezeichnen als auch spezifische Gruppen sowie die Elemente und Inhalte ihrer gruppenspezifischen Kommunikation. Ähnliches gilt auch für die systematischen Disziplinen, wobei dort, wo „Religion“ (funktionsanalog manchmal auch „Glaube“) programmatisch affirmativ verwendet wird entweder ein im weiteren Sinne an der Philosophie des Deutschen Idealismus orientierter Zugriff (Ulrich Barth[42], Notger Slenczka[43], Jörg Dierken[44], Dietrich Korsch[45], Chris-

---

TIETZ, CHRISTIANE: Konfessionslosigkeit, Religion in der Schwebe, religiöse Pluralität–Herausforderungen für die Systematische Theologie angesichts gelebter Religion, in: Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), S. 46–53.

[42] Vgl. BARTH, ULRICH: Religion in der Moderne, Tübingen 2003; Ders.: Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004; Ders.: Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005; Ders.: Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014.

[43] Vgl. SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund; Ders.: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie, Göttingen 1999; Ders.: Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug, Göttingen 2003; Ders.: „Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes“. Theologische Implikationen der Hermeneutik Schleiermachers, in: Schmidt, Sarah/Karydas, Dimitri/Zovko, Jure (Hg.): Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne, Berlin u. a. 2015, S. 147–158; Ders.: Das Luthertum und die Wahrheit der Religionen, in: EZW-Texte 250 (2017), S. 19–28.

[44] Vgl. DIERKEN, JÖRG: Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996; Ders.: Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, Tübingen 2005; Ders.: Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012; Ders.: Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014; sowie auch Ders.: Freiheit in Ganzheit. Zur Religions- und Protestantismustheorie Ulrich Barths, in: Barth, Roderich/Osthövener, Claus-Dieter/Scheliha, Arnulf von: Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. FS für Ulrich Barth, Frankfurt a. M. u. a. 2005, S. 435–450.

[45] Vgl. KORSCH, DIETRICH: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989; Ders.: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen 1997; Ders.: Das doppelte Absolute, Reflexion und Religion im Medium des Geistes, in: NZSTh 35 (1993), S. 28–56; Ders.: Die Zukunft der Religion. Postmoderne und Ästhetizismus, in: Ders.: The Future of Religion. The Future of

tian Danz[46], Folkart Wittekind[47]; Christine Axt-Piscalar[48]; oder auch Friederike Nüssel[49]) dominiert – oder eine sprachanalytische Variante, die teils

---

Suspicion. Proceedings of the 13th Biennial European Conference of the Philosophy of Religion, Järvenpää 2000, S. 53–73; programmatisch Ders.: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005.

[46] Vgl. DANZ, CHRISTIAN: Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin/New York 2000; Ders.: Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005; Ders.: Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchen-Vluyn 2008.

[47] Vgl. zuletzt: WITTEKIND, FOLKART: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018.

[48] Vgl. AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Trinität und Glaube in der Theologie I. A. Dorners, Tübingen 1990; Dies.: Evangelischer Glaube und die Frage nach den anderen Religionen, in: Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen 2000, S. 87–112; Dies.: De Wettes Religionstheorie, in: Mathys, Hans-Peter/Seybold, Klaus (Hg.): Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts [Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel NF 1], Basel 2001, S. 108–127; Dies.: Das Christentum und die anderen Religionen, in: Grözinger, Albrecht/Stegemann, Ekkehard (Hg.): Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Erfahrungsgehalte der christlich-jüdischen Tradition angesichts von Schwellensituationen und Jahrtausendwechsel, Stuttgart 2002, S. 167–183; Dies.: „Die Kirche soll eigentlich das höchste sein, was es menschliches giebt". Zur Verhältnisbestimmung von Religion, Kirche und Gesellschaft in Schleiermachers Reden „Über die Religion", in: Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg/Vischer, Georg (Hg.): Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Christentum und Kultur, Bd. 2, Zürich 2003, S. 133–153; Dies.: Wieviel Religion braucht die Vernunft? Überlegungen zur Bedeutung der Religion im Denken Kants, in: ZThK 103 (2006), S. 515–532; Dies.: Religion als Prinzip von Geselligkeit. Individuum und Gemeinschaft als Thema der christlichen Theologie, in: Pastoraltheologie 96 (2007), S. 334–349; Dies.: Religion und kritische Vernunft. Fragen und Antworten in Auseinandersetzung mit Herbert Schnädelbach, in: Laube, Martin/Pfleiderer, Georg (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr 62], Rehburg-Loccum 2008, S. 71–83; Dies.: Von der Vernunft der Religion, ihrem motivationalen und semantischem Surplus und der religiösen Selbst- und Welterfahrung, in: Enders, Markus (Hg.): Jahrbuch für Religionsphilosophie, Bd. 8, Frankfurt a. M. 2009, S. 63–82; Dies.: Wie hast Du's mit der Religion? Zur Wiederentdeckung der Religion im zeitgenössischen Denken. Überlegung aus Sicht der Systematischen Theologie, in: Reppenhagen, Martin (Hg.): Kirche zwischen Kultur und Evangelium, Neukirchen, 2010, S. 150–172; Dies.: Theologische Religionskritik und Theorie des Absoluten. Falk Wagners spekulatives Programm und sein Scheitern, in: Danz, Christian/Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne, Tübingen 2015, S. 111–132; Dies.: Das religiöse Bewusstsein und sein Grund. Zum Verhältnis von Religion und Offenbarung in W. Pannenbergs Systematischer Theologie, in: Wenz, Gunther (Hg.): Pannenberg-Studien, Bd. 1, Göttingen 2015, S. 113–129.

[49] Vgl. HORN, FRIEDRICH WILHELM/NÜSSEL, FRIEDERIKE (Hg.): Taschenlexikon Religion und Theologie, 3 Bde., Göttingen 2008; NÜSSEL, FRIEDERIKE: Ende oder Wiederkehr der Religion? Zur theologischen Funktion des Religionsbegriffs, in: EuS 6 (1995), S. 477–479; Dies.: Die Absolutheitsschrift als Fundamentaldogmatik?, in: Bernhardt, Reinhold/Pfleiderer, Georg (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinan-

ebenfalls den Glaubensbegriff präferiert (Ingolf U. Dalferth[50]; Hartmut von Sass[51], Dirk Evers[52]) – mit entsprechenden „Mischformen" (Heiko Schulz[53],

---

dersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, Bd. 4, Zürich 2004, S. 67–84.

[50] DALFERTH, INGOLF U.: Radikale Theologie. Glauben im 21. Jahrhundert. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010; Ders./SASS, HARTMUT VON (Hg.): The Contemplative Spirit. D. Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy [Religion in Philosophy and Theology 49], Tübingen 2010; DALFERTH, INGOLF U./STOELLGER, PHILIPP (Hg.): Hermeneutik der Religion [Religion in Philosophy and Theology 27], Tübingen 2007; Ders.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003; Ders.: Religiöse Rede von Gott, Studien zur Analytischen Religionsphilosophie und Theologie, München 1981.

[51] SASS, HARTMUT VON: Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens. Über religiösen Glauben und metaphysische Ausflüchte, in: Trautsch, A./Springmann, S. (Hg.): Was ist Leben? FS für Volker Gerhardt, Berlin 2009, S. 75–80; Ders.: Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein [Religion in Philosophy and Theology 47], Tübingen 2010; Ders.: Religion in a Private Igloo? A Critical Dialogue with Richard Rorty, in: International Journal for Philosophy of Religion 70/3 (2011), S. 203–216; Ders.: Wahrhaft Neues. Zu einer Grundfigur religiösen Glaubens [ThLZ.Forum 28], Leipzig 2013; Ders.: Religion zwischen Privatisierung und Öffentlichkeit. Zur Architektur einer strittigen Alternative, in: Kurbacher, F./ Igiel, A./von Boehm, F. (Hg.): Inversion. Öffentlichkeit und Privatsphäre im Umbruch, Würzburg 2013, S. 55–63; Ders.: Between the Times – and Sometimes Beyond. An Essay on Dialectic Theology and its Critique of Religion and ‚Religion', in: Amesbury, Richard/Rodgers, M. Ch. (Hg.): Philosophy of Religion after „Religion" [Religion in Philosophy and Theology], Tübingen 2017.

[52] EVERS, DIRK: Zwei Perspektiven und die eine Wirklichkeit. Anregungen zum Diskurs zwischen Glauben und Wissenschaft [Herrenalber Forum 62], Karlsruhe 2010; Ders.: Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts. FS für Hartmut Ruddies [Beiträge zur rationalen Theologie 22], hg. v. Dierken, Jörg/Evers, Dirk, Frankfurt a. M. 2016; Ders.: Is Religion Natural? Papers of the Thirteenth European Converence on Science and Theology Held in Edinburgh, hg. v. Evers, Dirk/Fuller, M./Jackelén A./Smedes, T. A [Studies in Science and Theology 13], Halle 2012; Ders.: Religion and Science in Germany, in: ZYGON 50/2 (2015), S. 503–533; Ders.: Religion und Wissenschaft. Gibt es ein Mittleres zwischen Verhältnislosigkeit und Antagonismus?, in: Erwägen Wissen Ethik 25/1 (2014), S. 42–44; Ders.: What's Religion For? A Dilemma for the Scientific Investigation of Religion, in: Ders.: Is Religion Natural? Papers of the Thirteenth European Converence on Science and Theology Held in Edinburgh, hg. v. Evers, Dirk/Fuller, M./Jackelén A./Smedes, T. A. [Studies in Science and Theology 13], Halle 2012, S. 103–116.

[53] SCHULZ, HEIKO: Daniel Dennett. Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, in: Kühnlein, M. (Hg.): Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch, Frankfurt a. M. 2018, S. 894–906; Ders.: Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers, hg. v. Kleinert, M., Tübingen 2017; Ders.: Legt (nur) der Glaube den Glauben aus? Theologie als christliche Religionswissenschaft, in: Ders.: (Hg.): Evangelische Theologie. Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht, Berlin 2016, S. 202–236; Ders./SCHMIDT, JOCHEN (Hg.): Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen 2013; Ders.: Instinkt – Redlichkeit – Glaube. Zum Verhältnis von Subjektivität und Religion, Frankfurt a. M. 2011; Ders./DALFERTH, INGOLF U. (Hg.): Religion und Konflikt. Grundlagen und Fallanalysen, Göttingen 2011; Ders.: Theorie des Glaubens, Tübingen 2011.

Martin Laube[54]). Auch phänomenologische (Michael Moxter[55]; Philipp Stoellger[56]; im weiteren Sinne Eilert Herms[57]) und prozessphilosophische (Hermann

[54] LAUBE, MARTIN: Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert [TBT 85], Berlin/New York 1999; Ders./PFLEIDERER, GEORG (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr 62], Loccum 2008; LAUBE, MARTIN: Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Über die Weiterentwicklung der Christentumssoziologie zu einer systemtheoretischen Religionssoziologie, in: Albrecht, Christian/Voigt, Friedemann (Hg.): Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, Hannover 2001, S. 105–145; Ders.: Die Beobachtung ‚gelebter Religion'. Überlegungen zu einer theologischen Kategorie in systemtheoretischer Sicht, in: Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg (Hg.): „Gelebte Religion" als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002, S. 161–189; Ders.: Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Reflexionsfigur, in: ZNThG 11 (2004), S. 1–23.

[55] MOXTER, MICHAEL/GEORGI, DIETER/HEIMBROCK, HANS-GÜNTER (Hg.): Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994; Ders./DEUSER, HERMANN (Hg.): Rationalität der Religion und Kritik der Kultur. Hermann Cohen und Ernst Cassirer, Würzburg 2002; Ders.: Riskierte Wirklichkeit. Warum braucht Religion Theologie?, in: ThLZ 128 (2003), S. 247–260; Ders.: Grenzüberschreitung und Transzendenz. Zur Rolle der Religion im ethischen Diskurs, in: Albrecht, Stephan/Universität Hamburg (Hg.): Stammzellforschung. Debatte zwischen Ethik, Politik und Geschäft, Hamburg 2003, S. 117–136; Ders.: Ernst Cassirer. Religion als symbolische Form, in: Drehsen, Volker/Gräb, Wilhelm/Weyel Birgit (Hg.): Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, S. 108–120; Ders.: Religion und Kunst, in: Arndt, Andreas/Gräb, Wilhelm/Barth, Ulrich (Hg.): Christentum – Staat – Kultur. Akten des Schleiermacherkongresses, Berlin/New York 2008, S. 597–612; Ders.: Über die Idee einer Religionsphilosophie des Rechts. Eine Erinnerung an Gustav Radbruch, in: Nagl-Docekal, Herta/Wolfram, Friedrich (Hg.): Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien [Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 9], Berlin 2008, S. 71–94; Ders.: Wozu braucht Theologie Religionswissenschaft?, in: Alkier, Stefan/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.): Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2010, S. 262–291; Ders.: Religion, Culture and the Public Sphere, in: Biehl, Michael/Dehn, Ulrich (Hg.): Religion and Culture in Transforming Societies. A Theological Dialogue of Chinese and German Scholars [Interkulturelle Theologie 14], Frankfurt a. M. 2011, S. 173–190; Ders.: Vernunft und Religion im Zeitalter knapper Ressourcen, in: ZThK 111 (2014), S. 416–436.

[56] STOELLGER, PHILIPP/KUMLEHN MARTINA (Hg.): Wortmacht – Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion [Interpretation Interdisziplinär 16], Würzburg 2017; Ders. (Hg.): Rhetorik und Religion, Berlin/Boston 2015; Ders.: (Hg.): Deutungsmacht. Religion und Belief Systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen 2014; DALFERTH/STOELLGER (Hg.): Hermeneutik der Religion; STOELLGER, PHILIPP: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000; Ders.: Religion als Medienpraxis – und Medienphobie, in: Braune-Krickau, Tobias/Scholl, Katharina/Schüz, Peter (Hg.): Das Christentum hat ein Darstellungsproblem, Freiburg 2016, S. 192–206; Ders.: Was sich rechnet und was sichtbar ist. Wundersame Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffs als Horizont von Religionskulturen, in: Englert, Rudolf u. a. (Hg.): Religionspädagogik in der Transformationskrise. Ausblicke auf die Zukunft religiöser Bildung [Jahrbuch Religionspädagogik 30], Göttingen 2014, S. 43–82; Ders.: Zwischen Kunst und Religion. Sprachprobleme ‚vor einem Bild', in: Schüz, Peter/Erne, Thomas (Hg.): Der religiöse Charme der Kunst, Paderborn 2012, S. 107–139.

[57] Vgl. zuletzt HERMS, EILERT: Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums. In Wahrheit und aus Gnade leben, 3 Bde., Tübingen 2017.

Deuser[58]) Varianten kommen vor. Neben diese normativ-programmatischen Positionen treten solche, die den Religionsbegriff oder semantische Korrelate stärker deskriptiv, aber gleichwohl affirmativ verwenden (Friedrich Wilhelm Graf[59], Georg Pfleiderer[60], Friedemann Voigt[61]) oder auch solche, die „Reli-

[58] DEUSER, HERMANN: Religionsphilosophie, Berlin/New York 2009; Ders. (Hg.): Metaphysik und Religion, Gütersloh 2007; Ders.: Zeichenkonzeptionen in der Religion vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: Posner, R./Robering, K./Sebeok, Th. A. (Hg.): Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, Berlin/New York 1998, S. 173–176; Ders.: Art. Religionsphilosophie, in: RGG[4], Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 355–371; Ders.: Religion. Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen 2014.

[59] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz. Das Beispiel des Deutschkatholizismus [Neuzeit im Aufbau. Darstellung und Dokumentation 5], Stuttgart-Bad Cannstatt 1978; Ders.: Wiederkehr der Götter; Ders.: Götter Global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München 2014; Ders./KRACHT, KLAUS GROSSE (Hg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert [Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 73], Köln/Weimar/Wien 2007; Ders./VOIGT, FRIEDEMANN (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung [Troeltsch-Studien NF 2], Berlin/New York 2010; Ders./BARTH, ULRICH/DANZ, CHRISTIAN/GRÄB, WILHELM (Hg.): Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich [TBT 165], Berlin/Boston 2013; Ders./MEIER, HEINRICH (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013.

[60] PFLEIDERER, GEORG: Protestantische Individualitätsreligion?, in: Gräb, Friedrich Wilhelm/Charbonnier, Lars (Hg.): Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung, Berlin 2012, S. 372–404; Ders.: Reflexionsreligion. Der Beitrag der protestantischen Theologie zur religionstheoretischen Diskussion, in: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld, Baden-Baden/Zürich 2011, S. 135–160; Ders.: Karl Barth. Antimoderne theologische Reflexionsreligion, in: Christophersen, Alf/Voigt, Friedemann (Hg.): Religionsstifter der Moderne. Von Karl Marx bis Johannes Paul II, München 2009, S. 195–207; Ders./LAUBE, MARTIN (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr], Rehburg-Loccum 2008; Ders.: Die Vernunft der Religion. Einführung in die Tagung, in: Ders./Laube, Martin (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr], Rehburg-Loccum 2008, S. 9–16; Ders./STEGEMANN, EKKEHARD W. (Hg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis [Christentum und Kultur], Zürich 2006; BERNHARDT, REINHOLD/Ders. (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Zürich 2004; Ders.: Politisch-religiöse Semantik. Zur Analytik politischer Religion und ihrer Kontextualität, in: Ders./Stegemann, Ekkehard W. (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Konfliktfeldes, Zürich 2004, S. 19–58; PFLEIDERER, GEORG: „Gelebte Religion". Notizen zu einem Theoriephänomen, in: Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg (Hg.): „Gelebte Religion" als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie, Zürich 2002, S. 23–41; Ders.: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft.

[61] GRAF, FRIEDRICH WILHELM GRAF/VOIGT, FRIEDEMANN (Hg.): Religion(en) deuten; VOIGT, FRIEDEMANN (Hg.): Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin/New York 2010; Ders.: Religion in bioethischen Diskursen. Perspektiven der Forschung, in: Ders. (Hg.): Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin/New York

gion“ in dezidiert religionstheologischer[62] Absicht verwenden (Reinhold Bernhardt[63]; Michael Hüttenhoff[64]).

Trotz aller Differenzen in Perspektive und Zielsetzung ist den genannten Ansätzen gemeinsam, dass mit dem Religionsbegriff ein spezifisches Interesse markiert wird, das auf die ‚Realbedingungen‘ des individuellen wie kollektiven

---

2010, S. 1–17; Ders.: Richard Rothe. Die Versöhnung von Religion und moderner Kultur, in: Christophersen, Alf/Voigt, Friedemann (Hg.): Religionsstifter der Moderne, München 2009, S. 60–69; Ders.: Religion und Religionsvertreter in ethischen Diskursen und Kommissionen, in: Zichy, Michael/Grimm, Herwig (Hg.): Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York 2008, S. 249–273; Ders.: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Simmel, Georg Jellinek, Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 155–184; Ders.: Vorüberlegungen zu einer postsubstantiellen Religionstheorie in theologischer Absicht, in: Albrecht, Christian/Voigt, Friedemann (Hg.): Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, Hannover 2001, S. 173–194.

[62] Diese „Religionstheologie“ unterscheidet sich von den genannten „Religions“-Theologien darin, dass „Religion“ hier nicht in (im weiteren Sinne) subjektivitätstheoretischer Perspektive formal konstruiert, sondern in Orientierung an den inhaltlichen Beständen der Religionen bestimmt wird – häufig zum Zweck des Dialogs.

[63] Bernhardt, Reinhold: Religion als (Neben-) Produkt der Evolution? Die „Kognitive Religionswissenschaft“ im Gegenüber zur Offenbarungstheologie, in: Lüke, Ulrich/Souvignier, Georg (Hg): Evolution der Offenbarung – Offenbarung der Evolution [QD 249], Freiburg im Br. u. a. 2012, S. 242–259; Ders: Konzepte zur theologischen Deutung der Religionsvielfalt im Sinne interreligiöser Wertschätzung, in: Delgado, Mariano/Leppin, Volker/Neuhold, David (Hg): Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17], Fribourg/Stuttgart 2012, S. 237–260; Ders.: Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion?, in: Christine Lienemann/Wolfgang Lienemann (Hg): Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel/Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging, Wiesbaden 2012, S. 166–192; Ders.: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen [Beiträge zur Theologie der Religionen 16], Zürich 2019.

[64] Hüttenhoff, Michael: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001; Bernhardt, Reinhold/Ders. (Hg.): Religion und Wissenschaft, Basel 2011; Hüttenhoff, Michael: „Religionstheologische Modelle und Entwürfe der Gegenwart. Zur Vielheit der Religionen“, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 6 (1995), S. 142–168; Ders.: Kritik religionstheologischer Kriterien, in: Bernhardt, Reinhold/Pfleiderer, Georg (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie [Christentum und Kultur 4], Zürich 2004, S. 191–208; Ders.: Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen, in: Danz, Christian/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 121–150; Ders: Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie? Kritische Überlegungen, in: Danz, Christian/Hermanni, Friedrich (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 67–92.

Christentums abstellt. Insofern das Christentum als „Religion" angesprochen wird, ist seine historische und soziale Realität zumindest auch gemeint – unabhängig davon, ob diese nun als Realisierung spezifischer Ideen, Resultat einer Wirkungsgeschichte oder vielmehr als Wertsystem oder Summe spezifischer Aussagen verstanden wird. Mit der „Realität" der christlichen „Religion" ist, hermeneutisch gesprochen, aber immer schon ein irgendwie gearteter Normbegriff – des Christentums oder der „Religion" – gegeben: anders könnte jenes gar nicht als solche ausgewiesen werden.

Ob nun diese „Realität" eher empirisch beschrieben (soziologisch; historisch), philosophisch rekonstruiert (phänomenologisch, subjektphilosophisch, sprachanalytisch) oder dogmatisch entwickelt wird – in jedem Fall wird das eigene Interesse im Rahmen einer Metaphysik des Endlichen artikuliert, die (auch) die Menschlichkeit derjenigen Praxisformen und Bewusstseinsvollzüge in den Blick nehmen soll, als deren Gegenstand Gott, das Absolute, das Unendliche oder das Unbedingte gelten. Der Religionsbegriff markiert die Reflektion auf die Partikularität der eigenen „Religion", das Bewusstsein für deren historische Genese, auf die sozialen Rahmenbedingungen ihres individuellen wie kollektiven Vollzugs. Damit ist folglich nicht gesagt, dass programmatisch am Religionsbegriff orientierte Theologien keine normativen Anliegen artikulierten – im Gegenteil.[65] Auch protestantische „Religions"-Theologien der Gegenwart sind, mit Paul Tillich gesprochen, „normative Religionswissenschaft"[66], so unterschiedlich sie sich auch explizieren mögen.[67] Dass aber diese Wendung zu einer ‚funktionalen Normativität', zu den „kleinen Transzendenzen" (Luckmann) und vielfältigen Verflechtungen religiösen Vollzugs einer sich als „Reflexionstheorie der Religion" verstehenden normativen Wissenschaft in dieser Weise hat entstehen können, ist in direkter Linie ein „Produkt" des „langen" 19. Jahrhunderts. Die fundamentale Leitdifferenz für dergestalt agierende Theologien ist folglich die Unterschei-

---

[65] Und dies gilt, folgt man der vorgeschlagenen Hermeneutik, für jede Bezugnahme auf „Religion", sofern damit Wirklichkeit beschrieben und in einem kohärenten Rahmen gedeutet werden soll.

[66] TILLICH, PAUL: Über die Idee einer Theologie der Kultur [1919], in: Ders.: Die religiöse Substanz der Kultur [Gesammelte Werke 9], Berlin 1967, S. 13–31, S. 14.

[67] Dass sich solcherart agierende „Religions"-Theologien der Schwierigkeiten der mit ihrer Programmatik einhergehenden Verfahrensweise durchaus bewusst sein können, zeigt sich überdeutlich in den Schriften Falk Wagners; vgl. BARTH, ULRICH: Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. Beobachtungen zur Christentumstheorie Falk Wagners, in: Ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 167–199, bes. S. 191. Ähnlich könnte hier auf WITTEKIND, FOLKART: Theologie religiöser Rede, verwiesen werden, dessen Verfahren, die Theologie als Strukturtheorie der Funktionsbedingungen religiöser Rede aufzustellen, jeglichen Anspruch auf eine den binnendiskursiven Raum transzendierende Wahrheit gleichsam im Voraus kassiert (stellenweise gebrochen durch existenztheologisch anmutende Einsprengsel).

dung von Religion und Theologie.[68] Dass Theologie Religionsreflexion und nicht selbst in direkter Linie religiöse Rede sein soll, verändert nicht in grundlegender Weise den theologischen Anspruch auf Wahrheit – wohl aber die Quellen aus denen sich dieser speist:

Seit Schleiermachers „Reden“ (1799) entsteht ein erhöhtes Bewusstsein für die Komplexität und Eigentümlichkeit der individuellen Repräsentation von „Religion“ und damit zugleich auch für deren biographische Genese und gesellschaftliche Partikularität. Zudem lenkt Schleiermachers Sensibilität für die geschichtliche Pluralität der Religionen den Blick auf deren tatsächliche historische Gestalt. Damit aber stellen sich angesichts dieser vielfältigen Relativierungen Geltungs- und Wahrheitsfragen in mehrfach verschärfter Form. Abhilfe bietet den an Schleiermacher anschließenden Theologen zunächst das Konstrukt eines „Wesens“ der eigenen „Religion“ (des Christentums), das, inhaltlich wie formal, dem „Wesen“ der „Religion“ überhaupt entspricht. Unterstrichen wird dieser Gedanke durch die Konzeption einer mehrheitlich teleologisch verlaufenden Wirkungsgeschichte, in der sich das als ursprünglich angenommene „Wesen“ dann auch realgeschichtlich (immer klarer) durchsetzt. Alle anderen historischen Formen von „Religion“ sind damit schon konzeptionell als defizitär gebrandmarkt. Die „Wesensbestimmung“ übernimmt damit systematisch die traditionelle Funktion der Schriftlehre, allerdings nun auf der Grenze zwischen historischer Betrachtung und begrifflicher Spekulation.

Damit werden inhaltliche Weichen aus dem 18. Jahrhundert aufgenommen und in neuer Weise, „nachkantisch“ systematisch zusammengeführt:

„Religion“ steht für die Einheit des Subjekts angesichts differenter Vollzugsmodi (Wissen, Wollen, Fühlen) und im Kontext lebensgeschichtlicher Entwicklung; für die Einheit der Gesellschaft angesichts ihrer zunehmenden Differenzierung („Religion“ bildet hier zwar einen partikularen Kommunikationszusammenhang, dem dennoch eine gesamtgesellschaftliche Orientierungsfunktion zukommt); für die Einheit der Kultur angesichts weiterer auftretender Symbolisierungsformen, die einen Anspruch auf Totaldeutungen erheben (die unterschiedlichen Konzepte von „Nation“; die frühen Formen von „Zivilreligion“ und zugleich ein rationalistisches Menschenbild, das mit einem Hiatus zwischen Körper und Geist rechnet, seien hier als Beispiele genannt,

---

[68] Es ist kaum verständlich, weshalb diese Unterscheidung in das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts datiert werden sollte, wie es Michael Bergunder vorschlägt, vgl. BERGUNDER, MICHAEL: „Religion“ and „Science“ within a Global Religious History, in: ARIES – Journal for the Study of Western Esotericism 16 (2016), S. 86–141. Zwar wächst der Legitimationsdruck auf die Theologie durch die wissenschaftsreligiösen „Weltanschauungen“ in diesem Zeitraum enorm an. Gleichwohl begleitet die Thematisierung des Christentums als „Religion“ und der damit verbundene Fokus auf (auch, keines falls nur) die „Innerlichkeit“ die protestantische Theologie des gesamten 19. Jahrhunderts und reicht, wie angedeutet, noch sehr viel weiter zurück.

aber auch die entstehende „Kunstreligion", später der Sozialismus und gegen Ende des Jahrhunderts die sich als „Weltanschauung" gebende „Wissenschaftsreligion"). „Religion" kann andererseits (und zugleich) als Wertefundament der neuen Staatlichkeit angepriesen sowie als fundamentaler Bestandteil der Persönlichkeitsbildung in der öffentlichen wie privaten Erziehung verstanden werden. Funktionale und substantielle Perspektiven überlappen einander fortwährend. „Religion" steht in besonderer Weise für *Integration* – und zwar für eine Integration auch in praktischer Hinsicht. Interessant ist „Religion" unter den Bedingungen der Geschichte nicht in erster Linie im Blick auf metaphysische Sachverhalte oder allein die fromme „Innerlichkeit", sondern insbesondere auch dort, wo sie sich in ihren vielfältigen Übergängen in Praxis zeigt. „Religion" steht dabei auch für eine spezifische Höher- oder Tieferbegründung von Moral, dies aber im Rahmen einer weitgefassten Anschauung der Geschichte, die diese als Flechtwerk menschlicher Interaktionen versteht. „Religion" ist ein zentrales Medium der Diskussion und Produktion von Deutungs- und Orientierungswissen.

Folglich muss auch der Wahrheits- und Geltungsanspruch der Theologie im Rahmen dieser Neu- und Weiterbestimmungen des Religionsbegriffs expliziert werden: Theologie muss sich als „Wissenschaft" neu etablieren. Damit sind Friktionen mit den sich voneinander lösenden bzw. neu etablierenden akademischen Disziplinen vorgezeichnet.[69] In dieser Spannung zwischen normativ-religiösem und wissenschaftlichem Anspruch nimmt die protestantische „Religions"-Theologie eine Sonderstellung unter den Universitätswissenschaften ein, die zumindest in diesem Zuschnitt einzigartig ist.[70] Zwar trifft die beschriebene Spannung auch auf andere der sich formierenden „Geisteswissenschaften" zu. Gleichwohl unterscheidet sich die Theologie etwa von der Philosophie deutlich dadurch, dass ihr Thema – „die Religion" – zugleich eine institutionelle Gestalt – die Kirche(n) und im Kaiserreich vermehrt auch die Vereine – besitzt, die von nicht unerheblichem politischen Gewicht ist.

---

[69] Vgl. jüngst und umfassend PURVIS, ZACHARY: Theology and the University in Nineteenth-Century Germany [Oxford Theology and Religion Monographs], Oxford 2016; ferner: ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013; WISCHMEYER, JOHANNES: Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870, Berlin 2008.

[70] Tatsächlich könnte die protestantische Theologie ihrerseits als „Wissenschaftsreligion" (Essbach) bestimmt werden; jedenfalls dort, wo sie selbst versucht, normatives Orientierungswissen zu generieren, das aus sich heraus und vom Kult der „Religion" losgelöst, als gewissermaßen heilsrelevant verstanden wird. Anders gesagt: Hörsaal und Kirche, Katheder und Kanzel sind funktionsanaloge Dimensionen der sich im modernen Protestantismus entwickelnden Wissenschafts- und Bildungskultur; und nicht von ungefähr bestehen seit dem 19. Jahrhundert deutliche Spannungen zwischen „Universitäts-" und „Kirchentheologie".

Neben die (theoretische) Konkurrenz zu den idealistischen Systemphilosophien und später dem Neukantianismus, den philologischen und historischen Disziplinen, dann aber auch den Naturwissenschaften (insbesondere dem Darwinismus) und der sich etablierenden empirischen Psychologie tritt daher eine Konkurrenz der *Praxis*, die die Geltung „religiöser" Wahrheit gegenüber konkurrierenden Deutungsangeboten – zunächst der Kunst, wiederum der Naturwissenschaften, vor allem aber vermehrt auch der humanistischen Bildungsfrömmigkeit und schließlich besonders des Sozialismus im Rahmen der explosiv wachsenden Arbeiterschicht – behaupten will und muss.

Solchen Formen der theologischen Thematisierung von „Religion" treten aber Entwürfe gegenüber, die ein konträres Programm verfolgen. Hier ist nicht nur die externe Religions- bzw. Christentumskritik zu nennen. Vielmehr wird die theologische Begeisterung für „Religion" das ganze Jahrhundert hindurch von solchen theologischen Positionen flankiert, die in der Wendung zur Religion eine unverhältnismäßige Anbiederung an den intellektuellen Zeitgeist sehen, gegen die an Bibel und Dogma orientierte Entwürfe in Stellung gebracht werden und den spezifisch christlichen Charakter von Glauben und Theologie betonen (vgl. etwa die so unterschiedlichen Entwürfe Schlatters und Hengstensbergs). Die gegen Ende des Jahrhunderts erstarkende innertheologische „Religions"-Kritik hat selbst Tradition. Sie allein als konservatives Festhalten am Hergebrachten zu deuten würde in den meisten Fällen den Umstand verkennen, dass häufig politisch und öffentlich äußerst aktive und weitläufig gebildete Theologen zu ihren Protagonisten zählen (vgl. etwa Franz Overbeck und wiederum Adolf Schlatter). Die Kritik einer programmatisch an „Religion" orientierten Theologie spiegelt vielmehr ihrerseits ein deutliches Bewusstsein für die mit der begrifflichen Extension und Transformation des Begriffs verbundenen Risiken. Solche zeigen sich vielleicht am deutlichsten dort, wo unter Berufung auf „Religion(en)" Kritik am Christentum geübt (Strauss) oder die Auflösung seiner institutionellen Gestalt empfohlen wird (Rothe, ähnlich auch Harnack). Gerade in solchen Theologien, die auf den Gedanken eines christlichen Staates als institutioneller Gestalt der christlichen Religion setzen, werden der wissenschafts- und politisch-religiöse Charakter protestantischer Theologien überdeutlich.

Ein kritisches Bewusstsein für die mit der Orientierung an „Religion" verbundenen Schwierigkeiten für die Theologie entsteht aber auch innerhalb solcher Strömungen, die einen bewusst affirmativen Umgang mit diesem Begriff pflegen. Angesichts der zunehmenden Differenzierung des Religionsbegriffs – und aufgrund des vermehrten Wissens über die (bzw. die Konstruktion einer) Pluralität von „Religion" gerade auch aufgrund der Ergebnisse der in Entstehung begriffenen empirischen Religionsforschung – entsteht ein deutliches Bewusstsein für die Problematik eines dergestalt weiten und zugleich zumeist (implizit) normativ am Christentum orientierten Religionsbegriffs. Ganz be-

sonders die (spätestens seit Strauss' „Leben Jesu") virulente Einsicht in die Historizität nicht allein der biblischen Texte, sondern auch der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Christentums wird durch erweiterte Kenntnisse „anderer" Religionen (wie sie etwa auch durch und für die missionarische Arbeit gesammelt und vermittelt wurden, vgl. etwa Harms) nur verstärkt. Waren den Großteil des Jahrhunderts hindurch religionshistorische Schematisierungen üblich, die geradezu selbstverständlich das Christentum als die „wahre", „reine" oder „höchste" – und damit als die ‚eigentliche' – Religion ansprechen konnten (vgl. etwa deutlich bei Langhans) so mehren sich gegen Ende des Jahrhunderts Stimmen, die auf die Eigenständigkeit und den Eigenwert der historischen Religionen verweisen (vgl. z. B. Troeltsch). Diese Entwicklung findet einen gewissen Höhepunkt im sogenannten „Bibel-Babel-Streit"[71] kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert. Diese hochgradig politische Debatte um die Frage nach der Herkunft der altisraelischen Religion sowie über den zivilisatorischen Wert der altisraelischen Kultur gegenüber der babylonischen illustriert nur zu deutlich das systematische Problem der Verquickung historischer und geltungstheoretischer Fragestellungen. Sie verweist aber auch auf ein für die deutsche Geschichte folgenreiches Problem: den christlich-theologischen Umgang mit dem, neben dem Katholizismus, eigentlich nächsten religiös-Anderen: dem Judentum.

Systematisch konnte diese Problemstellung höchst unterschiedlich bearbeitet werden. Zur Illustration sei ein Beispiel angeführt. Ernst Troeltsch forderte kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert die Unterscheidung von „historischer" und „dogmatischer" Methode auch für den Umgang mit der (eigenen) Religion ein.[72] Damit propagierte er die Abkehr von einer am Gegensatz von „Wesen" bzw. „Begriff" und historischem Realisat orientierten Religionsgeschichtsschreibung, die geradezu zwangsläufig das protestantische Christentum als vollumfängliche oder paradigmatische Realisierung von „Religion" interpretieren musste. Allein eine „relative Höchstgeltung" schrieb er dem Christentum für dessen spezifischen kulturellen Kontext zu.[73]

Geradezu diametral entgegengesetzt erschien die Position Adolf von Harnacks. In seiner an der Wende zum 20. Jahrhundert gehaltenen Vorlesung über „Das Wesen des Christentums" gewann er das „Wesen" der „Religion" ausge-

---

[71] Vgl. JOHANNING, KLAUS: Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie [Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 343], Frankfurt a. M. u. a. 1988; LIWAK, RÜDIGER: Bibel und Babel. Wider die theologische und religionsgeschichtliche Naivität, in: BThZ 15 (1998), S. 206–233; LEHMANN, REINHARD G.: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit [OBO 133], Fribourg 1994.

[72] TROELTSCH, ERNST: Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsatze „Ueber die Absolutheit des Christenthums" von Niebergall. [1900], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen ^{4}1981 [1913], S. 729–753.

[73] TROELTSCH, ERNST: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1902.

hend von der Geschichte des Christentums: „[W]as ist Christentum? [W]as ist es gewesen, was ist es geworden? Wir hoffen, daß aus der Beantwortung dieser Frage ungesucht auch ein Licht auf jene umfassendere fallen wird: was ist Religion und was soll sie uns sein?“[74] Die Begründung dafür ist nur scheinbar pragmatischer Natur, in Wahrheit selbstverständlich hochgradig normativ: „Haben wir es doch in ihr [sc. der Religion] schließlich nur mit der christlichen zu thun; die anderen bewegen uns im Tiefsten nicht mehr.“[75] Tatsächlich allerdings ist sich Harnack durchaus mit Troeltsch darin einig, einen solchen allgemeinen Religionsbegriff zu verabschieden, zu dem sich die unterschiedlichen historischen Religionen allein wie jeweils größtenteils defizitäre Realisate mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen verhielten. Jedoch zog er aus dieser Einsicht eine andere Konsequenz: Zwar müsse die Frage nach dem Wesen der Religion „lediglich im historischen Sinn“[76] beantwortet werden. „Wir wissen heute, daß Leben sich nicht durch Allgemeinbegriffe umspannen läßt, und daß es keinen Religionsbegriff giebt, zu welchem sich die wirklichen Religionen einfach wie die Spezies verhalten. Ja man kann sogar fragen: giebt es überhaupt einen gemeinsamen Begriff ‚Religion‘?“[77] Aus dieser Problematisierung folgte für Harnack aber die Konsequenz einer entwicklungsgeschichtlichen Konzeption, die auf der Überzeugung beruht, „daß es hier im Tiefsten etwas Gemeinsames giebt, was sich aus der Zerspaltung und der Dumpfheit im Laufe der Geschichte zur Einheit und Klarheit emporgerungen hat.“[78] Was „Religion“ überhaupt „sei“, könne nur anhand derjenigen Religion erkannt werden, die in ihrer Selbstbeschreibung als „Religion“ deren Begriff allererst umfassend geprägt habe. An anderer Stelle konnte Harnack ähnlich formulieren: „Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle“[79].

Aus der Einsicht, dass ein allgemeiner Religionsbegriff kaum ausreicht, um die historische Pluralität der Religionen zu erfassen, folgt für Harnack die Konsequenz, dass das Christentum bzw. das „Evangelium“ *„die Religion selbst ist.*“[80] Sowohl die spezifischen Inhalte (Gott als Vater in Korrelation zur Höchstschätzung der menschlichen Person) als auch deren Konsequenz (die

[74] HARNACK, ADOLF VON: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig ^{5}1902, S. 4.
[75] Ebd.
[76] Ebd.
[77] A. a. O., S. 6.
[78] Ebd.
[79] HARNACK, ADOLF VON: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte [1901], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Zwei Teile, Berlin/New York 1996, S. 797–824, S. 805.
[80] HARNACK, ADOLF VON: Wesen des Christentums, S. 41.

rigorose Einforderung sittlichen Verhaltens) deckten all jenes ab, was überhaupt als „Religion" gelten dürfe. Damit ist einerseits die Funktion der Religion (des Christentums) in der Öffentlichkeit beschrieben. Andererseits wird auch die Rolle der theologischen Fakultäten an den Universitäten aufgewertet, indem ihnen gewissermaßen die Alleinzuständigkeit für Fragen der „Religion" zugeschrieben wird.

Zur Wende zum 20. Jahrhundert ist der deutschsprachige protestantisch-theologische Religionsdiskurs in unterschiedlichsten Facetten und Variationen zwischen diesen (einander ansonsten in vielen Hinsichten nahestehenden) Positionen aufgespannt. Gemeinsam ist ihnen jedoch zumeist ein eminent kritisches (wenngleich auch hierin wieder sehr differenziertes) Bewusstsein für die mit der theologischen Selbstbeschreibung als „Religion" gegebenen Problemstellungen. Thema und Begriff „Religion" verbinden unterschiedlichste Denk- und Vorgehensweisen innerhalb der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts in affirmativer wie kritischer Hinsicht. Sie markieren, das ist die hier verfolgte Rekonstruktionsthese, die Innovations- und Transformationsdynamik des protestantischen Christentums und seiner Reflexionstheorie im Rahmen gesellschaftlicher und politischer Modernisierung, kultureller Diversifizierung, religiöser Individualisierung und Pluralisierung und zunehmender „Dechristianisierung", zwischen Universität, öffentlicher Debattenlandschaft und religiösen Institutionen. Dass es sich bei der so rekonstruierbaren „Religion" um ein im eminenten Sinn „bürgerliches" Phänomen handelt, grenzt die extensionale wie intensionale Breite und Tiefe ein, schmälert aber nicht die Aussagekraft dieser Studie(n) insgesamt: „Religions"-Debatten sind in erster Linie Bestandteil intellektueller Deutungsdiskurse. Zwar gehören sie selber zum gedeuteten Phänomenbereich; sie sind aber als deutungssprachliche Auseinandersetzungen kaum anders denn als solche zu haben. Begrifflich rekonstruierte „Religion" ist (jedenfalls für den Kontext des Forschungsbereichs) immer schon die „Religion" der Bürger.[81]

Nicht zuletzt aus diesem Grund ist eine gründliche Rekonstruktion der vielfältigen Differenzierungen und Transformationen, die das semantische Feld um „Religion" in diesem Zeitraum erfährt, ein Desiderat auch der protestantischen Theologie. Denn sie betrifft nur auf der einen Seite die historische Selbstaufklärung, die die Geschichtsschreibung des eigenen Faches für dessen

[81] Der hier gewählte Zugriff macht politisch unspezifischen aber historisch-rekonstruktiven Gebrauch vom Begriff des „Bürgers" und seiner Derivate. Die Anlehnung an ähnlich lautende Titel (vgl. HÖLSCHER, LUCIAN: Die Religion des Bürgers; KLEGER, HEINZ/MÜLLER, ALOIS (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika, Münster 2004, u. ä.) ist beabsichtig, beinhaltet aber nicht in jedem Fall auch inhatlich-konzeptionelle Übereinstimmung. Intendiert ist im hier vorliegenden Zusammenhang die aufgrund des gewählten Quellenmaterials zumeist vorauszusetzende Beheimatung von „Religion" in gebildeten, meist städtischen Milieus der Mittelschicht.

Gegenwartsorientierung leisten kann. Auf der anderen Seite leistet sie Erhebliches für die begriffshistorische Erforschung von „Religion" und zeigt zugleich die enge Verwobenheit des protestantisch-theologischen Religionsdiskurses mit den gesellschaftlich-politischen Transformationsprozessen und den sie begleitenden öffentlichen und akademischen Debatten. Die Aufarbeitung der vielfältigen Um- und Neubestimmungen dieses Grundbegriffs europäischer Kultur ist zugleich eine Konsequenz wie ein Desiderat der jüngeren Entwicklungen der protestantischen Theologiegeschichtsschreibung des Forschungszeitraums. Um diese einzuordnen, sei ein kurzer forschungsgeschichtlicher Abriss gegeben[82] – anhand dessen auch methodische und systematische Problemstellungen der folgenden Untersuchungen deutlicher werden sollten.

3. „Religion" in der Theologiegeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts

Theologiegeschichtsschreibung als eigenständiger Teilbereich der Theologie wird in erster Linie von Vertreterinnen und Vertretern der Systematischen Theologen betrieben.[83] Die mittlerweile klassisch gewordene Theologiegeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, wie sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg betrieben wurde, kennt, schematisch gesagt, zwei Paradigmen, die ihrerseits für zwei sehr unterschiedliche Typen von Theologie stehen. Auf der einen Seite findet sich eine „theologische" Theologiegeschichtsschreibung, der die „Anteilnahme" an ihren historischen Gegenständen, deren Kritik und Bewertung das vorrangige Interesse ist. Dabei meint „theologisch" eine spezifische, aus dogmatischen Überlegungen gespeiste Herangehensweise, die paradigmatisch in Karl Barths „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert"[84] durchgeführt wurde. Es ist eine Form der „am kirchlichen Dogma orientierten Geschichtsbetrachtung"[85], die allerdings kaum einfach voraufklärerisch genannt werden könnte, sondern einen Versuch darstellt, die Ambivalenzen der mit der historisch-kritischen Geschichtswissenschaft bzw. dem Historismus aufgeworfenen Geltungsfragen durch die

[82] Für einen ausführlichen Überblick über jüngere Forschungsergebnisse vgl. DIERKEN, JÖRG: Zur Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in: ThR 66 (2001), S. 194–239 (I); S. 263–287 (II); S. 373–407 (III).

[83] WAGNER, FALK: Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: ThR 53 (1998), S. 113–200. Im Folgenden werden nur ansatzweise die größeren Überblicksdarstellungen thematisiert. Zur Entstehung, Entwicklung und systematischen Einschätzung vgl. MURRMANN-KAHL, MICHAEL: Art. Theologiegeschichte/Theologiegeschichtsschreibung, in: TRE, Bd. 33, Berlin/New York 2002, S. 344–349.

[84] BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon/Zürich 1947.

[85] A. a. O., S. 40.

Aufstellung eines neuen, differenzbewussten kritischen Paradigmas der Geschichte zu überwinden. Auf der anderen Seite steht eine Form des Zugriffs, die theologische Konzepte und Entwicklungen in den größeren Zusammenhang europäischer Denkbewegungen einzeichnet und im Gespräch mit diesen historisch kontextualisiert. Repräsentiert wird dieser Typus der Theologiegeschichtsschreibung (der selbstverständlich ebenfalls ein spezifisches ‚theologisches' Interesse mit sich bringt) durch Emanuel Hirschs imposante „Geschichte der neuern evangelischen Theologie"[86].

3.1 Karl Barth

Karl Barths Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts ist von einer fundamentaltheologischen Grundentscheidung geprägt, die für seine denkerische Entwicklung insgesamt kennzeichnend ist: der „Abschaffung des Zuschauers"[87]. Damit ist, auf der einen Seite, gemeint, dass eine spezifische, deskriptiv-analytische Dimension innerhalb der theologischen Argumentation selbst eingezogen wird. Theologiegeschichte ist dann keine historische Selbstaufklärung sondern vielmehr ‚Vergleichzeitigung' der geschichtlichen Gegenstände. Innerhalb des Arguments läuft keine zweite Ebene der Selbstbeobachtung mit, sei sie eher begrifflich-analytischer oder eher historischer Natur. Damit ist, auf der anderen Seite, angezeigt, dass Theologiegeschichte für Barth nicht ohne „theologische Anteilnahme"[88], d. h. vor dem Hintergrund dogmatischer Vorentscheidungen, geschrieben werden kann. Diese Herangehensweise ist letztlich dem Fakt geschuldet, dass Barth, auch wenn dies ausdrücklich nicht seiner Intention entsprach, die Entwicklung der Theologiegeschichte dergestalt nachzeichnet, dass sie „am Ende des langen Irrweges von Schleiermacher über Ritschl zu Troeltsch, Seeberg und Holl endlich und zuletzt bei der sogenannten Dialektischen Theologie als der längst erwarteten und geahnten, aber immer wieder verfehlten Rettung aus aller Not"[89] anlangt. Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts ist hier tatsächlich über weite Strecken Verfallsgeschichte. Dadurch, dass dieser (in jeder historischen Darstellung unvermeidbare) Konstruktionscharakter nicht wiederum als solcher erkennbar sein soll, entsteht am Ende eine deutlich dogmatisch-positionelle Rekonstruktion: Aufbauend auf die Wende zum „anthropozentrische[n] Weltbild" und die Erstarkung des

---

[86] HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 5 Bde., Gütersloh 1949–1954.

[87] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000, S. 395.

[88] BARTH, KARL: Protestantische Theologie, S. 1.

[89] A. a. O., S. 8.

„absolutistischen Menschen“[90] im 18. Jahrhundert folgt die „Einbeziehung Gottes in den Umkreis des souveränen menschlichen Selbstbewußtseins“[91] als typische Wendung des 19. Jhs. Damit ist implizit das mit dem Religionsbegriff markierte Paradigma angedeutet, allerdings in spezifisch dogmatisch-theologischer Perspektive.

Die Transformation und Differenzierung der sich modernisierenden Gesellschaft wird von Barth als direkte Konsequenz der zunehmenden Autonomisierung humaner Subjektivität gewertet. Indem die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts so in gewisser Weise zu einer Meistererzählung der zunehmenden Subjektivierung der Theologie wird, benennt Barth allerdings auch ihr Thema bemerkenswert klar: Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts kreist um „Religion“. Ungeachtet aller ‚theologischen‘ Kritik dieses Themas ist Barths Analyse seines Gegenstands in dieser Hinsicht sehr treffend. Dadurch wird das 19. Jahrhundert für ihn insgesamt zum Jahrhundert desjenigen Autors, der mit der breitenwirksamen Formulierung dieses Themas der Theologie stets in Verbindung gebracht wird: Theologisch gesehen ist das 19. Jahrhundert das Jahrhundert Schleiermachers[92] – und es ist im wahrsten Sinne des Wortes ein „langes“ 19. Jahrhundert, das sich, wie Barth in seiner Vorlesung 1930/1931 sagen konnte, bis in seine unmittelbare Gegenwart hinzog: „Kein Mensch kann heute sagen, ob wir ihn wirklich schon überwunden haben, oder ob wir nicht bei allem nun allerdings laut und grundsätzlich gewordenen Protest gegen ihn noch immer im Tiefsten Kinder seines Jahrhunderts sind.“[93] „Religion“ ist „der eigentliche Gegenstand dieser Theologie“ – und „Religion“ versteht Barth an dieser Stelle (‚mit‘ Schleiermacher) als „Lebenserhöhung im umfassendsten Sinn, Erhöhung, Entfaltung, Verklärung, Veredlung des individuellen und sozialen Menschenlebens.“[94] Die große Weite dieses Religionsbegriffs ist damit in gewisser Weise bereits durch dessen theologische Verwendung im Verlauf des 19. Jahrhunderts präjudiziert: Der Religionsbegriff partizipiert in sehr umfassender Weise am Begriff der Kultur, „Religion“ ist in vielfältiger Weise verwoben in unterschiedlichste Formen (kommunikativer) menschlicher Praxis.

3.2 Emanuel Hirsch

Emanuel Hirschs „Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens“ beschränkt sich in ihrer Darstellung auf den Zeitraum von ca. 1648–1870 (vgl. I,

[90] Vgl. a. a. O., S. 19–36.
[91] A. a. O., S. 64.
[92] Vgl. a. a. O., S. 379 ff.
[93] A. a. O., S. 380.
[94] A. a. O., S. 387 f.

S. XI[95]). Leitend ist für Hirschs Rekonstruktion der Gedanke, dass das postreformatorische theologische Denken sich in den „Umformungsprozessen" des „neuzeitlichen Wahrheitsbewusstseins" nahezu zwangsläufig transformiert, ja dass es geradezu das Wesen protestantischer Theologie ausmacht, sich aus traditionellen Bindungen zu lösen und in Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft und anderen intellektuellen Strömungen weiterzuentwickeln. Darin besteht die intrinsische Verbindung von Protestantismus und Moderne.[96]

Die systematischen Prämissen der Rekonstruktion sind hier, insbesondere in Bezug auf die Bewertung der Entwicklung der „modernen" Theologie, denen Barths geradezu entgegengesetzt. Davon ist selbstverständlich auch die Methodik betroffen. Allerdings hindert dies Hirsch nicht daran, seinerseits eine Verlaufsvorstellung in die theologische Entwicklung einzuzeichnen. Wenn Hirsch etwa fortwährend auf „*Neues*" (I, S. 160) in der europäischen Geschichte verweist,[97] dann ist damit selbstverständlich eine Vorstellung davon verbunden, durch welche Impulse ‚Entwicklung' katalysiert wird. Bleibend wichtig ist hingegen, dass Hirsch Theologiegeschichte in einem umfassenden Sinn vor dem Hintergrund einer Deutung der Moderne entfaltet, deren Elemente er gezielt benennt: Individualität, Pluralität, Skepsis etc.

Bezeichnend für diese Vorgehensweise ist Hirschs Umgang mit Schleiermacher. Schleiermacher steht im Kontext und auf Augenhöhe mit denjenigen Gestalten, die den end- bzw. nachaufklärerischen „schöpferischen Durchbruch im deutschen Geistesleben" verantworten, als den Hirsch den Übergang von der Aufklärung in Romantik und Idealismus versteht, einen „Durchbruch durch die Nüchternheit der auf vorsichtige, praktische Reform gerichteten deutschen Aufklärung" (IV, S. 207).

Der Verstandesaufklärung tritt eine auch Gefühl und Empfindung ergreifende Erhebung des Sinns adelnd zur Seite, ohne daß deshalb die Richtung des Zeitalters auf neue, von Vorurteilen freie, in sich selbst gebildete Menschlichkeit in Frage gestellt wäre. (IV, S. 207 f.)

---

[95] Stellenangaben im Haupttext beziehen sich im Folgenden auf die jeweiligen Bände von Hirschs „Geschichte der neuern evangelischen Theologie".

[96] Ulrich Köpf hat sehr strukturiert die systematischen Prämissen der Theologiegeschichtsschreibung Hirschs herausgearbeitet, vgl. KÖPF, ULRICH: Die Theologiegeschichte der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs, in: Joachim Ringleben (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewusstsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Tübingen 1991, S. 63–97. Erstaunlicherweise findet Hirschs monumentale „Geschichte" im Rahmen der großangelegten Darstellung der Theologiegeschichte der jüngeren und jüngsten Zeit von Eckhard Lessing keine Erwähnung. Zwar geht Lessing auf Hirsch als Systematiker und Exeget (a. a. O., S. 233–236) ein, thematisiert ihn aber nicht als Theologiehistoriker, da „dessen Erörterungen […] immer im Hinblick auf die Grundprobleme der geistesgeschichtlichen Entwicklung überhaupt erfolgen und insoweit in den Rahmen der systematischen Theologie gehören" (LESSING, ECKHARD: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2: 1918–1945, Göttingen 2004, S. 273).

[97] Vgl. dazu KÖPF, ULRICH: Theologiegeschichte, S. 68–72.

Für Hirsch ist diese Kontextualisierung Schleiermachers insbesondere im Rahmen der denkerischen bzw. geistigen Bewegung der Spätaufklärung und Frühromantik selbstverständlich. Es geht ohnedies besonders um ‚geistige' Auseinandersetzungen, die für Hirsch der eigentliche treibende Faktor in der Geschichte des Denkens sind. In seiner Bemühung, „durch Neugestaltung der philosophischen und theologischen Einsicht ein harmonisches Verhältnis zwischen Freiheit des Geistes und Erhebung des Herzens in Christus zu Gott zu begründen", sei Schleiermacher „der Lehrmeister" geworden, „bei dem alle deutschen evangelischen Theologen des 19. Jahrhunderts wohl oder übel in die Schule gehen und sehr oft etwas lernen mußten, das sie nicht wollten." (IV, S. 496 f.). Zwar steht Schleiermacher inmitten der „ganze[n] überschwenglichen Fülle des durch Poesie, bildende Kunst, Geschichte, Wissenschaft, Geselligkeit und politische Schwärmerei nach allen Seiten entfalteten Zeitstrebens" (IV, S. 500) – dennoch wird für ihn „der Begriff der menschlichen *Individualität*" zum „eigentliche[n] Mittelpunkt des menschlichen Daseins" (IV, S. 501). Gerade in dieser Spannung zwischen gesellschaftlicher Differenzierung und Individualitätsbewusstsein habe Schleiermacher die theologische Fassung der modernen christlichen Religion in sehr spezifischer Weise geprägt. Sie findet ihren für Schleiermachers Blick auf die gesellschaftliche Differenzierung charakteristischen Ausdruck in den ab 1805 ausgearbeiteten Entwürfen zur philosophischen Sittenlehre. (vgl. v. a. IV, S. 552–555).

Es ist bezeichnend, dass Hirsch diese Konzeption der Religion bzw. der Theologie als Ganzer als ‚deutschen Sonderweg' einordnet. „Nur in Deutschland, genauer: im damaligen Deutschland, ist ein Theologe wie er möglich gewesen" (IV, S. 575).

> Der Idealismus [zu dem Hirsch letztlich auch Schleiermacher zählt] ist also aus der so in keinem andern europäischen Volk gegeben gewesenen geistigen Lage des deutschen Protestantismus um die Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert entstanden und stellt den eigentümlichen Beitrag des deutsch-protestantischen Geistes zur neueren Kultur- und Geistesgeschichte dar. Es ist der groß angelegte Versuch deutscher Denker, dem Radikalismus der westlichen Aufklärung gegenüber ein geist- und seelenhaftes, dem religiösen Glauben geöffnetes Verständnis des menschlichen Lebens zurück zu gewinnen. (IV, S. 581)

So sehr Hirsch Recht darin hat, die historische Kontextualität als wesentlich mitbestimmend für die Denkmöglichkeiten eines Menschen herauszustellen, so seltsam mutet aus der historischen Distanz der substantialistische Gedanke an, dass jene Umstände nicht mehr oder minder kontingenter Natur sind, sondern aus den „Möglichkeiten und Anlagen" eines „Volkes" (vgl. IV, S. 580) resultieren. Zwar ist hier nicht der Ort, Hirschs theologische Gesamtkonzeption in ihren bekannten politisch-ethischen Konsequenzen zu bewer-

ten.[98] Festzuhalten ist vielmehr die in vielen Hinsichten große Modernität seines historisch-kontextuellen Zugriffs, der in manchen anderen Aspekten vielleicht stärkerer methodischer Absicherung bedurft hätte. Hirsch sah in der mit dem Namen Schleiermacher und der (freilich schon viel früher begonnenen) Hinwendung der Theologie zur „Religion" verbundenen Entwicklung die

> unerbittliche[] geschichtliche[] Tatsache, daß auf dem Boden des neueren Geistes und der neueren Wissenschaft der Idealismus die einzige christlichem Glauben noch geöffnete Gestalt des Denkens geworden war, daß gegen eine theologische Reform im Sinne Schleiermachers ankämpfen nichts andres hieß als der vom Positivismus her drohenden Entchristlichung Europas in die Hände arbeiten. (IV, S. 582)

Ob man, mit Barth, diese spezifische Form der „Modernität" der Theologie ablehnen – oder, mit Hirsch, nur in ihr noch Entwicklungsmöglichkeiten des Christentums sehen mag, spielt für die Feststellung keine Rolle, dass beide Denker in der Einschätzung übereinstimmen, dass „Religion" *das* Thema der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts darstellt und dass Schleiermacher derjenige Autor ist, der dieses Thema in der maßgeblichen Form formuliert hat.

Spätere, in jüngerer Zeit erschienene Theologiegeschichten, die den Protestantismus im 19. Jahrhundert berücksichtigen, sind methodisch von sehr unterschiedlichen Prämissen geleitet. Bis in die jüngste Zeit mag allerdings auf das Diktum Falk Wagners von Ende der 1980er Jahre verwiesen werden, dass „die Theologiegeschichte den sicheren Gang einer Wissenschaft noch kaum angetreten hat."[99] Jedenfalls aus der Perspektive heutiger historischer Forschung werden die kontextuellen Umstände und Problemlagen (seien sie ideenhistorischer oder auch sozio-politischer Natur) und die daraus resultierenden methodischen Möglichkeiten und Herausforderungen der jeweils behandelten Theologien in den meisten Fällen wenig berücksichtigt. An die Stelle einer solchen Kontextualisierung treten entweder die reine Addition oder andere Gliederungskriterien wie etwa spezifische „Herausforderungen", die ihrerseits aus dogmatischen Forderungen oder Anliegen hergeleitet werden.[100]

[98] Dass diese nicht unwesentlich mit Hirschs Vorstellung von „Geschichte" (und damit ggfs. auch der Theologiegeschichte) zusammenhängen, liegt auf der Hand. Andererseits konnten jüngere Denker, die sich ebenfalls (im weiteren Sinne) dem Umformungsparadigma verpflichtet wissen in ethischer Hinsicht ganz gegenläufige Konsequenzen ziehen.

[99] WAGNER, FALK: Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, S. 183.

[100] Ein gutes Beispiel für diese auch in anderen Darstellungen anzutreffende Tendenz ist MILDENBERGER, FRIEDRICH: Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert [Theologische Wissenschaft 10], Stuttgart 1981, die nach theologisch-anthropologischen Kriterien zunächst spezifische Problemlagen konstruiert, deren ‚Lösung' durch unterschiedliche Theologien sie dann beobachtet und aus der Perspektive der eigenen (an der „Barmer" Theologie orientierten) Position bewertet. Zukunftsweisend ist allerdings Mildenbergers ausführliche Berücksichtigung des theologischen Zeitschriftenwesens (a. a. O.,

Daher scheint auch hier zunächst zu gelten, dass vorderhand nur drei „grundsätzlichen Möglichkeiten“[101] bestehen, Theologiegeschichte darzustellen: im Rahmen einer Verlaufskonstruktion, die entweder (1) Dekadenz oder (2) Fortschritt zu ihrem Leitmotiv hat, oder (3) als reine Addition.

3.3 Wolfhart Pannenberg

Wolfhart Pannenbergs „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich“[102] rekonstruiert die Theologiegeschichte des 19. (und zum Teil 20. Jahrhunderts) ausgehen von einer Diagnose der „neuzeitlichen Problemlage der christlichen Theologie“ (S. 15[103]), die, vor dem Hintergrund der modernen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme und der Partikularisierung der Religion, zunächst von „Schleiermachers Neubegründung der Theologie als Theorie der Subjektivität“ (vgl. S. 46–76) geprägt sei. Damit ist allerdings ein Programm angezeigt, das konsequent als Folge, nicht aber als Lösung der mit der Moderne aufgekommenen „Problemlage“ verstanden wird. Vielmehr zeichnet Pannenberg seine „Problemgeschichte“ als Entwicklung von der mit „Religion“ verbundenen Thematik humaner Subjektivität hin zu einer (affirmierten) Erneuerung der Gotteslehre in der Dialektischen Theologie. Dabei verfolgt er zwei unterschiedliche Entwicklungslinien, die von verschiedenen ‚Gegenständen‘ ausgehen: 1. Subjektivität (Kap. 1) – Radikalisierung des Subjektivitätsprinzips und dessen Umschlag in Autorität (Kap. 2) – Ritschl und seine erweckungstheologische Umbiegung bei Herrmann (Kap. 3); 2. theozentrische Wendung und Dialektische Theologie (Kap. 4) – Erneuerung der Gotteslehre in der spekulativen Theologie und deren Auflösung (Kap. 5). Subjektivitätsorientierte „erweckliche“ Theologie wie Dialektische Theologie bilden dabei die Pole, zwischen denen Pannenberg seine eigene Position entfalten wird.

Dieses Schema erlaubt es, die theologiegeschichtliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts als Wiedergewinnung des ‚eigentlichen‘ Themas der „Religion“ zu verstehen, deren Rolle Pannenberg funktional vor allem in der Gewährleistung der Einheit des gesellschaftlichen Zusammenhangs sieht: „Wir haben es hier [sc. in der Moderne] mit einer Verselbständigung und Wuche-

---

S. 239–252 sowie das Faltblatt im Anhang), die auf die Diversität theologischer Netzwerke aufmerksam macht und die z. T. öffentlichkeitswirksame Publikationstätigkeit berücksichtigt, wenngleich es hier wiederum bei einer additiven Darstellung bleibt.

[101] Vgl. Köpf, Ulrich: Theologiegeschichte, S. 72 f.

[102] Pannenberg, Wolfhart: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997.

[103] Stellenangaben im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf Pannenbergs „Problemgeschichte“.

rung von Teilprozessen zu tun, die ihren positiven Sinn nur durch Einbindung in das Ganze eines kulturellen und gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs haben können. Für die Einheit dieses Lebenszusammenhangs ist in allen Kulturen bisher die Religion zuständig gewesen." (S. 31) Für die Wiedergewinnung dieser Funktion sei allerdings eine Theologie vonnöten, die sich an einer (im Anschluss an Hegel und die Dialektische Theologie gewonnenen) trinitätslogischen Auslegung des Gottesgedankens orientiert und damit Gott als ‚eigentliches' Subjekt menschlicher ‚Religion' zu denken erlaube. Dass diese Position ihrerseits selbst mit einem biblischen Realismus einhergeht und zentrale Anliegen aus Erweckung und dialektischer Theologie zu verbinden sucht, lässt Pannenbergs eigene Theologie zum Kulminationspunkt der theologiegeschichtlichen Entwicklung werden.

3.4 Jan Rohls und Claude Welch

Die ausführlichste und in ihrem Detailreichtum beeindruckende Darstellung der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert stammt aus der Feder von Jan Rohls. Seine zweibändige „Protestantische Theologie der Neuzeit"[104] steht für eine durch politik- und kulturhistorische Elemente angereicherte ideengeschichtliche Rekonstruktion. Zudem zeichnet sie sich gegenüber vergleichbaren Entwürfen durch ihre intensive Berücksichtigung des europäischen Kontextes der deutschsprachigen Theologie aus.[105] Dabei wird etwa deutlich, dass, während in der ersten Jahrhunderthälfte (und bereits früher) protestantische Theologie weitgehend als deutsches Exportprodukt gelten konnte, diese ihre exponierte Stellung in der Folgezeit zunehmend einbüßt:

> [J]e mehr man sich der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nähert, desto stärker wird der umgekehrte Einfluß der außerdeutschen auf die deutsche Theologie und Philosophie.[106]

Allerdings findet sich bei Rohls wiederum kein übergreifender systematischer Gesichtspunkt, der eine Bündelung der großen Fülle des Materials erlaubte.[107]

Ähnlich wie Rohls in der Betonung des europäischen Kontextes verfährt Claude Welch in seiner zweibändigen Geschichte des protestantischen Denkens im 19. Jahrhundert.[108] Welch weist auf die Interdependenz der deutsch-

---

[104] ROHLS, JAN: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.

[105] Vgl. a. a. O., S. XX.

[106] A. a. O., S. XXIII.

[107] Vgl. ähnlich auch MURRMANN-KAHL, MICHAEL: Art. Theologiegeschichte, S. 344–349.

[108] WELCH, CLAUDE: Protestant Thought in the Nineteenth Century, Bd. 1: 1799–1870, London/New Haven 1972; Bd. 2: 1870–1914, London/New Haven 1985.

sprachigen und der anglophonen Theologie in diesem Zeitraum hin und behandelt sowohl deutschsprachige als auch britische und amerikanische Autoren.[109] Zwar sei es

> true that in critical areas of theological, historical and biblical study, German scholarship shaped the issues, and theology elsewhere often followed along and reacted. There was much influence from Germany, but little influence on Germany from Britain or America (in sharp contrast, for example, to the earlier influence of the British deists).[110]

Gleichwohl gelte, dass es vielfältige Verflechtungen personaler und thematischer Natur gegeben habe, die nicht sinnvoll nur aus einer nationalen Perspektive verstanden werden könnten. Ähnlich wie Rohls betont Welch, dass insbesondere gegen Ende des Jahrhunderts „the intellectual traffic was by no means only one-way."[111]

Zwar geht Welch auch grundsätzlich auf politik-, sozial- und kulturhistorische Entwicklungen als selbstverständlichen Rahmen der theologischen Gedankenentwicklung ein. Innerhalb dessen identifiziert er zentrale theologische Problemstellungen, die ihrerseits eine Mischung aus wissenschaftstheoretischen, dogmatischen und kulturtheoretischen Gesichtspunkten darstellen: „(1) the question of the possibility of theology, (2) the question of the possibility of Christology; (3) the question of Christianity and culture."[112] Erstaunlicherweise fällt dabei die Thematik der „Religion" für Welch unter die erste der genannten Hinsichten. Das weist auf den deutlich dogmatischen Hintergrund seiner Problemkategorien hin (der Wissenschaftscharakter der Theologie dependiert vom Christentum als der *vera religio*).

Methodisch ist daher besonders der erst 1985 erschienene zweite Band der Darstellung Welchs interessant: Die Rekonstruktion löst sich sehr weitgehend von der noch an einigen Stellen durchschimmernden Orientierung an spezifischen Denkschulen des ersten Bandes und verfährt nun vollständig themen- bzw. problemorientiert. Dadurch gewinnt die Darstellung stellenweise den Charakter einer Wissenschafts- oder Diskursgeschichte protestantischer Theologie (vgl. etwa den Abschnitt zur Auseinandersetzung um Darwins Evolutionstheorie, II, S. 183–211). Allerdings tritt auch hier deutlich die dogmatische Perspektive der Argumentation zutage.

---

[109] Das war bis in die 1970er Jahre keinesfalls üblich, vielmehr wurde die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts auch von englischsprachigen Theologiehistorikern entweder gemeinhin mit der deutschen Theologie identifiziert oder aber in strikt nationaler Perspektive (unter Berücksichtigung des deutschen Einflusses) rekonstruiert.

[110] WELCH, CLAUDE: Protestant Thought, Bd. 1, S. 16.

[111] Vgl. WELCH, CLAUDE: Protestant Thought, Bd. 2, S. ix.

[112] A. a. O., S. 5.

3.5 Eckhart Lessing

Einen ähnlich dogmatisch orientierten Umgang mit „Religion“ weist Eckhart Lessings „Geschichte der evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart“ auf. Sie stellt den jüngsten Versuch einer umfassenden Gesamtdarstellung der neueren und neuesten protestantischen Theologiegeschichte im deutschsprachigen Bereich dar. Spezifisch für Lessings Zugriff ist die Verbindung eines problemorientierten Ansatzes mit der (traditionellen) Rekonstruktion von Denkabhängigkeiten („Schulen“). Besonderes Anliegen ist es ihm, die Theologiegeschichte nicht auf die systematischen Disziplinen zu beschränken, sondern die Entwicklung in umfassender enzyklopädischer Breite darzustellen. Auf die Analyse einer spezifischen Problemlage folgen daher die ideengeschichtliche Darstellung schulmäßiger Entwicklungen und sodann die Nachzeichnung der Konsequenzen jener beiden Aspekte im Rahmen der verschiedenen theologischen Disziplinen. Dieser Zugriff ist für die vorliegende Fragestellung deshalb sehr illustrativ, weil der problemorientierte Fokus es Lessing erlaubt, einen ausführlichen Abschnitt über „Religion als Problem der Theologie“[113] zu integrieren.

Andererseits wird gerade hier besonders deutlich, dass zwar die Verbindung problemgeschichtlicher und ideengeschichtlicher/schulgeschichtlicher Herangehensweise Einiges zur Systematisierung der Darstellung beiträgt, jedoch zwei wichtige Aspekte wenig berücksichtigt. Zu nennen ist hier zum einen die weitgehende Ausblendung sozial- und kulturhistorischer Aspekte, zum anderen die nahezu selbstverständliche Ausklammerung denkerischer Entwicklungen, die nicht im deutschsprachigen Bereich stattfanden. Dadurch wird auch „Religion“ im Wesentlichen zu einem theoretischen „Problem“ bzw. zu einer inhaltlichen Fragestellung und nicht selber zum Leitbegriff eines Zugriffs, der tatsächlich versuchte, die mit dem Religionsbegriff auch bezeichnete Dimension der diskursiven Praxis der Theologie in ihren vielfältigen Beziehungen zur gelebten institutionellen wie außerinstitutionellen Religion sowie zu anderen intellektuellen und/oder akademischen Religionsdiskursen abzubilden.

Nichtsdestotrotz liefert Lessing unter den bezeichneten Einschränkungen eine wertvolle und umfangreiche Aufarbeitung seines Gegenstandsbereichs, der allerdings zeitlich erst mit dem Kaiserreich einsetzt: Für die mit dem Religionsbegriff gegebene Problemstellung stehen bei Lessing zunächst insbesondere die Mitglieder der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule“ nebst deren ‚Vorläufern‘ (Bernhard Duhm, Paul de Lagarde [!]), die Lessing im weiteren Sinn als Fortführung der „freien Theologie“ wertet. Von besonderer Wichtigkeit seien hier die bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto vorgenommenen Un-

[113] Vgl. den gesamten Teil B in LESSING, ECKHARD: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 1: 1870–1918, Göttingen 2000, S. 277–484.

terscheidungen zwischen Religionsgeschichte, Religionsphilosophie und Religionspsychologie. Tatsächlich kommt mit der Psychologie, aber auch mit den soziologischen Erörterungen Troeltschs zur religiösen Vergemeinschaftung, ein neuer Aspekt zu der Fragestellung einer sich im weitesten Sinn auf *Schleiermacher* berufenden Strömung hinzu (S. 286–293), der die historische Positivität gelebter Religion fokussiert.

Neben die „Religionsgeschichtliche Schule“ treten in Lessings Kapitel die Vertreter der „modern-positiven“ Theologie im Gefolge Reinhold Seebergs zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die sich zwar thematisch ähnliche Fragen wie die Religionsgeschichtler stellen mochten, in Methode und Diktion jedoch nicht zu viele Gemeinsamkeiten mit diesen aufweisen. Die Differenz wird am deutlichsten greifbar in der Bestimmung des Referenzrahmens des mit „Religion“ Gemeinten. „[N]ur Gott und in die Sphäre Gottes Gehöriges [kann] Gegenstand der Religion sein.“[114] Schüler Seebergs wie Karl Beth (1872–1859) oder Karl Girgensohn (1875–1925) hatten durchaus religionsgeschichtliche Interessen, verbanden diese allerdings mit der modern-positiven Zusammenschau von religionsgeschichtlicher Entfaltung und göttlicher Offenbarung und setzten dabei zunehmend auf religionspsychologische Mittel, die zur Unterstützung der Behauptung der Vorrangstellung des Christentums auch im Rahmen der Moderne dienen sollten. Trotz des unterschiedlichen Umgangs mit der Religionsthematik bei den Religionsgeschichtlern und den Seeberg-Schülern gilt gleichwohl für beide: „Der Religionsbegriff wird nun der maßgebliche Grundbegriff. Die Bedeutung dieses Begriffes wird parteiübergreifend anerkannt.“[115] So entstehen sehr unterschiedliche Formen der Thematisierung von „Religion“, die ein besonderes Interesse an der Wahrheitsfähigkeit der ‚subjektiven‘ Religion in der Auseinandersetzung sowohl mit religionspsychologischen wie -phänomenologischen als auch mit naturwissenschaftlichen Fragestellungen vereint. Dabei bleiben erfahrungsorientierte Ansätze leitend, die sich allerdings zunehmend mit dem Auseinanderfallen der traditionellen religiösen Inhalte sowie sittlicher Normvorstellungen in der vom Bewusstsein eines Epochenbruchs und einer generellen Kulturkrise geprägten Zeit vor dem Ersten Weltkrieg auseinandersetzen müssen.[116] Auch Lessing nimmt, deutlicher noch als Pannenberg, das Anliegen erwecklich-‚realistischer‘ Ansätze auf, allerdings ohne den Umweg über eine differenzorientierte (‚dialektische‘) Fassung des Religionsbegriffs selbst.

Der Religionsbegriff ist allerdings, so Lessing, nicht allein prägend für die fundamentaltheologischen und systematischen Ansätze jener Zeit, sondern

---

[114] GRÜTZMACHER, RICHARD: Studien zur systematischen Theologie, Leipzig 1905, zitiert n. LESSING, ECKHARD: Geschichte, Bd. 1, S. 296.

[115] LESSING, ECKHARD: Geschichte, Bd. 1, S. 304.

[116] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft.

„bestimmt fast durchgängig die Arbeit in den [theologischen] Einzeldisziplinen“[117] – allerdings in den meisten Fällen weitgehend abgekoppelt von den grundlagentheoretischen Auseinandersetzungen. So setzen sich etwa die exegetischen Fächer verstärkt mit der Frage nach der Einzigartigkeit der christlichen Religion auseinander, die durch neue religionsgeschichtliche Daten und Erkenntnisse deutlich in Frage gestellt wird. Ob in diesen Disziplinen eine wesentliche Weiterentwicklung des Religionsbegriffs/der Religionsbegriffe stattgefunden hat, ist allerdings zunächst zu bezweifeln, wäre jedoch eine lohnende Forschungsfrage. Mehrheitlich geht es um eine Neubestimmung der christlichen Religion – nicht des Religionsbegriffs, wie sie etwa in Hermann Gunkels These, das „Urchristentum des Paulus und des Johannes [sei] eine synkretistische Religion“[118], zum Ausdruck kommt.

Die Berücksichtigung der Breite des Fächerkanons der protestantischen Theologie sowie die Herausstellung der Auseinandersetzungen um den Religionsbegriff als eines der zentralen Themen der deutschsprachigen protestantischen Theologie im Kaiserreich stellt hinsichtlich unseres Forschungsthemas den wesentlichen Mehrwert der Darstellung Lessings dar – gleichwohl lässt sie sowohl begriffliche Schärfe wie auch intensive sozialhistorische Einbettung vermissen. Für beides stehen die Namen zweier Autoren der jüngsten protestantischen Theologiegeschichtsschreibung.

3.6 Falk Wagner

Ähnlich wie Wolfhart Pannenberg beurteilt Falk Wagner die Situation des modernen Protestantismus und dessen „gegenwärtige Lage“[119] als krisenhaft. Das Problem der Theologie in der Moderne bestehe aber gerade nicht in der seit der Aufklärung praktizierten Unterscheidung von Theologie und Religion und der von Schleiermacher inaugurierten Wendung zur Religion und damit zur humanen Subjektivität, sondern in deren zu wenig konsequenter Durchführung. Die besonders prominent in der Dialektischen Theologie und ihren Schülergenerationen praktizierte „Religions“-Kritik – das „chronisch gewor-

[117] LESSING, ECKHARD: Geschichte Bd. 1, 329.

[118] GUNKEL, HERMANN: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen ^{2}1910, S. 88.

[119] Vgl. WAGNER, FALK: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995. Zur Einordnung Wagners vgl. die Beiträge in DANZ, CHRISTIAN/MURRMANN-KAHL, MICHAEL (Hg.): Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne [Dogmatik in der Moderne 13], Tübingen 2015, insbesondere ROHLS, JAN: Falk Wagner im Kontext der protestantischen Theologiegeschichte der Nachkriegszeit, in: Danz, Christian/Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne [Dogmatik in der Moderne 13], Tübingen 2015, S. 13–44.

dene[] theologische[] Krisenbewußtsein“[120] – habe vielmehr zu institutionellen wie theologischen Immunisierungsstrategien und damit zur theologieinternen Abblendung des gesellschaftlichen Orts und der öffentlichen Dimension christlicher Religion und Theologie geführt. Demgegenüber plädiert Wagner für eine „Wiedergewinnung des Religionsbegriffs in gleichsam prinzipientheologischer Funktion“[121]. Pate für dieses Vorhaben steht auf der einen Seite – wie auch im Hintergrund der Geschichtstheologie Pannenbergs – Hegel, und auf der anderen das „Umformungs“[122]-Programm Emanuel Hirschs. Wagners Programm ist ein „Plädoyer für eine Fortsetzung neuprotestantischer Umformungen“[123], das – unter anderem – im Medium des Religionsbegriffs expliziert wird. Nach seiner Interpretation der Religionsphilosophie Hegels wird in dessen ‚Aufhebung‘ des religiösen Inhalts in den (rationalen) Begriff ein substanzmetaphysischer Gottesbegriff als Thema der Religion abgelöst und kommt allein das menschliche Bewusstsein als deren Subjekt in Frage:

> Religion ist eine Angelegenheit des individuellen Selbstverhältnisses, das aufgrund seiner religiösen Bestimmtheit ein Gottesverhältnis oder ein Gottesbewußtsein einschließt. Genau in dieser auf die Kultur der Individuen zugeschnittenen Religion besteht der positive Sinn der von der neuprotestantischen Religionstheologie durchgeführten Umformung des Christentums.[124]

Diese gelte es zu erforschen, damit das Christentum, mit Hilfestellung der christlichen Theologie, zu einer „Religion der Moderne“[125] weiter fortgebildet werden könne. Eine solche modernitätsfähige „Religion“ würde die Gegenstände des religiösen Bewusstseins als Symbole individueller Selbstauslegungsvorgänge verständlich werden lassen und als das Thema der (modernen) „Religion“ die Realisierung individueller Freiheit im Kontext sozialer Anerkennungsverhältnisse durchsichtig machen.

Vor diesem Hintergrund gehört eine ausführliche systematisch-rekonstruktive Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff zum theologischen Programm Wagners.[126] Tatsächlich ist seine Rekonstruktion der Theologiegeschichte der Moderne (unter der Ägide des Religionsbegriffs) dem Duktus

[120] Wagner, Falk: Christentum und Moderne, in: ZThK 87 (1990), S. 124–144, S. 130.

[121] Vgl. Dierken, Jörg: Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, S. 201.

[122] Vgl. Wagner, Falk: Geht die Umformungskrise des deutschsprachig-modernen Protestantismus weiter?, in: ZNThG 2 (1995), S. 225–254.

[123] Wagner, Falk: Metamorphosen des neuzeitlichen Protestantismus, Tübingen 1999, S. 70.

[124] Wagner, Falk: Geht die Umformungskrise des deutschsprachig-modernen Protestantismus weiter?, S. 240.

[125] Wagner, Falk: Metamorphosen, S. 167.

[126] Vgl. Wagner, Falk: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh ²1991.

seines „religions“-theologischen Programms verpflichtet. Sie liest sich in gewissen Hinsichten wie eine Gegenerzählung zum (freilich später erschienenen, aber auf über Jahre gehaltenen Vorlesungen basierenden) Entwurf Wolfhart Pannenbergs.

Methodisch stellt Wagners Zugriff auf die Geschichte von „Religion“ im Rahmen der protestantischen Theologie eine Mischung aus begriffsgeschichtlicher und philosophischer Rekonstruktion sowie soziologisch bzw. sozialhistorisch informierter Kontextualisierung dar. Beginnend mit der Aufklärung und dem während dieser vollzogenen „Funktionswandel“[127] des Religionsbegriffs (hin zu dem Gedanken einer „natürlichen Religion“ sowie der Unterscheidung von öffentlicher und Privatreligion) verweist Wagner auf die modernitätsspezifische Dimension dieser Umstellung: „Die Unterscheidung von öffentlicher und Privatreligion ist ein Reflex der im Politischen sich ausbildenden Unterscheidung zwischen repräsentativer und bürgerlicher Öffentlichkeit, Politik und Moral, Staat und bürgerlicher Gesellschaft.“[128] Im 19. Jahrhundert werden in der Folge unterschiedliche Momente des Religionsbegriffs ‚entfaltet‘: In Romantik und Idealismus werden Selbständigkeit und Positivität der Religion thematisch.[129] Insbesondere Schleiermachers Hinwendung zur „positiven Religion“ bleibt für die folgende Entwicklung prägend – der Begriff und das Thema der „Religion“ müssen in Auseinandersetzung mit den geschichtlich gegebenen, individualisierten „Religionen“ diskutiert werden. Dass diese Individualisierung des „Religiösen“ wiederum in Beziehung zur Allgemeinheit der „Religion“ gesetzt und beide innerhalb einer Konzeption ihres Gegenstands vermittelt werden müssen, ist für Wagner das zentrale Thema der Religionsphilosophie Hegels: „Religion“ ist Darstellung absoluten Inhalts in der Form der Vorstellung, geschichtlich realisiert erst im Christentum, während die Philosophie denselben Inhalt in der Form des Begriffs thematisiert.[130] Das religiöse Bewusstsein muss sich an seinen Gegenstand entäußern, um sich selbst als Implikat von dessen Gegenständlichkeit zu verstehen. Damit ist eine Umkehr des Bewusstseins verbunden, die die Negation seiner Unmittelbarkeit bedeutet: eine Neubestimmung des religiösen Bewusstseins durch seinen Gegenstand,[131] welcher erst im Medium des Begriffs vollumfänglich expliziert wird – ein Vorgang, den Wagner (programmatisch) wiederum als Moment des genuin religiösen Bewusstseins zu plausibilisieren sucht.

Grundsätzlich strukturieren nach Wagner die von Schleiermacher und die von Hegel ausgehende Linie religionstheoretischer Begriffsbildung die Wei-

---

[127] WAGNER, FALK: Was ist Religion?, S. 15.
[128] A. a. O., S. 51.
[129] Vgl. a. a. O., S. 55 ff.
[130] Vgl. a. a. O., S. 76.
[131] Vgl. a. a. O., S. 78.

sen, wie im 19. und frühen 20. Jahrhundert (theologisch und philosophisch) von „Religion“ gesprochen werden kann:

> Religion wird *einerseits* dadurch definiert, daß, indem der Ausgang beim religiösen Bewußtsein festgehalten wird, dessen Beziehung auf seinen Grund dargestellt wird. Daß der Grund dabei der jeweiligen Vorstellungsweise des religiösen Bewußtseins vielfältige Bestimmtheiten annehmen kann, ist nicht Grund genug, um jeder Vorstellungsart einen eigenen Begriff zuzuordnen. Denn in welcher Weise auch immer das religiöse Bewußtsein das Objekt der Religion vorstellt, in jedem Fall gedenkt es in der Beziehung auf dieses Objekt seines Grundes innezuwerden. Ein anderer Begriff der Religion wird erst dann inauguriert, wenn Religion *andererseits* so definiert wird, daß sie ihr Prius nicht im religiösen Bewußtsein, sondern in dem an sich selbst gedachten Inhalt der Religion hat. Mit diesem Inhalt wird zwar auch der Grund des religiösen Bewußtseins intendiert, jedoch so, daß er als grundloser Grund die Umkehr des unmittelbar vom religiösen Bewußtsein ausgehenden Religionsbegriffs zur Folge hat. Nicht das religiöse Bewußtsein schließt dann den durch es bedingten Grund ein, sondern der grundlose Grund impliziert das Fundiertsein des sich dadurch selbst erfassenden religiösen Bewußtseins.[132]

In dieser differenzorientierten Fassung des Religionsbegriffs wird die implizite Nähe Wagners zu Pannenberg, aber auch zu spezifischen Anliegen der Dialektischen Theologie sichtbar. Die Affinität des „religiösen Bewusstseins“ zu einer (spekulativen) Form des „Denkens“ hingegen, lässt in Wagners Perspektive die Theologiegeschichte auf eine neue Form spekulativer Theologie zulaufen.

Beide Hinsichten, die Beziehung des „religiösen Bewusstseins“ auf seinen „Grund“ wie zugleich die denkerische Einholung des Bestimmtseins durch ebendiesen, müssen, so Wagner, theologisch dergestalt diskutiert werden, dass sie die seit der Aufklärung eintretenden sozio-strukturellen Veränderungen integrieren können, insbesondere die mit der funktionalen Differenzierung einhergehende Privatisierung und Individualisierung der Religion sowie die „Säkularisierung“ der innergesellschaftlichen Umwelt der Religion. Die gesamtgesellschaftliche Durchsetzung der Autonomie der Religion[133] erzeugt allererst jenen Problemdruck, von dem die innerprotestantischen Religionsdebatten zehren.

Es ist deutlich, dass diese an großen Linien orientierte Darstellung neben begriffshistorischen (bzw. -logischen) Feinanalysen in erster Linie systematisch-rekonstruktiven Interessen folgt, die auf Kritik- und Anschlussfähigkeit in Gegenwartsdebatten zielen. Trotz der scharfsinnigen und detaillierten Analyse in Auseinandersetzung mit anderen Disziplinen (insbesondere der Philosophie und der Soziologie, aber auch der Psychologie) bleiben allerdings Fra-

[132] A. a. O., S. 166 f.
[133] Vgl. a. a. O., S. 238 f.

gen für die Theologiegeschichtsschreibung offen – insbesondere dann, wenn der Anschluss an andere (historisch arbeitende) Disziplinen gesucht werden soll. Historische Hintergründe eingehender auszuleuchten und die faktische Vielfalt und Ambivalenz der Begriffsverwendung nicht von vornherein auf Momente eines dergestalt programmatischen Religionsbegriffs zu reduzieren, ist demnach ein Anliegen, dessen Einlösung möglicherweise die Wendung, die der Umgang mit dem Religionsbegriff in der deutschsprachigen protestantischen Theologie im frühen 20. Jahrhundert hat erfahren können, deutlicher erklärbar macht. Dies ist auch deshalb notwendig, weil die Aufarbeitung der Geschichte protestantischer „Religions"-Theologie nicht ihrerseits auf der einen Seite die eingangs schematisch skizzierten systematisch-theologischen Lagermentalitäten reproduzieren – und auf der anderen Seite die Widerständigkeit historischer gelebter „Religion" nicht theologisch ‚aufheben' soll.

3.7 Friedrich Wilhelm Graf

Entscheidende und wichtige Schritte in diese Richtung sind in jüngster Zeit insbesondere von Friedrich Wilhelm Graf unternommen worden. In zahlreichen Publikationen zur Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat er für eine sozialgeschichtlich informierte Herangehensweise plädiert und damit entscheidend auf die Verflechtung protestantisch-theologischer Debatten in die öffentliche (insbesondere politische) intellektuelle Diskurslandschaft – sowie die Beteiligung unabhängiger Intellektueller an den Religionsdebatten ihrer Zeiten aufmerksam gemacht.[134] Besonders einschlägig sind in dieser Hinsicht (und für unseren Forschungszeitraum) die von ihm edierten „Profile des neuzeitlichen Protestantismus"[135], deren erster Band 1990 erschien. Von der ursprünglich auf drei Teilbände angelegten Serie erschienen nur zwei. Bereits in diesen wurde allerdings das von der Reihe ausgehende Innovationspotential deutlich. In durch verschiedene Beteiligte erarbeiteten Personenprofilen wurden, unter Berücksichtigung „all jener sozialgeschichtlichen Fragestellungen, die die Wissenschaftsgeschichtsforschung außerhalb der Theologie prägen"[136], insbesondere auch die „soziale Bedeutung religiös-theologische[r] Vorstellungszusammenhänge als Medium für die Formulierung gesamtgesellschaftlicher Problemlagen in unterschiedlichen Kontexten"[137] her-

[134] Vgl. exemplarisch GRAF, FRIEDRICH WILHELM/MÜLLER-LUCKNER, ELISABETH (Hg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der Moderne [Schriften des Historischen Kollegs 66], München 2009; GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009.

[135] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 1.

[136] A. a. O., S. 11.

[137] A. a. O., S. 12.

vorgehoben. Besonderes Gewicht wurde auf die dadurch erkennbare „allgemeinpolitische Dimension“[138] theologischer Diskussionen gelegt.

Tatsächlich wird diese Einsicht hier allerdings (noch) nicht auf den Begriff der Religion selbst übertragen. Gerade dies ist aber notwendig, um den Reflex dieser Außenrelationen theologischer Diskurse im Medium eines Begriffs aufzuzeigen, dessen Deutung im 19. Jahrhundert zunehmend nicht mehr nur von Theologen betrieben wird. Zudem ist ein methodisch schärfer fokussierter Zugriff notwendig, als in jenen Rekonstruktionen, in denen Religion als „Problem“, nicht aber als Begriff (im historischen Sinn) zum Medium der Konstruktion eines religionsphilosophischen bzw. dogmatischen Programms wird.

Gefordert wäre folglich die Verbindung einer im weiteren Sinne thematisch orientierten rekonstruktiven Methodik mit einer ausführlichen begriffshistorischen Aufarbeitung sowie einer sozial- und kulturgeschichtlichen Einordnung. Mit anderen Worten, der auch andernorts eingeforderte Anschluss der Theologiegeschichtsschreibung an die disziplinär anders verortete Sozial- und Kulturgeschichtsschreibung – ohne, dass dabei das Spezifikum einer „theologischen“ Behandlung des Themas verlorengeht. Dies würde bedeuten, die Orientierung an Begriff, Thema und „Problem“ der „Religion“ mit der Reflexion auf die spannungsvolle Stellung der Theologie zwischen akademischer und kirchlicher Anbindung, öffentlich-politischer und individuell-subjektiver Bedeutung ihrer Gegenstände, deskriptiv-analytischem und normativem Interesse zu verbinden und gleichzeitig die Ergebnisse religions-, sozial- und kulturgeschichtlicher Forschung ernst zu nehmen. Einen weiteren Schritt in diese Richtung hat Ernst Feil unternommen.

3.8 Ernst Feil

In mehreren durchaus monumental zu nennenden Studien hat sich Ernst Feil der Geschichte des Religionsbegriffs gewidmet. Die ursprünglich im Rahmen einer problemorientierten Untersuchung zum Thema „Glaube – Vernunft – Religion“ begonnenen Studien des Autors zur Verwendung des Religionsbegriffs seit dem frühen Christentum[139] sind nach deren Abschluss als eigenständiges Projekt fortgeführt worden.[140] Dabei standen Feils Forschungen von Anfang an auch im Zusammenhang der begriffsgeschichtlichen ‚Wende‘ der Geisteswissenschaften, die in den zwei großangelegten Projekten des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ (1971–2007)[141] und den „Ge-

---

[138] GRAF, FRIEDRICH-WILHELM: Profile, Bd. 2, S. 10.

[139] Vgl. FEIL, ERNST: Religio, Bd. 1, S. 7.

[140] FEIL, ERNST: Religio, Bd. 2–4.

[141] Vgl. TINNER, WALTER: Das Unternehmen Historisches Wörterbuch der Philosophie, in: Pozzo, Riccardo/Sgarbi, Marco (Hg.): Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte [ABG 7], Hamburg 2010, S. 9–13.

schichtlichen Grundbegriffen“ (1972–1997)[142] sowie der Zeitschrift „Archiv für Begriffsgeschichte“ (ab 1955) ihren Ausgang nahm und gegenwärtig um weitere Projekte bereichert wurde (dazu weiter unten mehr). Zentrale Begriffe der Umgangs- wie auch der Wissenschaftssprachen wurden in dem historischen Wandel ihrer Verwendungsweisen, zunehmend auch unter Berücksichtigung des jeweiligen politisch-sozialen Kontextes und der damit gegebenen Implikationen, untersucht. Historische Selbstaufklärung über die eigene Fachterminologie kann dabei ihrerseits mit begriffsstrategischen Anliegen einhergehen.

Wichtig für die Arbeit Feils im weiteren Rahmen der Theologiegeschichte ist die Abkehr von dem Gedanken einer soliden überzeitlichen Entsprechung von Phänomen und Begriff der „Religion“ (und damit auch von einer Vorstellung, die die Geschichte des Begriffs als Entfaltung seiner Momente begreifen will). Die Begriffsgeschichte von „Religio“ bzw. „Religion“ soll weitgehend unabhängig von normativen Vorgaben erforscht werden, um den Bedeutungswandel des Begriffs bis hin zu seinen neuzeitlichen Grundmomenten hin rekonstruieren zu können. Feils Anliegen ist es dabei zunächst, durch die Rekonstruktion der Begriffsgeschichte von „Religion“ die in der Neuzeit entstandene Neuaushandlung des Verhältnisses von „Glaube“ und „Vernunft“ in ihrer Genese zu erschließen.[143] Es zielt folglich darauf, „Religion“ als Medium der Aushandlung eines zentralen Aspekts des christlichen Selbstverständnisses auf der einen Seite, auf der anderen aber auch der neuzeitlichen Intellektuellendebatten insgesamt zu verstehen. Der Vorteil des begriffsgeschichtlichen Vorgehens liegt allerdings nicht allein darin, von allzu deutlichen normativen Interessen abzusehen. Vielmehr lässt es prinzipiell auch die Diagnose von Diskontinuitäten und Brüchen in der Verwendungsgeschichte zu und zeigt die Pluralität der realen Begriffsverwendung auf.

Feil vertritt die These, dass ab Mitte des 18. Jahrhunderts ein zuvor eher auf praktische Vollzüge (kultische Handlungen) abgestelltes Verständnis von „Religion“ abgelöst wurde durch einen stärker am „Gefühl“ bzw. an Emotionen orientierten Sprachgebrauch. Diese „lange gesuchte und nun nachgewiesene Zäsur“[144] lokalisiert er im Werk des Pietisten Johann Christian Edelmann (1698–1767) und bringt sie insbesondere in Zusammenhang mit dem „Übergang zur Verwendung der deutschen Sprache“[145] im Werk des Theologen Johann Conrad Dippel (1673–1734). Die nun als Gefühl verstandene „Religion“

---

[142] BRUNNER, OTTO/CONZE, WERNER/KOSELLECK, REINHART (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997.

[143] Vgl. FEIL, ERNST: Religio, Bd. 2, S. 13 f.

[144] FEIL, ERNST: Religio, Bd. 4, S. 880.

[145] Ebd.

werde einerseits verbunden mit einer Vernunftkritik, andererseits (bei Edelmann) „dezidiert gegen den ‚Glauben'"[146] abgesetzt.

Erst in der Folge dieser begriffsgeschichtlichen „Zäsur" sei die Feils gesamtes Projekt leitende „Trias ‚Glaube – Vernunft – Religion'"[147] entstanden, die nach seiner Einschätzung für das moderne Verständnis von „Religion" maßgeblich ist. Bis dahin habe der Begriff „religio", trotz mancher Abweichungen und Differenzierungen, eine weitgehend kontinuierliche Entwicklung im philosophischen und theologischen Sprachgebrauch durchlaufen, die aber grundsätzlich immer am antiken, praktisch-kultischen Verständnis orientiert geblieben sei. Die folgenden „gravierende[n] Veränderungen"[148] seien nur vor dem Hintergrund dieser ‚Verinnerlichung' der Religion zu verstehen, die sowohl eine moralische wie auch eine emotionale Ausprägung habe erhalten können. Letztere finde sich in Spuren auch in der Aufklärungsphilosophie[149]; andererseits führe die emotionale Variante zugleich einen gefühlskritischen Unterton mit sich.[150]

Ob die Lokalisierung einer solchen begriffsgeschichtlichen Zäsur in dieser exakten Form beibehalten werden kann, mag an dieser Stelle dahingestellt sein. Unzweifelhaft zutreffend ist allerdings die Beobachtung, dass die Folgegeschichte der Begriffsverwendung von „Religion" im deutschen Sprachraum jene Komponenten aufweist, die Feil herausarbeitet. Dieser Forschungsstand ist durch weitere Belege hinreichend abgesichert, wie oben gezeigt.

Diese „Verinnerlichung" von „Religion" geht allerdings einher mit einem im 19. Jahrhundert erheblich erweiterten Verwendungsspektrum, das zudem die weiter oben skizzierten, in der Aufklärung entstandenen Bedeutungsvarianten weiterführt. „Religion" wird keineswegs ausschließlich für ein „inneres" religiöses Bewusstsein verwendet. Nichtsdestotrotz wird die Auseinandersetzung mit gerade diesem Aspekt von „Religion" zu einem zentralen Bestandteil der Begriffsgeschichte. Umgekehrt ist allerdings die Verwendung der Begriffe „Glauben" und „Vernunft" keinesfalls statisch, so dass von Wechsel-

---

[146] Ebd.

[147] FEIL, ERNST: Religio, Bd. 1, S. 9.

[148] FEIL, ERNST: Religio, Bd. 4, S. 881.

[149] Vgl. a. a. O., S. 882.

[150] Vgl. a. a. O., S. 882 f. Zur Unterstützung seiner These verweist Feil ferner auf eine Studie des Basler Theologen J. G. Müller (vgl. MÜLLER, JOHANN GERHARD: Ueber Bildung und Gebrauch des Wortes RELIGIO, in: ThStKr 8 [1835], S. 121–148). Auf ein ausführliches Referat des Argumentationsgangs folgt die Feststellung, dass Müller interessanterweise einen spezifisch modernen Religionsbegriff (der die Grundbedeutung von „religio" mit einem Gefühl, hier der „Scheu" in Verbindung bringt) in die Antike gewissermaßen zurückprojiziert und die dann folgende begriffsgeschichtliche Entwicklung als Verlustgeschichte eben dieser Bedeutungsdimension interpretiert. Über die „nachhaltige Wirkung jener Neukonzeption, die das Wort ‚religio' im 18. Jahrhundert erfahren hat" (FEIL, ERNST: Religio, Bd. 1, S. 889), und die erst zum beschriebenen Projektionsvorgang führen konnte, sei Müller selbst im Unklaren gewesen.

wirkungen und Bedeutungsübertragungen ausgegangen werden muss. Dies gilt auch für weitere, neben dem „Glauben“ im semantischen Feld um „Religion“ angesiedelte Begriffe. Keinesfalls ist allein das Spannungsfeld zwischen „Glauben“ und „Vernunft“ ausschlaggebend für die weitere Begriffsgeschichte von „Religion“.

Ernst Feils Untersuchung endet bei Friedrich Schleiermacher – demjenigen Denker des 19. Jahrhunderts dessen Werk, neben demjenigen Hegels, für die weitere Auseinandersetzung um den Religionsbegriff als maßgeblich gelten muss. Der Fortsetzung der verdienstvollen Arbeiten Feils sind die in Kapitel 5 im Rahmen einer theologiehistorischen Rekonstruktion präsentierten Einzelstudien gewidmet. Dafür allerdings sind einige Weichenstellungen vorzunehmen.

4. Theologiegeschichte als Religionsbegriffsgeschichte

Wie in dem kurzen Überblick über die Theologiegeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts angedeutet, hat sich das innertheologische Methodenbewusstsein insbesondere durch die Arbeiten Falk Wagners und Friedrich Wilhelm Grafs erheblich verschärft. Tatsächlich ist die Einbeziehung „außertheologischer“ Forschungen zum Untersuchungszeitraum für ein Vorhaben wie dieses unerlässlich. Wenn der Religionsbegriff die beschriebene Scharnierfunktion ausübt – als Medium protestantisch-theologischer Selbstvergewisserung im Spannungsfeld von Universität, intellektueller Öffentlichkeit und ‚gelebter‘ individueller wie institutioneller christlicher Praxis –, dann würde diese durch einen rein ideengeschichtlichen oder problemorientierten Zugriff kaum oder nur rudimentär in den Blick geraten. Andererseits würde eine rein summative Darstellung den systematischen Aspekten der Fragestellung nicht gerecht werden können. Eine einfache Fortschreibung des Oeuvres Feils scheint daher nicht vielversprechend. Zudem ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass der Begriffsgebrauch eine erhebliche Diversifizierung und Diffusion erfahren hat. Gefordert sind eine methodische Erweiterung und zugleich eine inhaltliche Beschränkung.

Die inhaltliche Beschränkung betrifft die Abgrenzung des Forschungsgegenstandes und die daraus resultierende Auswahl der Quellen. Der Bedeutungszuwachs, die Differenzierung des Begriffsgebrauchs und die zunehmende Spezialisierung der Wissenschaftskulturen ineins mit der wachsenden Fülle an Forschungsmaterial erlauben es nicht, „die“ Begriffsgeschichte „des“ Religionsbegriffs auch nur im deutschen Sprachraum als Werk einer einzelnen Autorin oder einzelnen Autors zu verfassen. Ebenfalls kann die europäische Dimension der Begriffsgeschichte nicht berücksichtigt werden. Bereits Ernst Feil hatte diesem Umstand Rechnung getragen. Aus seinem Wunsch nach ei-

ner Fortsetzung seines *opus magnum* resultierten vier von ihm selbst angeregte Forschungsprojekte, die sich jeweils einem disziplinär abgegrenzten Bereich widmen sollten.

Im Vorwort zum vierten Band von Feils „Religio" heißt es:

> Verschiedentlich wurde ich nach der Fortsetzung des Projekts gefragt; auf meine Antwort, dessen ursprüngliches Ziel erreicht zu haben und so eine Weiterarbeit nicht zu beabsichtigen, aber auch gar nicht leisten zu können, wurde mir einiges Bedauern entgegengebracht. Daraufhin habe ich mich mit Markus Enders, Jürgen Mohn und Georg Pfleiderer in Verbindung gesetzt, um die Thematik mit verteilten Rollen auch entsprechend den inzwischen erfolgten Differenzierungen in verschiedene Disziplinen weiterzuführen.[151]

Das vorliegende Werk versteht sich, wie erwähnt, als eine teilweise Realisierung dieses Forschungsprojekts.

Parallel zu diesem Projekt, das die Transformation des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen protestantischen Theologie zwischen ca. 1830 und ca. 1918 zum Gegenstand hat, wurden in einer Gruppe um Jürgen Mohn an der Universität Basel Forschungen zur „Verwissenschaftlichung" des Religionsbegriffs in besagtem Zeitraum unternommen.[152] Zudem ist ein Projekt zur Transformation des Religionsbegriffs in der Philosophie (Markus Enders, Universität Freiburg i.Br.) wie auch zur katholischen Theologie in Vorbereitung.

Die disziplinäre Abgrenzung bringt eine weitere Einschränkung bereits mit sich: Gegenstand der hier vorliegenden Untersuchungen sind wissenschaftliche, zumeist akademische Religionsdebatten. Nicht das Phänomen „Religion" – ungeachtet der Tatsache, wie dieses genauer bestimmt wird – sondern die Wissenschaftsgeschichte seines Begriffs, und zwar hier im Rahmen der deutschsprachigen protestantischen Theologie zwischen ca. 1830 und dem Ersten Weltkrieg. Zwar ist unverkennbar, dass auch theologische Religionsbegriffe nicht unabhängig von dem von ihnen thematisierten Phänomen – und nicht außerhalb von Religionsdiskursen formuliert werden. Sie reagieren auf Veränderungen und beeinflussen solche (zumindest ihrer Intention nach) auch mit. Und sie bewegen sich innerhalb der Grenzen diskursiver Praxis, des in ihrem

[151] FEIL, ERNST: Religio, Bd. 4, S. 10.

[152] Vgl. MOHN, JÜRGEN: Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsaisthetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion, in: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hg.): Zürich 2012, S. 83–110; MOHN, JÜRGEN: Die Impulse der „Religionstheologie" Schleiermachers für die Ausbildung der Religionswissenschaft(en), in: Gräb, Wilhelm, Slenczka, Notger (Hg.): Universalität und Kontextualität des Denkens Schleiermachers, Leipzig 2011, S. 87–127; Leider liegen die finalen Ergebnisse des von 2010–2013 an der Universität Basel durchgeführten Forschungsprojekts „Religionskonzepte und deren ‚Verwissenschaftlichung' in der akademischen Religionsforschung und den benachbarten Diskursen im 19. und frühen 20. Jahrhundert" bei Abschluss dieser Einleitung nicht vor.

jeweiligen Kontext Sagbaren. Daher kommen viele Aspekte der Geschichte des Religionsbegriffs – oder auch der Geschichte „der" Religion –, die in jüngerer Zeit Gegenstand intensiverer Erforschung sind, durch einen solchen Zuschnitt nicht und nur ansatzweise in den Blick (s. u.). Es ist, wie schon oben angedeutet, die „Religion der Bürger" in ihrer spezifischen begrifflichen Stellung zwischen praktiziertem Christentum, institutioneller Kirche, Akademie und bürgerlich-intellektueller Öffentlichkeit, die hier in Teilen ihrer Begriffsgeschichte erforscht wird.

Allerdings wird auch deutlich werden, dass gerade der spezielle Status der protestantischen Theologie als universitärer Disziplin, der aber gleichwohl eine weitere institutionelle Anbindung an die Kirchen und damit auch ein religionspolitisches Interesse eignet, es notwendig macht, über die rein innertheologischen Diskurse hinauszublicken. Protestantische Theologie ist Reflexionskultur von „Religion", zugleich aber ihrerseits Teil der Religionsgeschichte ihres jeweiligen kulturellen Kontextes. Die protestantisch-theologischen Religionsdebatten sind, wenngleich „Höhenkammliteratur", dennoch und gerade darin ein wichtiger und prägender Teil der Begriffsgeschichte von „Religion", die nicht allein im Rahmen akademischer oder allgemeiner intellektueller Öffentlichkeit abgehalten wurden, sondern, besonders durch die von eben jenen akademischen Theologen ausgebildeten Pfarrer, vielfältigen Eingang in die außerakademischen Lebenswirklichkeiten urbaner wie auch ländlicher Gemeinschaften fanden. Zudem fanden sie etwa auch nicht unerhebliche Verbreitung durch Artikel in an das allgemeine Bildungspublikum gerichteten Enzyklopädien.[153] Für das 19. Jahrhundert ist hier insbesondere auf weitverbreitete Nachschlagewerke wie das „Conversations-Lexicon oder enzyklopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände" (Brockhaus) und das „Große Conversations-Lexicons für die gebildeten Stände. In Verbindung mit Staatsmännern, Gelehrten, Künstlern und Technikern" (Meyer's) zu denken. In solchen Artikeln zeichnet sich die deutliche Prägung der bildungsbürgerlichen „Religions"-Debatten durch die Theologie Schleiermachers ab, die, besonders in der zweiten Jahrhunderthälfte, durch wachsendes Interesse an empirischen und psychologischen Fragestellungen ausgeweitet wurde.[154] Ähnliche Tenden-

[153] Die folgenden Informationen zu Religionsbegriffen in Enzyklopädien beruhen auf KRÜGER, OLIVER: „Religion" definieren, S. 1–46.

[154] Vgl. ebd. Der Artikel über „Religion" (1817) im „Brockhaus" stammt von dem Leipziger (später Göttinger) Philosophieprofessor Johann Amadeus Wendt, der bereits 1813 eine Schrift mit dem Titel „Reden über die Religion. Für Gebildete, namentlich diejenigen, welche sich den Wissenschaften widmen" veröffentlicht hatte. Bis 1836 behielt der Artikel seine Form, wurde für die 8. Auflage leicht gekürzt und ergänzt und erst für die 11. Auflage (1864–1872) neu verfasst. Durchgehend ist der Religionsartikel deutlich von der Theologie Schleiermachers geprägt, die frühere Fassung (selbstverständlich) stärker von dessen Frühwerk, die Neufassung der 11. Auflage vom Spätwerk (im Literaturverzeichnis wird auf Karl Schwarz verwiesen). In dem parallel erscheinenden „Meyer's" ist zunächst eine ähnliche Ten-

zen lassen sich für die theologischen Fachlexika wie die „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ (1. bis 3. Auflage, 1854–1909 [Ergänzungsbände 1913]) sowie „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (1.–4. Auflage, 1909–2005) nachweisen.[155]

Daher ist auch für die nicht disziplinär gebundene Begriffsgeschichte von „Religion“ die Erforschung der protestantischen Theologie von nicht unerheblichem Interesse.[156] Andererseits wäre eine theologiegeschichtliche Aufarbeitung, die rein „binnentheologisch“ verfahren wollte, von nur marginalem Gewinn für andere historisch arbeitende Disziplinen. Aus diesem Grund sind gegenüber den Forschungen Feils und vor dem Hintergrund der jüngeren und jüngsten Theologiegeschichtsschreibung auch spezifische methodische und perspektivische Erweiterungen vorzunehmen.

Dies bedeutet in erster Linie, die vielfältigen Differenzierungen historischer Forschung zu Begriff, Phänomen und Thema der „Religion“ im „langen“ 19. Jahrhundert wenigstens ansatzweise zu berücksichtigen. Im Folgenden kann keine vollständige Abhandlung oder Aufarbeitung dieser Ergebnisse erfolgen. Doch sollen einige Hinweise gegeben werden, die die spezifischen Herausforderungen, aber auch den Gewinn unseres Unterfangens schärfer herauszustellen helfen sollten.

Zunächst betrifft dies den Protestantismus als Gesamtphänomen. Zwar galt bis vor einiger Zeit, dass der Katholizismus in unserem Untersuchungszeitraum durchaus besser erforscht war.[157] Diesen Mangel in der religionshistorischen Erforschung des Protestantismus hat aber in jüngster Zeit vor allem Lu-

---

denz wie im Brockhaus zu verzeichnen. Der Artikel der ersten Auflage (1840–1855) betont allerdings gegenüber jenem die ‚großen Männer‘ bzw. religiösen Genies. Erst als gegen Ende des Jahrhunderts eine vierte Auflage erscheint (1885–1892) ändert sich die Strategie; neben der Diskussion religionsphilosophischer Großpositionen von Kant bis Fries wird inhaltlich ein psychologischer Schwerpunkt gesetzt.

[155] 1860 verfasste Julius Köstlin (Breslau) den deutlich von Schleiermacher geprägten Religionsartikel für die Erstauflage der „Realenzyklopädie“, vgl. KÖSTLIN, JULIUS: Religion und Offenbarung, in: RE, Bd. 12, Gotha 1860, S. 641–701. Der Artikel der dritten Auflage von 1905 stammt von Wilhelm Herrmann und ist entsprechend von dessen Religionsauffassung geprägt (vgl. HERRMANN, WILHELM: Religion, in: RE^3, Bd. 16, Gotha 1905, S. 589–597). Der entsprechende Artikel zum „Wesen der Religion“ in der Erstauflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ wurde von Emil Mayer verfasst und schlägt einen stärker kritischen, psychologisch geprägten Ton an (MAYER, EMIL W.: Wesen der Religion, in: RGG, Bd. 5, Tübingen 1913, Sp. 1950–1967).

[156] Vgl. etwa KRECH, VOLKHARD: Wie protestantisch war die ältere Religionswissenschaft?, in: Faber, Richard; Palmer, Gesine (Hg.): Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur? Würzburg 2003, S. 207–230.

[157] Vgl. KEHRER, GÜNTER: Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen, in: ZfR 1 (1993), S. 93–104, S. 94. Vgl. noch früher VAN DÜLMEN, RICHARD: Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung [1980], in: Ders.: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1989, S. 215.

cian Hölschers überaus verdienstvolle Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Protestantismus erheblich ausgleichen können.[158] Vorbereitet und gewissermaßen flankiert wird diese von umfangreichem religionsgeographischem Datenmaterial, das von Hölscher minutiös aufgearbeitet wurde.[159] Besonders diese Arbeiten erlauben eine weitaus differenziertere Einordnung der Entwicklung der protestantischen Theologie in die allgemeinen religionskulturellen Transformationsprozesse des Untersuchungszeitraums. Hinzu kommen zahlreiche weitere spezifischere Forschungsarbeiten, die im Zusammenhang eines allgemein zu verzeichnenden „religious turn" der allgemeinen Sozial-, Politik- und Kulturgeschichtsschreibung Europas im 19. und frühen 20. Jahrhundert stehen.[160] Hölschers Frömmigkeitsgeschichte wird nun gerahmt und ergänzt von einer Fülle einzelner, teils sehr spezifischer Studien, die sich unterschiedlichen Aspekten von „Religion" widmen.

Insbesondere ein mentalitätsgeschichtlicher Zugriff ist dabei für eine auf die Theologie bezogene Darstellung von Interesse, auch wenn er im Einzelnen von großen Schwierigkeiten der Durchführung begleitet wird.[161] Das Interesse hängt, wie von verschiedener Seite und schon früh bemerkt wurde,[162] daran, dass mit „Mentalität" in der Geschichtswissenschaft etwas Ähnliches bezeichnet wird wie mit „Glaube" in der Theologie.[163] Damit steht die Mentalitätsgeschichte in engem Zusammenhang mit der Geschichte von Bildungsprozessen,[164] der Sitten, etc. Die Schwierigkeit resultiert aus demselben Umstand: Eine „innere" Haltung oder Einstellung wird der historischen Analyse nur dort zugänglich, wo sie sich als (kulturelle) Praxis äußert oder aber diskursiviert wird. Zudem ist die Korrelation von „Einstellung", „Haltung" und Mentalität und deren Äußerungsformen keineswegs linear oder überindividuell invariant: Nur unter sehr bestimmten Umständen kann erschlossen werden, was genau eine spezifische Praxis „bedeutet" und worauf sie schließen lässt.[165]

---

[158] HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit.

[159] HÖLSCHER, LUCIAN (Hg.): Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 1: Norden; Bd. 2: Osten; Bd. 3: Süden; Bd. 4: Westen, Berlin 2001.

[160] Vgl. STEINHOFF, ANTHONY J.: Ein zweites Konfessionelles Zeitalter?

[161] Vgl. KUHLEMANN, FRANK MICHAEL: Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 16 (1996), S. 182–211.

[162] Vgl. MURRMANN-KAHL, MICHAEL: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920, Gütersloh 1992; BLASCHKE, OLAF/KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996.

[163] Vgl. RAULFF, ULRICH (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987, S. 14.

[164] Vgl. KUHLEMANN: Mentalitätsgeschichte, S. 187 f.

[165] Vgl. HÖLSCHER, LUCIAN: Datenatlas zur religiösen Geographie, Bd. 1, S. 1–21.29–42.

Ähnliche Einwände sind gegen den von Lucian Hölscher favorisierten Begriff der „Frömmigkeit" vorgebracht worden[166] – wenngleich sie nur im Einzelnen das von Hölscher Intendierte treffen mögen. Gewinnbringend sind in jedem Fall die ausführliche Thematisierung der starken regionalen Differenzen in der kirchlichen wie privaten Frömmigkeitspraxis, der Hinweis auf die soziale Rolle und häufig eigensinnige Bürgerlichkeit der Pfarrer, die verschiedensten Bemühungen zur institutionellen Vereinheitlichung des Protestantismus sowie die innerhalb desselben entstehenden Formen „vagierender Religiosität" (Thomas Nipperdey). Denn hier werden Frömmigkeitsmilieus beschrieben, denen sehr häufig auch die protestantischen Theologen jener Zeit entstammten – und auf die sie sich mit ihren Theologien beziehen mussten. Zudem spielen diejenigen Konstruktionsprozesse des religiös „Anderen" (zumeist des Katholizismus wie des Judentums) eine wichtige Rolle, die allererst zur Herausbildung des heute geläufigen Begriffs der „Konfession" führten.

Tatsächlich haben „Konfession" und „Konfessionalität" für das 19. Jahrhundert eine erhebliche identitäts- und religionspolitische Bedeutung, wie in jüngeren Forschungen zu Recht betont wurde.[167] Dieser Trend geht so weit, dass das 19. Jahrhundert sogar als „zweites konfessionelles Zeitalter" bezeichnet wird – und damit dem Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus eine grundlegende Bedeutung für politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche und soziale Veränderungen eingeräumt werden konnte.[168] Diese These ist in

---

[166] Vgl. die Rezensionen von LEICHT, ROBERT: Glaube, Kirche, Dogma. Lucian Hölschers Geschichte der protestantischen Frömmigkeit lässt viele Fragen offen, in: Die Zeit, 8.12.2005, Nr. 50 URL: http://www.zeit.de/2005/50/ST-Fr_9ammigkeit/komplettansicht (abgerufen am 20.02.2018) sowie GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Waren das Zeiten als sich mit einem Konfessionsbetrug noch Kulturkämpfe führen ließen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. Oktober 2005, Nr. 251, S. 45; anders: STAMBOLIS, BARBARA: Rezension zu: Hölscher, Lucian: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, in: H-Soz-Kult, 23.01.2006, URL: http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rez buecher-6730 (abgerufen am 20.02.2018); SCHMIEDEL, JOACHIM: Lucian Hölscher. Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, in: Sehepunkte 6 (2006), S. 1, URL: http://www.sehepunkte.de/2006/01/8545.html (abgerufen am 20.02.2018). Den historischen Begriff der „Frömmigkeit" als historisch-analytische Kategorie zu verwenden, kann in der Tat gewisse verunklarende Tendenzen mit sich bringen.

[167] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Wiederkehr der Götter, S. 15–67; Vgl. auch die Ausführungen bei Wolfgang Essbach zur „Bekenntnisreligiosität" (ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014).

[168] Vgl. BLASCHKE, OLAF: Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), 38–75; FRIEDRICH, MARTIN: Das 19. Jahrhundert als „Zweites Konfessionelles Zeitalter"? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Blaschke, Olaf (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 95–112. Zur Kritik vgl. v. a. HÖLSCHER, LUCIAN: The Religious Divide. Piety in Nineteenth Century Germany, in: Smith, Helmut Walser (Hg.): Protestants, Catholics, and Jews in Germany, Oxford 1997, S. 33–47

ihrer Pointiertheit in manchen Hinsichten kritisiert worden – einerseits grundlegend, als Überbetonung der Rolle des Konfessionellen: „Konfessionalisierung war unstreitig eine wichtige Tatsache des religiösen Lebens in Deutschland im 19. Jahrhundert. Anders als in der Frühen Neuzeit war sie aber eben keine Zentralachse der Gesellschaft, sondern ein im Zeichen zunehmender sozialer Differenzierung nachgeschobenes Ergebnis der politischen Mobilisierung religiöser Bindungen."[169] Andererseits stand im Fokus der Kritik auch, dass auf diese Weise eine nicht zu unterschätzende Einengung des religiösen Felds vorgenommen würde – etwa im Blick auf das in dieser Perspektive in der Forschung bislang eher vernachlässigte Judentum.[170] Gleichwohl: Der Fokus auf die „Konfession", deren mehr oder minder ausgeglichene Verteilung besonders in Deutschland, aber auch in der Schweiz im europäischen Kontext „einen strukturellen Sonderfall"[171] darstellt, eröffnet den weiteren Blick auf die starken geographischen und politischen Unterschiede, die die tatsächliche Religionspraxis aber auch die mit dieser einhergehenden theologischen Reflexionen nachhaltig prägten. Zusammenhänge zwischen lokalpolitischen Prozessen, institutionellen Einbindungen und dem Wahlverhalten der Bevölkerung spielten eine wichtige Rolle für die theologische Einschätzung der „Religion" im öffentlichen Raum. Prozesse konfessioneller Vermischung sind dafür ebensosehr von Bedeutung, wie die wachsende Anzahl von Verbänden bzw. Vereinen innerhalb der traditionellen konfessionellen Milieus sowie auch die zunehmende Anzahl freikirchlicher bzw. freireligiöser oder auch „weltanschaulicher" Gruppierungen. Religionsgeographische Forschungen geben einen detaillierten Einblick in die regional sehr unterschiedlich verteilten Problemlagen, die theologisch bearbeitet werden wollten.

Diese Perspektive wiederum führt zu Forschungen, die etwa die Pfarrer als soziale Gruppe(n) in den Blick nehmen. Dabei wird z. B. nach einem „Sonderbewusstsein"[172] der Pfarrer auch im 19. Jahrhundert gefragt und danach, ob

---

und ANDERSON, MARGARET L., Living Apart and Together in Germany, in: Smith, Helmut Walser (Hg.): Protestants, Catholics, and Jews in Germany, Oxford 1997, S. 317–332.

[169] ZIEMANN, BENJAMIN: Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Aspekte der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Archiv für Sozialgeschichte 47 (2007), S. 485–508, S. 501.

[170] Vgl. SMITH, HELMUT WALSER (Hg.): Protestants, Catholics, and Jews in Germany, Oxford 1997.

[171] HÖLSCHER, LUCIAN: Datenatlas zur religiösen Geographie, Bd. 1, S. 11.

[172] So SCHORN-SCHÜTTE, LUISE: Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel, in: Schilling, Heinz/Diedericks, Hermann (Hg.): Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, Köln u. a. 1985, S. 275–336.

sich dieses besonders durch „Verkirchlichung“[173] – oder aber durch „Verbürgerlichung“[174] auszeichne. Für eine solche Frage wiederum spielen die demographischen Entwicklungen, die sowohl durch die politischen Verschiebungen als auch durch die zunehmende Industrialisierung befördert wurden, eine nicht unerhebliche Rolle.[175] Eine Aufarbeitung des Sprachgebrauchs der Pfarrerschaft wäre in dieser Hinsicht eigene Untersuchungen wert. Dabei würde voraussichtlich sichtbar werden, wie stark das jeweilige Verständnis von „Religion“ faktisch variieren und durch kontextuelle Ereignisse und Prozesse bestimmt sein konnte. Andererseits würde der Vorgang der Vermittlung universitärer „Elitendiskurse“ über die Institution Kirche[176] mit einem (vermuteten) lokal und regional beschränkten Alltagsverständnis von Religion auf diese Weise deutlicher werden.[177]

Für die universitäre Theologie waren diese Prozesse von z. T. höchster Relevanz, betrafen sie doch mehr oder minder unmittelbar die studentische „Kundschaft“, die nach abgeschlossenem Studium im Pfarramt tätig sein würde und damit innerhalb der institutionellen Kirche auch „kirchenpolitisch“ tätig sein konnte. Auf der anderen Seite sind für spezifische Themen der Theologie (die ebenfalls sehr häufig im Zusammenhang mit „Religion“ diskutiert werden) die – kulturell und regional sehr unterschiedlichen – strukturellen Entwicklungen und Veränderungen im Bereich der Universitäten nicht zu vernachlässigen.[178] Hier gilt es, disziplinen- und universitätspolitische Fragestellungen genauso im Blick zu behalten wie die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie. Bekanntlich gehen z. B. bei Friedrich Schleierma-

[173] KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL: Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2001.

[174] JANZ, OLIVER: Zwischen Amt und Profession. Die evangelische Pfarrerschaft im 19. Jahrhundert, in: Siegrist, Hannes (Hg.): Bürgerliche Berufe. Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe im internationalen Vergleich, Göttingen 1988, S. 174–199 sowie JANZ, OLIVER: Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preussen 1850–1914, Berlin u. a. 1994.

[175] Vgl. etwa PAHL, HENNING: Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts, Berlin u. a. 2006.

[176] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Journal of Modern European History 3/2 (2005), S. 231–257, S. 251.

[177] Vgl. NEUBERT, FRANK: Formungen neuzeitlicher Religionsverständnisse. Eine Landpredigt zum Thema „Was ist Religion?“ [1799], in: ZfR 23 (2015), S. 227–257, S. 230.

[178] Vgl. zum Überblick BAUMGARTEN, MARITA: Professoren und Universitäten im 19. Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte deutscher Geistes- und Naturwissenschaftler, Göttingen 1997; ferner, unter Berücksichtigung der Schweiz und Österreichs BOEHM, LAETITIA/MÜLLER, RAINER A.: Universitäten und Hochschulen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Eine Universitätsgeschichte in Einzeldarstellungen, Düsseldorf 1983. Einen guten Überblick bietet NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1800–1866, S. 451–594; Ders.: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1, S. 531–811; ferner spezifisch und mit Blick auf das Verhältnis von Universitätssystem und Theologischer Enzyklopädie PURVIS, ZACHARY: Theology and the University in Nineteenth-Century Germany.

cher Erwägungen zur Hochschulreform Hand in Hand mit der Entwicklung seiner theologischen Enzyklopädie. Solche Verbindungen lassen sich an ganz verschiedenen Orten aufzeigen.[179] Nahezu immer steht mit dem Charakter der Theologie als Wissenschaft,[180] ihren Methoden und dem Zusammenhang ihrer Subdisziplinen zugleich auch die Frage nach der Beschaffenheit von „Religion" als ihrem bevorzugten Gegenstand mit im Raum. Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier sicherlich die Auseinandersetzungen mit und um den Darwinismus gegen Mitte des Jahrhunderts; später die Entstehung der experimentellen Psychologie. Aber bereits die historische Kritik und gegen Ende des Jahrhunderts der zunehmende Historismus brachten für die Theologie als Wissenschaft wie auch für „Religion" als ihren Gegenstand enorme Transformationsdynamiken mit sich.

Ferner ist das große Thema „Religion und Politik" bzw. „Religion" und „Nation" anzusprechen. Mittlerweile hinreichend bekannt ist das politische Engagement vieler protestantischer Theologen. Besonders für das frühe 19. Jahrhundert (genauer: für die Zeit seit 1780) ist mit Recht von einer „Fundamentalpolitisierung theologischer Reflexion"[181] gesprochen worden. Damit sind nicht allein direkte politische Stellungnahmen gemeint, sondern zugleich ein politischer Subtext dogmatischer Auseinandersetzungen. Selbstverständlich findet dieser seinen Niederschlag in besonders expliziter Form in den theologischen Ethiken[182] – aber auch, in direkter oder indirekter Form im Umgang mit dem Religionsbegriff. Deutlich sichtbar ist dies, wo „Religion" und „Nation" oder „Staat" unmittelbar miteinander in Verbindung gebracht werden. Der allgemeine Trend zur religiösen (bzw. konfessionellen) Aufladung der Nation ist mittlerweile gut erforscht.[183] Dies gilt auch für religiöse Traditi-

[179] Vgl. ebd.

[180] Vgl. exemplarisch ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany.

[181] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 1, S. 19.

[182] Vgl. z. B. MOOS, THORSTEN: Staatszweck und Staatsaufgaben in den protestantischen Ethiken des 19. Jahrhunderts, Münster 2005.

[183] Vgl. etwa SPERBER, JONATHAN: Kirchengeschichte or the Social and Cultural History of Religion, in: Neue Politische Literatur 43 (1998), S. 13–35; HÜBINGER, GANGOLF: Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Krumeich, Gerd/Lehmann, Hartmut (Hg.): „Gott mit uns". Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 233–248; BLASCHKE, OLAF: Das 19. Jahrhundert, S. 38–75; KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL: Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert. Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt/New York 2001, S. 548–586. KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL: Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 2004, S. 27–63. Für die Schweiz vgl. METZGER, FRANZISKA: Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt,

onskonstruktionen außerhalb des Christentums, wie etwa den politisch-religiösen Germanenmythos.[184] So ist auf der einen Seite festzustellen, dass die „Nation als Wertorientierung in gewisser Weise an die Stelle religiöser Sinnbezüge [trat].“[185] Auf der anderen Seite ist aber ebenso zu verzeichnen, dass die Nation mehr und mehr zum Gegenstand theologischer Auseinandersetzung innerhalb der wie zwischen den Konfessionen wie auch im Blick auf das Judentum[186] wurde. So entstand auf der einen Seite eine nationalreligiöse Festkultur[187] gemeinsam mit einer „neuen sakralen Nationalarchitektur“[188] (insbesondere der zeitweise als spezifisch ‚deutsch‘ gewerteten Neugotik), die, bis in die Zeit des Kaiserreichs hinein, einen durchaus überkonfessionellen Charakter trug. Auf der anderen Seite stand eine zunehmend konfessionalisierte Bewertung der Politik, die sich gegen Mitte des Jahrhunderts, vor dem Hintergrund des Wiedererstarkens des Papsttums, geradezu als „gesamteuropäischer Kampf zwischen Kirche und Staat“[189] darstellten konnte. Erst im Kaiserreich entstand dann die bis ins frühe 20. Jahrhundert reichende Wahlverwandtschaft zwischen Protestantismus und Nation. Wie sich dieser Trend zur Politisierung aber seinerseits auf den Begriff der Religion selbst auswirkt, ist für das 19. Jahrhundert wenig, spezifisch für die Theologie noch kaum beleuchtet worden.[190]

Neben solchen strukturellen Großthemen sind in der jüngeren historischen Forschung noch ganz andere Problemstellungen diskutiert worden, die bislang im Schatten liegende Aspekte der Religions-(begriffs)geschichte ins Licht gerückt haben. Exemplarisch sei hier nur auf die von Studien über die USA

Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 2004, S. 64–88. Vgl. auch die Beiträge in Geyer, Michael/Lehmann, Hartmut (Hg.): Religion und Nation, Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004.

[184] Vgl. Wiwjorra, Ingo: Germanenmythos und Vorgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert, in: Geyer, Michael/Lehmann, Hartmut (Hg.): Religion und Nation, Nation und Religion, Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 367–386.

[185] Stambolis, Barbara: Religiöse Symbolik und Programmatik in der Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld konfessioneller Gegensätze, in: AKG 82/1 (2000), S. 157–189, S. 157.

[186] Vgl. Smith, Helmut Walser: Protestants, Catholics, and Jews in Germany.

[187] Stambolis, Barbara: Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft 27/2 (2001), S. 240–273.

[188] Stambolis, Barbara: Symbolik, S. 162. Vgl. jüngst zu dieser Thematik die Beiträge in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017.

[189] Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt, S. 1254.

[190] Vgl. aber (wenngleich nicht spezifisch auf den Religionsbegriff ausgerichtet) Graf, Friedrich Wilhelm: Wiederkehr der Götter, S. 102–132.

ausgehende[191] Debatte über die „Feminisierung der Religion" bzw. „des Religiösen" im 19. Jahrhundert verwiesen. Diese Diskussion kreist um die Doppelthese, dass einerseits die zunehmende Kirchenferne des gebildeten Bürgertums zu einer Familiarisierung der Religion geführt habe und die neu auf den Bereich des Privaten verpflichteten Frauen dadurch zu deren Protagonistinnen wurden. Andererseits habe gerade dieser Feminisierungsprozess zur Herausbildung eines spezifischen weiblich-religiösen Selbstbewusstseins geführt, das letztlich eine der Ressourcen für die Rückeroberung des öffentlichen Raums durch Frauen gebildet habe.[192] Nur kurz sei dazu angemerkt, dass „Feminisierung" des Religionsvollzugs bzw. der damit implizit angedeuteten inhaltlichen Transformation des Religions*begriffs* auf stereotype Attribute von Weiblichkeit setzt (Emotionalität etwa), die historisch zwar sicherlich gängige Zuschreibungs- bzw. Praxisformen treffen, aber den analytischen Wert des Begriffs „Feminisierung" doch anzweifeln lassen. Interessanterweise wird zudem ein zweites Stereotyp in diesen Diskussionen reproduziert: Der zweite Teil der These (Wiederaneignung des öffentlichen Raums) wird teilweise protestantischen Kreisen attribuiert, während der erste bislang häufiger mit katholischen Milieus in Verbindung gebracht wurde.[193] Diese Differenzen mögen daher stammen, dass auch weiterhin die Forschungslage für den Bereich des Katholizismus weitaus besser ist als für den Protestantismus.[194] Sicher gilt auch hier, dass das genauere Hinsehen (und die methodische Bereicherung

---

[191] Ausgelöst wurde die Debatte durch die Untersuchung von WELTER, BARBARA: Frauenwille ist Gotteswille. Die Feminisierung der Religion in Amerika 1800–1860, in: Honegger, Claudia/Heintz, Bettina (Hg.): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen, Frankfurt 1981, S. 326–355.

[192] Vgl. GAUSE, UTE: Frauen und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Der Aufbruch in die Öffentlichkeit, in: PuN 24 (1997), S. 309–327.

[193] Vgl. MACLEOD, HUGH: Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im 19. Jahrhundert, in: Frevert, Ute (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 134–156.

[194] Vgl. OLENHUSEN, IRMTRAUD VON: Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Dies. (Hg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert [Konfession und Gesellschaft 7], Stuttgart 1995, S. 9–21 (Lit.); Dies.: Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christopf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis, Wiesbaden 2000, S. 37–47; HABERMAS, REBEKKA: Rituale des Gefühls. Die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums, in: Hettling, Manfred/Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg.): Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2000, S. 169–193, v. a. S. 172–180, S. 173, Anm. 17 (Lit.); SOHN-KRONTHALER, MICHAELA (Hg.): Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam, Köln/Wien 2016, darin v. a. SCHNEIDER, BERNHARD: Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert, in: Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.): Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam, Köln/Wien 2016, S. 11–41.

etwa durch diskurs- und geschlechterhistorische Studien) Verallgemeinerungen und stereotype Zuschreibungen eher überwinden helfen wird. Für die hier versammelten Studien gilt zunächst die nackte Tatsache, dass in jedem Fall keine entsprechende „Feminisierung" der akademischen *Theologie* im 19. Jahrhundert stattgefunden hat.[195] Die erste *Professorin* für evangelische Theologie war die Kirchenhistorikerin Hanna Jursch – sie erhielt ihren Titel 1945.[196] Dass akademische Theologen im hier untersuchten Zeitraum ausschließlich männlich waren, muss selbstverständlich nicht bedeuten, dass eine mögliche „Feminisierung der Religion" sich nicht trotzdem auch in der Begriffsgeschichte hätte niederschlagen können. Vielmehr würde dieser Befund die von Männern betriebene theologische Konstruktion von Geschlechtscharakteren im Zusammenhang mit „Religion" belegen. So liegt etwa eine ausführliche Untersuchung zur Gendercodierung von „Religion" im Denken Schleiermachers vor.[197] Ob und wie hier aber ein Zusammenhang von Religionsbegriff und möglichen sozialen Verschiebungen innerhalb des (protestantischen) Christentums zu konstatieren ist, kann am Ende nur spekuliert werden. Weitere solcher Studien stehen noch aus und müssten im Einzelnen mit sozial- bzw. geschlechterhistorischen Fragestellungen flankiert werden, um ein hinreichend gesichertes und auch ertragreiches Ergebnis zu erzielen.[198] Trotz die-

[195] Zwar gab es bereits im 18. Jahrhundert vereinzelte Promotionen von Frauen in den deutschen Staaten; eine Verallgemeinerung des Zugangs von Frauen zu deutschen Universitäten begann jedoch erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Und zwar konnten in der in diesen Fragen liberaleren Schweiz bereits ab 1840 Hörerinnen an der Universität Zürich zugelassen werden; aber eine Verallgemeinerung des Hochschulzugangs fand ebenfalls erst im letzten Jahrhundertdrittel statt. Vgl. SCHLÜTER, ANNE (Hg.): Pionierinnen – Feministinnen – Karrierefrauen? Zur Geschichte des Frauenstudiums in Deutschland, Pfaffenweiler 1992; SODEN, KRISTINE VON: Auf dem Weg in die Tempel der Wissenschaft. Zur Durchsetzung des Frauenstudiums im Wilhelminischen Deutschland, in: Gerhard, Ute (Hg.): Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München 1997, S. 617–632.

[196] Vgl. ERHART, HANNELORE: Theologin und Universität. Das Beispiel Hanna Jursch, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 89 (1991), S. 385–398; LANGE, DIETZ: Hanna Jursch (1902–1972), in: Mager, Inge (Hg.): Frauen-Profile des Luthertums. Lebensgeschichten im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2005, S. 501–506.

[197] Vgl. HARTLIEB, ELISABETH: Geschlechterdifferenz im Denken Schleiermachers, Berlin u. a. 2012. Besonders maßgeblich für die hier vorliegende Fragestellung ist das 5. Kapitel: „Die Gendercodierung der Religion und ihr Verschwinden" (a. a. O., S. 232–318). Hartlieb geht hier der Beobachtung nach, dass die Veränderungen des für Schleiermacher zentralen Begriffs des Gefühls von der Erstauflage der „Reden" hin zur „Glaubenslehre" diesen sich von einem eindeutig „weiblich" assoziierten Konzept hin zu einem „geschlechtsneutralen" entwickeln lässt – wobei sich im letzteren, insbesondere in dessen Betonung der Rezeptivität, ebenfalls „weibliche" Elemente finden. Hartlieb interpretiert dies als emanzipierenden Gestus der Theologie Schleiermachers.

[198] Vgl. etwa die methodisch innovativen Untersuchungen in EISEN, UTE E./GERBER, CHRISTINE/STANDHARTINGER, ANGELA (Hg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013.

ser nicht ganz einfachen Forschungslage ist mit der Fragestellung „Religion und Geschlecht“ ein Thema von größter Wichtigkeit benannt, das auch deshalb Aufmerksamkeit verlangt, weil es mehrere Perspektiven und Theorieebenen miteinander verschränkt (etwa sozial-, mentalitäts- und diskursgeschichtliche Aspekte der Begriffsgeschichte von „Religion“) und gerade darin die Vielschichtigkeit, Differenziertheit und Heterogenität der hier behandelten Fragestellung anzeigt.

Selbstverständlich sorgen noch weitere strukturelle Veränderungen gesellschaftlicher und kultureller Natur für einen „Funktionswandel des Religiösen“[199] im Untersuchungszeitraum. Die zunehmende Mobilisierung und Urbanisierung etwa, aber auch die Entstehung neuer, religionsbezogener Institutionen, der Wandel und die Pluralisierung der Kommunikationsmedien, um nur wenige Beispiele zu nennen.

Diese Andeutungen sollen vorerst genügen. Die Herausforderungen, aber auch die Stärken einer theologiegeschichtlichen Darstellung in deren Zentrum die Geschichte des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts steht, liegen auf der Hand. Eine solche Perspektive ist in der Auswahl ihrer Quellen und Methoden auf mehrfache Weise durch ihren Gegenstand und dessen vielfache Kontexte bestimmt. Weder lässt sich die Geschichte des Religionsbegriffs auf die akademische protestantische Theologie beschränken, noch repräsentiert diese das Gesamt der (protestantischen) Religionsdiskurse des 19. Jahrhunderts. Diese Einschränkungen verdeutlichen das Erfordernis methodischer Sorgfalt genauso wie die Notwendigkeit einer gewissen Bescheidenheit im Umgang mit den Resultaten der Untersuchung. Dies soll ein kurzer abschließender Blick auf zwei Entwicklungsstränge der jüngeren bzw. jüngsten Forschung verdeutlichen.

Zunächst sei eine Abgrenzung vorgenommen: So verführerisch der Gedanke ist, die protestantisch-theologischen Religionsdebatten gerade aufgrund ihrer vielfältigen Verflechtungen mit anderen öffentlichen Auseinandersetzungen ihrer Zeit als „Diskurse“ bzw. „Diskursgeschichten“ zu erzählen, so schwierig wäre ein solches Unterfangen zugleich. Historische Diskursanalyse ist ein zutiefst lokales Verfahren, das vielfältige Quellen heranzieht und zudem unter bestimmten philosophischen Voraussetzungen agiert. Dadurch ist klassischerweise auch ihr Themenspektrum bzw. ihr Gegenstandsbereich beschränkt.[200] Für „Religion“ ist erst in jüngster Zeit ein ausführlicher Vorschlag zur Adaption dieser Methode vorgelegt worden.[201] Und gerade in der Anwen-

[199] ZIEMANN, BENJAMIN: Säkularisierung, S. 496.

[200] Vgl. LANDWEHR, ACHIM: Historische Diskursanalyse, Frankfurt a. M./New York 2008.

[201] Vgl. NEUBERT, FRANK: Die diskursive Konstitution von Religion, Wiesbaden 2016, hier v. a. S. 35–72. Vgl. auch MOHN, JÜRGEN: Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en), S. 84–111.

dung zeigt sich, wie aufwändig aber auch ertragreich eine entsprechende Untersuchung ist.[202] Um eine größer angelegte „Religions"-Geschichte als Diskursgeschichte zu erzählen – zumal für den Bereich der protestantischen Theologie – eignet sich das vorliegende Material keinesfalls, so wünschenswert und vielversprechend die Anwendung entsprechender Methodik für diesen Bereich auch wäre. Den perspektivenreichsten historischen Ansatz in dieser Hinsicht hat vor Kurzem Wolfgang Essbach mit seiner monumentalen „Religionssoziologie" vorgelegt.[203] Essbach geht darin der These nach, dass „Religion" in historischen Diskursen (affirmativ, pejorativ oder dubitativ) genau dann auftaucht, wenn kollektive Krisenerfahrungen der Versprachlichung bedürfen.[204] Dabei nimmt er vor allem das Entstehen „neuer Religion" in den Blick – also jene diskursiven Formen von „Religion", die außerhalb oder neben den traditionell sich selbst als „Religion" bzw. „religiös" thematisierenden oder jedenfalls ausweisenden Diskursen entstehen. Damit soll die Pluralität von „Religion" in Europa – jenseits „der Bipolarität von Christentum und Säkularismus"[205] zur Geltung gebracht werden. Als solche im Umfeld der Französischen Revolution entstandenen „neuen Religionen" oder diskursiven Religionsformate kommen dann die „Bekenntnisreligion" als Modifikation des Christlichen im Rahmen von Reformation und Glaubenskriegen in den Blick, in unserem Forschungszeitraum vor allem aber „Nationalreligion" und „Kunstreligion"[206] in Frage. Letztere werden von Essbach gegenüber der im Aufklärungszeitalter entstandenen „Rationalreligion"[207] als Resultate aus der auf diese reagierenden Verinnerlichungsprozesse bzw. „Verdopplungen"[208] von „Religion" (in der Unterscheidung von „Religion" und „Religiosität") eingeschätzt. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet dann der Typus der „Wissenschaftsreligion" weitere Verbreitung.[209]

Mit diesen Religionstypen sind, so Essbach, Diskursivierungsformen von „Religion" beschrieben, deren Vorkommen bis in die heutige Zeit nachgewiesen werden könne. In der Herausarbeitung dieser Formen von „Religion" als eigenständiger Formate (und nicht etwa als „Ersatz-" oder „Pseudoreligio-

---

[202] Vgl. NEUBERT, FRANK: Formungen neuzeitlicher Religionsverständnisse.

[203] ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1.

[204] Vgl. dazu auch bereits ESSBACH, WOLFGANG: Der Umzug der Götter. Auf den Spuren der Religionskritik [1985], in: Ders.: Die Gesellschaft der Dinge, Götter, Menschen, Wiesbaden 2011, S. 175–190.

[205] ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1, S. 14.

[206] Vgl. a. a. O., S. 453–560.

[207] Vgl. a. a. O., S. 105–166.

[208] Vgl. a. a. O., S. 240–245.

[209] Vgl. ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 2: Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2019, v. a. S. 137–172; ESSBACH, WOLFGANG: Sind Weltanschauungen Religionen? Wissenschaftsreligion – Religionsmarkt – Weltanschauungsphilosophie – Rekonfessionalisierung, in: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartman (Hg.): Religionssoziologie um 1900 II. Eine Fortsetzung, Baden-Baden 2020, S. 93–124.

nen") innerhalb ihres sozialen Kontextes liegt der große Gewinn der Studien Essbachs.[210] Dadurch soll der Religionsbegriff in seinen vielfachen Verwendungsweisen von seiner christlich-protestantischen Folie abgelöst und als allgemein verwendbares Theoriewerkzeug ‚legitimiert' werden. Ein ähnliches (legitimes) Interesse leitet auch den systematisch gehaltenen Entwurf Neuberts. Interessanterweise geht dessen Herangehensweise aber mit einer erstaunlichen Theologieblindheit einher. Die ja durchaus auch auf Religionstheorie zielenden Entwürfe (protestantischer) Theologen kommen kaum einmal als Gegenstand der Untersuchungen zur Sprache. Vielleicht muss aus diesem Faktum nicht auf einen „konstitutiven Theologiebedarf"[211] der Kulturwissenschaften rückgeschlossen werden. Wohl aber sollte deutlich werden, dass eine Aufklärung historischer Religionsdiskurse kaum unter Absehung von der Theologiegeschichte erfolgen könnte. Schließlich gilt ja durchaus auch in religionswissenschaftlicher Perspektive, dass „[a]uch die jeweiligen Theologien ‚Eingeborenen-Modelle' im Sinne der ethnologischen Forschung und *Teil* des zu erforschenden Symbolsystems"[212] sind. Das müsste ganz besonders dort der Fall sein, wo es um einen Zentralbegriff zweier Disziplinen geht, die sich beide als „Wissenschaften" verstehen und eine zu einfache Unterscheidung von Objekt- und Metasprache der Komplexität des Forschungsbereichs kaum gerecht werden kann.

Daher scheint es auch wenig angebracht, das gewiss mit einigem Recht kritisierbare Narrativ von der „Protestantizität" des Feldes, in dem sich das Religionsverständnis eines größeren Teils der Menschen des deutschsprachigen Bereichs im 19. Jahrhundert bewegte, völlig zu verabschieden. Für einen „protestantischen" Religionsbegriff auf der Theorieebene Geltung zu beanspruchen, ist ein ganz anderes Anliegen, als diesen als historisch prägend ernst zu nehmen. Denn es wird zweierlei deutlich – auf der einen Seite die Angewiesenheit protestantisch-theologiegeschichtlicher Arbeit auf die Forschungen anderer Disziplinen zu Kontexten und Hintergründen ihres Gegenstandsbereichs. Methodischer Nachholbedarf besteht hier in verschiedenen, bereits benannten Hinsichten. Auf der anderen Seite gilt es aber, das perhorreszierte Großnarrativ allererst (und zwar in aller notwendigen Differenziertheit) zu *schreiben*. Nur so entsteht dasjenige Gesamtbild, unter dessen Voraussetzung sinnvollerweise das Augenmerk auf die faktische Pluralität der Positionen, ihre regionale Verflochtenheit und situationsbedingte Variabilität gelegt werden kann. Mit

[210] Der Begriff „Ersatzreligion" wurde 1909 in der „Religion in Geschichte und Gegenwart" aufgeführt; in späteren Auflagen wurde er nicht mehr verwendet, vgl. ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1, S. 444–448.

[211] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Wiederkehr der Götter, S. 266.

[212] GLADIGOW, BURKHARD: Religionswissenschaft im Rahmen von Kulturwissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 26–39, S. 36.

anderen Worten: Wenn das Ungesagte oder Unsagbare oder auch Unterdrückte thematisch wird, müssen die Demarkationslinien des „Sagbaren" mit aller möglichen Schärfe gezogen sein, wenn anders Dissidenznarrative oder Alternativdiskurse als eben diese überhaupt erkenntlich werden können sollen. Es ist dieses kooperative Anliegen, das den Anstoß zu den vorliegenden Studien gab. Dabei soll nicht in erster Linie die Frage nach der disziplinären Herkunft bestimmter Formationen des Religionsbegriffs im Vordergrund stehen, als vielmehr die Verflochtenheit protestantisch-theologischer „Religions"-Debatten mit den öffentlichen und akademischen Auseinandersetzungen jener Zeit.

Methodisch kann hier allerdings nicht die ganze Breite des in den eben skizzierten Studien verarbeiteten Materials oder ihr methodischer Reichtum reproduziert werden. Der rekonstruktive Teil dieser Einleitung orientiert sich zunächst weitestgehend an jüngeren Entwicklungen der von Reinhart Koselleck initiierten Begriffsgeschichte. Bekanntlich hat das Großprojekt der „Geschichtlichen Grundbegriffe" „Religion" programmatisch ausgespart.[213] Zwar ist diesem Umstand, wie gezeigt wurde, in verschiedener Hinsicht Abhilfe geleistet worden. Dennoch ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass auch dasjenige Werk, dessen Tradition sich die hier vorgelegten Studien verpflichtet wissen – die monumentalen Studien Ernst Feils –, methodisch nicht (mehr) dem *state of the art* begriffsgeschichtlichen Arbeitens entspricht.[214] Darüber hinaus ist insbesondere aus religionswissenschaftlicher Perspektive auch sehr grundlegende Kritik am begriffsgeschichtlichen Vorgehen insgesamt geübt worden. Dieses bringe – im Blick auf „Religion" – allein eine „protestantische Erfindung" zum Vorschein, deren allgemeine Plausibilisierbarkeit oder überhaupt Verbreitung zu bezweifeln sei.[215] Zumindest dem letzten Punkt der Kritik ist mittlerweile widersprochen worden.[216] Trotzdem ist dieser Kritik darin Recht zu geben, dass eine Theologiegeschichtsschreibung, die sich begriffsgeschichtliche Perspektiven bzw. Methodik aneignet, auch aufgefordert ist, dies auf der Höhe der Diskussion ihrer Zeit zu tun. Dazu gehört die Einbeziehung

[213] Vgl. KOSELLECK, REINHART: Einleitung, in: Koselleck, Reinhart/Conze, Werner/Brunner, Otto (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII–XXVII; etwas spezifischer auch das Vorwort zu Geschichtliche Grundbegriffe: BRUNNER, OTTO/CONZE, WERNER/KOSELLECK, REINHART (Hg.): Historisches Lexikon, Bd. 7, 1992, S. V–VIII.

[214] So bemängelt etwa Frank Neubert die „völlig fehlende Kontextualisierung der Autoren und Texte, die Feil heranzieht", vgl. NEUBERT, FRANK: Konstitution von Religion, S. 22.

[215] BERGUNDER, MICHAEL: Was ist Religion?, S. 22; vgl. S. 24 ff. Vgl. zur Arbeit Feils auch STOLZ, FRITZ: Religionswissenschaft nach dem Verlust ihres Gegenstandes, in: EuS 6/4 (1995), S. 495 f. Vgl. auch SCHMIDT, KARSTEN: Religionsdefinitionen im Dialog. Definieren und doch nicht definieren, in: Müller, Tobias/Schmidt, Karsten/Schüler, Sebastian (Hg.): Religion im Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze, Göttingen 2012, S. 77–112.

[216] Vgl. KRÜGER, OLIVER: „Religion" definieren.

verschiedenster Ergebnisse historischer Forschung genauso wie die Infragestellung der Tragweite begriffsgeschichtlicher Methodik selbst – die ja auch intradisziplinär (bzw. in ihrer Verbindung zur historischen Semantik) zu einer Fortbildung und Differenzierung des Ansatzes geführt hat. Begriffsgeschichte ist mittlerweile eine höchst ausdifferenzierte Disziplin, die sich auf Diskursgeschichte und Mentalitätsgeschichte beziehen kann. Sie bedarf enormer Kenntnisse und auch der Untersuchung einer Vielzahl von Quellenarten, wenn nicht nur hegemoniale Interpretationen eines bestimmten Begriffs in den Blick kommen sollen.[217] Hierin hat sich Begriffsgeschichte bereits vielfach der Diskursgeschichte angenähert bzw. ist zu einer solchen geworden.

Zudem ist das Bewusstsein für die Komplexität disziplinärer und sprachlicher Verweisungszusammenhänge gewachsen. Das große Projekt des „Dictionnaire des Intraduisibles"[218], das in verschiedenen Sprachen erscheint,[219] zeigt auf, wie vielschichtig die innersprachlichen Zusammenhänge sind, in denen Begriffe formuliert werden – und wie teilweise „unübersetzbar" diese dadurch werden.[220] Neben die Historischen Grundbegriffe sind die Ästhetischen Grundbegriffe[221] getreten. Es existiert auch eine englischsprachige Geschichtsschreibung politischer und sozialer Begriffe.[222] Und seit einigen Jahren wird in Berlin das gewaltige Unterfangen einer interdisziplinären Begriffsgeschichte

[217] Vgl. klassisch KOSELLECK, REINHART (Hg.): Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1979; Ders.: Begriffsgeschichten, Frankfurt a. M. 2006; aus jüngerer Zeit: DUTT, CARSTEN: Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003; MÜLLER, ERNST (Hg.): Begriffsgeschichte im Umbruch?, Hamburg 2004; DUTT, CARSTEN: Historische Semantik als Begriffsgeschichte. Theoretische Grundlagen und paradigmatische Anwendungsfelder, in: Riecke, Jörg (Hg.): Historische Semantik, Berlin/Boston 2011, S. 37–50; BEVIR, MARK/BÖDEKER, HANS ERICH (Hg.): Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002; kritisch: GUMBRECHT, HANS ULRICH: Dimension und Grenzen der Begriffsgeschichte, Paderborn 2006; MÜLLER, ERNST/SCHMIEDER, FALKO: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Berlin 2016; im Verhältnis zur „Problemgeschichte": KERBER, HANNES: Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte. Gadamers vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns, in: International Yearbook for Hermeneutics 15 (2016), S. 294–314.

[218] CASSIN, BARBARA (Hg.): Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles, Paris 2004.

[219] URL: https://web.archive.org/web/20150415152514/http://intraduisibles.org/ (abgerufen am: 04.04.2017).

[220] Vgl. auch ZILLIG, WERNER: Lexikologie und Begriffsgeschichte, in: Lexikologie. Ein Internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen, Bd. 2 [HSK 21.2], Berlin/New York 2005, S. 1829–1837.

[221] BARCK, KARLHEINZ/FONTIUS, MARTIN/WOLFZETTEL, STEINWACHS/BURKHART, FRIEDRICH (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Ein Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 1–7, Stuttgart 2000–2005.

[222] Vgl. RICHTER, MELVIN: The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction, New York/Oxford 1995.

vorangetrieben,[223] begleitet von einer eigenen Zeitschrift.[224] Hier sind besonders Begriffe der Wissenschaftssprache im Blick[225] – allerdings scheint auch hier für „Religion“ kein Raum zu sein. Ganz anders selbstverständlich im ebenfalls teilweise begriffsgeschichtlich verfahrenden *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*[226]. Insgesamt zeichnet sich damit ab, dass die Begriffsgeschichte sich zum einen disziplinär spezialisiert, zum anderen aber die diskursiven Zusammenhänge der in Frage stehenden Begriffe weit stärker beachtet, als dies noch in den Anfängen der Fall gewesen war. Und insbesondere im Bereich der Religionswissenschaft hat sich neben anderen ein diskursgeschichtliches Verfahren etabliert, ohne dass dabei im einzelnen genaue Übereinstimmung über die Vorgehensweise herrschte.[227]

Verfolgt wird im Folgenden keine *rein* begriffsgeschichtliche Methodik. Die begriffsgeschichtliche Perspektive bietet vielmehr die Möglichkeit, theologische Positionen im Rahmen ihres jeweiligen sozial- und kulturgeschichtlichen Kontexts nicht nur auf ihre Entstehungsbedingungen hin zu prüfen, sondern zugleich die in ihnen bearbeiteten problem- und ideengeschichtlichen Sachverhalte neu zu situieren.

Allerdings sind die Schwerpunktsetzungen in den in diesem Band versammelten Einzelbeiträgen unterschiedlich ausgefallen, sowohl, was den inhaltlichen Fokus betrifft, als auch, als auch im Blick auf den jeweiligen methodischen Zugriff. Die in Kapitel 6 gebotene Rekonstruktion fokussiert gegenüber der Pluralität und Diversität der einzelnen Beiträge stärker auf Problemstellungen und Verweisungszusammenhänge allgemeinerer kulturgeschichtlicher Relevanz. Nur so, so die dabei verfolgte These, lässt sich die Geschichte der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts anders denn als bloße Diversifizierungsgeschichte lesen. Der Fokus auf den Religi-

---

[223] Das Historische Wörterbuch interdisziplinärer Begriffe, das vom Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin betreut wird, ist online einsehbar; URL: http://www.begriffsgeschichte.de/doku.php?id=startseite (abgerufen am 04.04.2017).

[224] Das Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte, hg. v. Müller, Ernst; URL: http://www.zfl-berlin.org/projekt/forum-interdisziplinaere-begriffsgeschichte.html (abgerufen am 04.04.2017).

[225] Müller, Ernst/Schmieder, Falko (Hg.): Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften. Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte, Berlin 2008; vgl. auch Teichert, Dieter: Haben naturwissenschaftliche Begriffe eine Geschichte? Anmerkungen zum Zusammenhang von Metaphorologie und Begriffsgeschichte bei H. Blumenberg, in: Müller, Ernst/Schmieder, Falko (Hg.): Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften, Berlin/New York 2008, S. 97–116.

[226] Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias/Kohl, Karl H. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Stuttgart 1988–2001. Vgl. insbesondere den Artikel Kehrer, Günter, Art. Religion, Definition der, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 418–425.

[227] Vgl. etwa Mohn: Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en), S. 83–110; Neubert: Konstitution von Religion.

onsbegriff erlaubt es, die protestantischen Theologien als (zum Teil) hochkomplexe Bearbeitungsversuche grundlegender religions- und kulturhistorischer Fragestellungen sichtbar zu machen, die zwar mit den jeweiligen Mitteln ihrer Zeit erfolgen mussten, aber gerade darin in ihrer Leistungsfähigkeit kaum zu unterschätzen sind. Nur in einem solchen konstruktiven Zugriff wird der Beitrag der protestantischen Theologien zur Wissenschaftsgeschichte der „Religion" sichtbar.

Allerdings ist damit ein weiteres Problem verbunden: „Religion" wird als „Grundbegriff" der protestantischen Theologie im weiteren Kontext des deutschsprachigen Raums zunächst vorausgesetzt – auch deshalb, weil vielfältige Studien (und Theologiegeschichten) ihn als solchen auszuweisen erlauben, wo nicht nahelegen. Tatsächlich wird sich allerdings zeigen, dass bei weitem nicht für alle im Folgenden behandelten Autoren diese Einschätzung zutrifft. Vielmehr lassen sich Gruppen isolieren (insbesondere konfessionelle Theologien und Theologien der Erweckung), in denen dieser Begriff bewusst abgelehnt und durch besipielsweise „Glauben" substituiert wird. Ungeachtet der Strukturanalogie der systematischen Funktion beider Begriffe, muss doch davon ausgegangen werden, dass hier zugleich erhebliche inhaltliche Unterschiede bestehen. Damit ist ein Problem bezeichnet, das der in den „geschichtlichen Grundbegriffen" adressierten Spannung zwischen onomasiologischen und semasiologischen Zugriffen nahekommt – und das neue Fragen hinsichtlich der grundbegrifflichen Stellung von „Religion" aufwirft. Auf diesen Punkt wird im abschließenden Teil dieses Bandes zurückzukommen sein.

Die skizzierte methodische Entscheidung hat Konsequenzen für die Präsentation des Materials. Die „klassische" Darstellungsform, die sich an bestimmten „Denkschulen" orientiert, ist nur zum Teil geeignet, dem hier vorgetragenen Anspruch auf disziplinäre Öffnung bei gleichzeitiger Konstruktivität der Darstellung gerecht zu werden. Eine rein ideenhistorische (und darin letztlich vornehmlich binnentheologische) Orientierung würde den skizzierten breiteren Kontext gedanklicher Entwicklungen weitgehend unberücksichtigt lassen – wenngleich selbstverständlich gedankliche Abhängigkeiten zwischen einzelnen Theologen bestehen und für den jeweiligen Umgang mit dem Religionsbegriff von großer Bedeutung sind.

Auch ist es kaum möglich, auf eine Konstruktion zurückzugreifen, die sich etwa an der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften orientiert und so die Verflochtenheit protestantisch-theologischer „Religions"-Debatten in unterschiedliche Kommunikationssysteme zum Ausgangspunkt der Darstellung nähme. Dies wäre ein stärker sozialhistorisch orientiertes Pendant zu einer problemgeschichtlichen Rekonstruktion. Es gäbe dann etwa den politischen Religionsdiskurs, den ästhetischen, etc., jeweils „protestantisch-theologisch" eingefärbt. Ein solches Vorgehen wäre seinerseits zwar nicht prinzipiell abwegig oder von der Hand zu weisen, insbesondere dann nicht, wenn

soziale Entwicklungen als Brunnenstube theologischer Ideenfindung angesehen werden. Allerdings wird sich im Folgenden zeigen, dass eine solche Vorgehensweise aus mindestens zwei Gründen dem vorliegenden Material nicht gerecht wird. Zunächst würde eine solche einseitige Perspektivierung (die Reduktion von Theologie auf die Produktion von Überbauideologien) den behandelten Autoren äußerlich sein. „Religion" kann – ungeachtet sehr unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen – zwar im Zusammenhang der verschiedensten Debatten und Entwicklungen ins Spiel gebracht werden; kaum aber lassen sich einzelne Autoren auf jeweils eine bestimmte davon festschreiben. Vielmehr beteiligen sie sich häufig – je nach öffentlicher Stellung und soziohistorischem Kontext – wechselnd an mehreren, nacheinander oder auch zugleich.

Eine Erweiterung einer solchen Perspektive würde der Blick auf den Zusammenhang einer jeweiligen Theologie mit der Entwicklung des Wissenschaftssystems bieten. Und in der Tat ist „Wissenschaftlichkeit" ein wesentlicher Bestandteil wenigstens eines Teils der im Folgenden behandelten theologischen Werke. Dennoch ist mit dem Thema „Religion" auch aus der Perspektive der Theologie ein Fokus gewählt, der über das Wissenschaftssystem hinausweist. Denn aus diesem Thema erklärt sich das bereits erwähnte spezifische Format theologischer „Religions"-Wissenschaft: Die notorisch distanzierte Distanzlosigkeit der Theologie gegenüber der „Religion" weist, dies gilt es im Folgenden zu plausibilisieren, auf eine Eigenart dieses Gegenstands hin. Denn wenn „Religion" tatsächlich der diskursive Marker für die Diskussion systemübergreifender Grundsatz- und Prinzipienfragen deutungstheoretischer und handlungspraktischer Natur ist, dann kann eine wertungsfreie „wissenschaftliche" Objektivität hier in den allermeisten Fällen und disziplinären Kontexten gerade nicht erzielt werden, wenn anders auch der binnenreligiösen Perspektive mit ihren inhaltlichen Interessen und ihrem eigenen Anspruch auf Objektivität Rechnung getragen werden soll. „Religion" ist, als (auch) religiöser Begriff keine rein analytische Kategorie und kann nur unter Verlusten zu einer solchen umgeformt werden, die dann alles – und nichts bezeichnen kann.

Damit wird, zweitens, eine Gemeinsamkeit der meisten im Folgenden behandelten Autoren deutlich, die auf ein Spezifikum der protestantisch-theologischen Konzepte von „Religion" verweist: So unterschiedlich diese bestimmt werden können, so deutlich ist doch der zumeist vorgetragene Anspruch auf Universalität und Geltung von „Religion", die eben letztlich für alle Lebensbereiche bedeutsam sein soll. Dieser Anspruch geht meistenteils Hand in Hand mit der gleichzeitig behaupteten Eigenständigkeit von „Religion", die sich, ungeachtet ihrer verschiedensten Funktionen, gerade nicht auf einen bestimmten individuellen oder kollektiven Kontext festlegen oder durch einen solchen erklären lasse. Mit dem Religionsbegriff rücken für die behandelten

Theologen Probleme sehr grundlegender Natur in den Fokus, die ihrerseits quer zu einer zunehmend segmentierten gesellschaftlichen Kommunikation liegen. Gerade anhand dieser aber lässt sich die Eigenständigkeit und Produktivität theologischen Denkens für die Wissenschaftsgeschichte von „Religion" am besten aufweisen.

Zweifelsohne lassen sich jedoch „Großtrends"[228] der Transformation des Religionsbegriffs im 19. Jahrhundert aufzeigen. Diese folgen in manchen Hinsichten den bereits im späten 18. Jahrhundert erarbeiteten Differenzierungen des Religionsbegriffs und gehen teilweise einher mit gesamtgesellschaftlichen Transformationen. Zu nennen sind hier etwa die Moralisierung, Individualisierung und Pluralisierung von „Religion", aber auch deren Ästhetisierung und Politisierung, ihre Vergeschichtlichung und Psychologisierung wie auch ihre (theologische) Verwissenschaftlichung und (theologische wie philologische und philosophische Kritik). Diese Trends und die theologische Auseinandersetzung mit ihnen lassen sich allerdings weder trennscharf noch deckungsgleich auf die Zugehörigkeit zu bestimmten „Denkschulen" beziehen , sondern verlaufen häufig quer zu individuellen Schulzugehörigkeiten.

Eine typologische Gliederung, die entweder selbst einem bestimmten Religionsbegriff verpflichtet ist (so z. B. Falk Wagners subjektivitätstheoretisch basierte Unterscheidung eher voluntativer, eher emotiver oder eher kognitiver Typen des Religionsverständnisses[229]) oder aber die Kritik hegemonialer „Religion" verfolgt (diese Tendenz lässt sich in Wolfgang Essbachs Religionssoziologie erkennen[230]) ist ebenfalls, ungeachtet ihrer jeweiligen Erschliessungskraft, nicht allein geeignet für die hier zu leistende Konstruktionsarbeit. Typologien solcher Art stehen ihrerseits in spezifischen Kontexten (Wagners in demjenigen einer programmatischen Gegenbewegung gegen ‚die' Dialektische Theologie; Essbachs in demjenigen einer materialistisch-erfahrungsgeschichtlich ausgerichteten kritischen Soziologie), deren jeweilige Implikationen hier

---

[228] Vgl. zum Überblick aus soziologischer Perspektive die Beiträge insbesondere des vierten Teils von POLLACK, DETLEF/KRECH, VOLKHARD/MÜLLER, OLAF/HERO, MARKUS (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, S. 303–466 („Prozesskonzepte").

[229] Vgl. WAGNER, FALK: Was ist Religion?, S. 55 ff; S. 304 ff.; Ders.: Religionsphilosophie als Theorie des Absoluten, in: NZSTh 31 (1989), S. 41–61. Wagners Vorgehen eignet eine binnentheologisch große Plausibilität. Denn im Hintergrund seiner „Typen" stehen die Denksysteme dreier „Ahnherren" der modernen protestantischen Theologie: Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, die selbstverständlich das Format sehr großer Teile protestantisch-theologischer „Religions"-Debatten geprägt haben. Ob und wie neben die formalen aber auch inhaltliche Chrakteristika treten, die Wesentliches zur Differenzierung des Religionsbegriffs beitragen, lässt sich auf diese Weise zunächst nicht erschließen und verlangt eine stärkere Kontextualisierung.

[230] Vgl. ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1; Ders.: Der Umzug der Götter, S. 175–190; Ders.: Varros drei Religionen und die soziologische Religionstheorie, in: Ders.: Die Gesellschaft der Dinge, Götter, Menschen, Wiesbaden 2011, S. 191–208.

gerade nicht reproduziert werden sollen.[231] Zwar verspricht auch eine Kombination aus begriffshistorischem und problemorientiertem Zugriff selbstverständlich keine interessefreie Darstellung des Materials. Dennoch erlaubt sie eine disziplinäre Öffnung der Theologiegeschichtsschreibung, die binnentheologisch (durch ihren konstruktiven Charakter) wie auch im Gespräch mit weiteren religionshistoriographisch interessierten Disziplinen Innovationspotentiale freisetzen soll. Theologiegeschichtsschreibung wird damit selbst zu einem Beitrag zur „Arbeit am (historischen) Begriff" und die produktive Rolle theologischer Religionsdiskurse im Gesamtzusammenhang der Verwissenschaftlichung der „Religion" wird nur so erschlossen.

Naturgemäß bringt ein solches Vorgehen auch Einbußen mit sich. Weder kann die begriffsgeschichtliche Präzision, noch die Tiefe sozialgeschichtlicher Einbettung auf diese Weise erreicht werden, die in den historischen Wissenschaften, vornehmlich in lokalen Einzelstudien, geleistet werden können. Noch kann, andererseits, die Eleganz und Reflexionsschärfe neoidealistischer „Religions"-Geschichten eingeholt werden, wie sie etwa Falk Wagner leistet. Und schließlich werden die jeweils skizzierten Positionen auch nicht vollumfänglich wiedergegeben – für umfangreiche Informationen sind die Einzelbeiträge selbst zu konsultieren, auch deshalb, weil das hier präsentierte Narrativ zwar von diesen umfangreich profitiert, aber nicht den Anspruch verfolgt, sie getreu zu reproduzieren. Vermieden werden soll zudem eine Darstellung, die einen gleichsam teleologischen „Fortschritt" in der Tiefe des Problembewusstseins oder der Schärfe der Reflexion unterstellt. Nichtsdestotrotz versteht sich gerade die im Folgekapitel skizzierte Rekonstruktion als genuin theologischer Beitrag zur disziplinär so diversen Erforschung der deutschsprachigen Geschichte der „Religion". Ihr sei daher jeweils ein religionsgeschichtlicher Überblick zum Zweck der Einordnung vorangestellt.

5. Innovationsgeschichten. Auf dem Weg zu einer Theorie gelebter Religion

Für die Anordnung der folgenden Rekonstruktion bietet sich aus den genannten Gründen eine weitestgehend chronologische Gliederung unter Berücksichtigung der bekannten Schulabhängigkeiten, „Großtrends" und Typologien an. Ungeachtet starker regionaler Differenzen gelten doch politische

[231] Vgl. zu weiteren Typologien den auf Arbeiten Paul Tillichs beruhenden Artikel von COLPE, CARSTEN: Religionstypen, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 425–434, der mit einem phänomenologischen Zugriff arbeitet. Vgl. auch, ebenso an Paul Tillich orientiert, DIERKEN: Fortschritte in der Geschichte der Religion? Hierzu ist anzumerken, dass es sich in beiden Fällen um Typologien von „Religionen" – nicht aber von Religionsbegriffen handelt.

Großtrends in unserem Forschungsbereich häufig überregional. Und auch sozialgeschichtlich relevante Prozesse wie Urbanisierung und Industrialisierung, Pauperismus u. ä. sind zwar lokal äußerst unterschiedlich ausgeprägt, werden jedoch (zumal akademisch) global addressiert. Ähnliches gilt für Universitätsreformen oder die Entstehung neuer bzw. die Veränderung bestehender Institutionen. Und schließlich sind die jeweils fokussierten ‚Grundprobleme' ihrerseits dergestalt substantieller Natur, dass ihre jeweilige Behandlung sich nicht auf Schulzugehörigkeiten festlegen lässt.

Mit dem Titel „Innovationsgeschichten" soll angedeutet sein, dass den meisten hier behandelten systematischen Entwürfen, wie aber auch der im Folgenden skizzierten Rekonstruktion ein doppelter Gedanke zugrundeliegt: Während ein größerer Teil der protestantischen Theologien des 19. Jahrhunderts stark vom Gedanken eines (theologie-)geschichtlichen Fortschritts geprägt sind, zu dem sie das Ihrige beitragen, lesen sich solche „Fortschritte" aus der Rückschau teils als begriffliche „Innovationen", in denen die Transformation begrifflicher Bedeutungsgehalte nicht nur auf neue soziale, kulturelle und politische Sachverhalte verweist, sondern ihrerseits solche (begrifflichen/religionstheoretischen) Sachverhalte schafft. Dabei lässt sich durchaus kritische fragen, ob alle theoretischen oder begrifflichen Positionen, die als „innovativ" behauptet werden, dies auch sind – bzw., im Blick auf welche Referenzen ihnen solches zugeschrieben werden könnte. In der nachfolgenden Rekonstruktion wird versucht, auch dieser kritischen Rückfrage Rechnung zu tragen und keinen stetigen linearen oder stufenartigen „Fortschritt" dort einzutragen, wo keiner zu finden ist.

Ähnliches gilt für die ebenfalls titelgebende „gelebte Religion". Dieser wird in vorliegender Rekonstruktion in doppelter Funktion verwendet. Zum einen als Lehnbegriff aus der Systematischen und Praktischen Theologie des 20. Jahrhunderts (vgl. dazu unten 5.5). Zum anderen bildet dieser Begriff ein im programmatischen Sinn eher ‚weiches' heuristisches Konzept, das eine Vielzahl von Transformationsprozessen vorläufig bezeichnen soll: die diachron zunehmende Bedeutung ethischer wie empirischer Fragestellungen innerhalb der untersuchten Theologien im Forschungszeitraum; die zum Teil programmatische Integration sozio-kultureller Kontexte in den Aufbau und die Entwicklung bestimmter Theologien; das normative Anliegen der theologischen Gestaltung von Religionspraxis, um nur einige zu nennen. Diese heuristische Funktion lässt die Frage offen, ob die Wahl des Begriffs adäquat ist; wie sich rückblickend zeigen wird (vgl. unten 5.5), kann die Zentralstellung des Religionsbegriffs für den Forschungszeitraum durchaus kritisch diskutiert werden – und damit auch die Wahl dieses Begriffs.

Es steht im Folgenden ferner zu beachten, dass der „deutschsprachige" Protestantismus sich nicht auf die deutschen Staaten beschränkt. Insbesonders gilt es, die Geschichte der Schweiz eigenständig zu berücksichtigen. Für das heu-

tige Österreich trifft dies für unseren Forschungsbereich nur eingeschränkt zu – einzig in Wien wurde in den katholisch dominierten ehemaligen habsburgischen Landen 1850 eine evangelisch-theologische Fakultät eingerichtet (die auch bis auf den heutigen Tag die einzige ist).[232]

Für die Gliederung der Rekonstruktion wie der einzelnen Beiträge wurden zwei größere Zeitabschnitte gewählt, deren Unterteilung sich weitgehend an politischen Großereignissen orientiert. Dies bietet sich bereits deshalb an, weil der europäische Charakter dieser Ereignisse – ungeachtet starker lokaler Differenzen – zu Grenzen übergreifend vergleichbaren christentumsgeschichtlichen Zäsuren geführt hat. Dabei ist für Deutschland wie gleichermaßen für die Schweiz die (allerdings sehr unterschiedlich ausgeprägte) enge Verbindung von Protestantismus und Nationalbewusstsein insbesondere in der zweiten Jahrhunderthälfte hervorzuheben. Die Titel der Folgeabschnitte widerspiegeln dabei Tendenzen der Transformation(en) des Religionsbegriffs und sollen keinesfalls bestimmte Entwicklungen auf bestimmte Zeiträume festschreiben.[233] Nach der Skizzierung der wichtigsten religionsgeschichtlich relevanten Großtrends[234] folgt dann die Rekonstruktion der theologischen Debatten für den jeweiligen Zeitraum.

Vor dem Hintergrund der allgemein „religions"-geschichtlich relevanten Entwicklungen lassen sich die protestantisch-theologischen Debatten um die „Religion" bzw. deren Konnotate jeweils als Auseinandersetzungen lesen, die um zwei Pole kreisen: Zum einen um die Bestimmung dessen, was „Religion" sei bzw. sein soll – die aber, zum anderen, mit dem Anspruch vorgenommen wird, die Theologie als Wissenschaft ‚der' „Religion" nicht nur zu betreiben, sondern zugleich schärfer zu profilieren. Die Problemlagen, die dabei in den Blick geraten, sind folglich sowohl materialer wie auch wissenschaftstheoretischer Natur – und „Religion" bildet in beiden Hinsichten das Prisma durch das die facettenreiche theologische Landschaft des 19. Jahrhunderts mehrfach gebrochen wird: Die wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen sind ihrerseits ja nicht losgelöst von jenen der begrifflichen Bestimmung – und zu-

[232] Vgl. zum Überblick BARTON, PETER: Evangelisch in Österreich, Böhlau, u. a. 1987.

[233] Etwa halten sich „moralische" Konzeptionen von „Religion" durch das 19. Jahrhundert insgesamt, genauso wie „innerliche" etc.

[234] Die hier anschließende Skizze beruht grundlegend (wo nicht anders angegeben) auf den folgenden Werken: NIPPERDEY, THOMAS: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988; Ders.: Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900 [Schriften des Historischen Kollegs. Dokumentationen 5], München 1988; Ders.: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983; Ders: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990; Ders.: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992; HÖLSCHER, LUCIAN: Die Religion des Bürgers; Ders.: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland; GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile des neuzeitlichen Protestantismus; ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie I; JUNGINGER, HORST: Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne [Geschichte kompakt], Darmstadt 2017.

dem eingebettet in die phänomenalen, institutionellen und weiteren sozialgeschichtlichen und politischen Entwicklungen ihrer jeweiligen Zeit. Zudem spielen weiter die Unterschiede zwischen den verschiedenen Landeskirchen, zwischen Lutheranern und Reformierten und zwischen (theologisch / politisch) Liberalen und Konservativen[235] eine erhebliche Rolle für den jeweiligen theologischen Fokus.[236] Im Bemühen um die Erfassung all jener die materiale „Realität" der Religion" bestimmenden Parameter entwickelt sich die deutschsprachige protestantische Theologie (insbesondere die „liberale" Theologie im weiteren Sinne) im Verlauf des „langen" 19. Jahrhunderts und abhängig von ihrer jeweiligen konkreten Ausrichtung mehr und mehr in Richtung einer Theorie „gelebter Religion". Dieser spätere Programmbegriff der Systematischen und Praktischen Theologie hat im vorliegenden Kontext die Funktion, den Innovationsdruck zu indizieren, der für die Theologie durch den Religionsbegriff angezeigt wird: Wenn Theologie als Wissenschaft der christlichen „Religion" betrieben wird, ist sie gezwungen, die individuelle, soziale und institutionelle Realität ebendieser „Religion" (sowie ggfs. auch diejenige von „Religion(en)" überhaupt, sofern sie für den jeweiligen Autor greifbar war) in ihre jeweiligen Theoriebildungen mit einzubeziehen.

Die nachfolgende auch für die Gliederung der Einzelbeiträge verwendete Rekonstruktionsform versucht diesem Gedanken Rechnung zu tragen. Entscheidend für die Gliederung sind auf der einen Seite die Identifikation spezifischer Problemlagen, die zu Innovationsbemühungen innerhalb der jeweiligen Theologien führen. Von dieser Seite her ergeben sich damit im Folgenden Konstellationen, die nicht in jedem Fall der üblichen Zuordnung bestimmter Theologen zu „Denkschulen" oder Milieus entsprechen. Auf der anderen Seite bietet die grobe historische Unterteilung in zwei Zeiträume einen äußeren Rahmen, der auf politische, kulturelle und soziale Transformationsschübe für die Gliederung zurückgreift. Auch diesen Zeiträumen lassen sich größere theologische Innovationstendenzen zuordnen, die allerdings auf einer allgemeineren Ebene angesiedelt sind und keine starre ideengeschichtliche Abfolge oder Entwicklung suggerieren sollen. Eine nationale Unterteilung erfolgt allein dort, wo sich dies aus spezifischen Konstellationen her nahelegt.[237]

---

[235] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und ‚Gesellschaft' im frühen 19. Jahrhundert, in: Schieder, Wolfgang (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 157–180.

[236] Nochmals soll nicht unerwähnt bleiben, dass für protestantische Universitätstheologen, wie sie hier meistenteils repräsentiert sind, die Auseinandersetzung mit Philosophie, Katholizismus sowie auch neueren religiösen „Trends" eine erheblich wichtigere Rolle spielen dürften, als hier dargestellt werden kann.

[237] Wie bereits eingangs dargelegt handelt es sich bei den folgenden Ausführungen nicht um eine inhaltsgetreue Wiedergabe der einzelnen Studien, sondern um eine aneignende, teils erweiternde, teils eigene Schwerpunkte setzende Rekonstruktion im Dienst einer theologiehistorischen, von den genannten Gesichtspunkten geleiteten Darstellung.

5.1 Politisierung, Individualisierung und Moralisierung von „Religion" – und die ‚neue Wissenschaftlichkeit' (ca. 1830–ca. 1870)

5.1.1 Der Deutsche Bund: Vormärz, Revolution, Restauration

Den Auftakt der hier versammelten Studien bildet ein Beitrag zu Friedrich Schleiermacher. Zwar wurde dieser von Ernst Feil bereits behandelt;[238] gleichwohl ist die Erforschung seines Werks in den letzten Jahren so erheblich intensiviert worden und ist seine Bedeutung für die Folgezeit dergestalt hoch einzuschätzen, dass eine erneute Traktierung in diesem Zusammenhang unumgänglich ist. Jedoch beginnt unser Untersuchungszeitraum im Allgemeinen mit dem Ende seines Lebens. Diese Zäsur kann insofern als berechtigt scheinen, als um 1830 wichtige Vertreter einer Intellektuellengeneration starben, die sich mit den Auswirkungen der Revolution, der napoleonischen Kriege und den Versuchen nationaler Einigung in Deutschland auseinanderzusetzen hatte: 1830 starb Hegel, 1832 Goethe, 1834 Schleiermacher – und 1835 erschien David Friedrich Strauss' „Leben Jesu", das für die protestantische Theologie insgesamt von größter Prägekraft sein sollte.

Auch treten Erfahrungen hinzu wie diejenige der zunehmenden Entkirchlichung der Städte im Zeitraum zwischen 1750 und 1850, die mit einem „qualitativen Strukturwandel der Gesellschaftsordnung insgesamt"[239] einhergeht. Im engeren Sinne begann das „bürgerliche" 19. Jahrhundert frühestens mit dem Ende der Napoleonischen Kriege 1812/15, der Gründung des Deutschen Bundes, und im ‚eigentlichen' Sinne um 1830.[240] Diese Zäsur behält auch dann ihre (relative) Gültigkeit insbesondere in kulturgeschichtlicher Hinsicht, wenn in der jüngeren Historiographie des 19. Jahrhunderts dessen ‚Beginn' üblicherweise mit 1776 oder 1789 markiert wird. Denn es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass, ungeachtet vieler Zusammenhänge „die Veränderungsrhythmen in den verschiedenen Handlungs- und Problembereichen (Wirtschaft, Staat, Religion, soziale Umwälzungen etc.) nicht völlig parallel verliefen und überdies große regionale Unterschiede bestanden."[241] Dies gilt umsomehr für die theologiehistorische Entwicklung, die in besonders starker Weise an die durch jene Unterschiede bedingten Veränderungen kirchlicher, frömmigkeitlicher und akademischer Natur zurückgebunden war.

Die Zeit des Vormärz ist sehr wesentlich durch die Politisierung der öffentlichen Debatten gekennzeichnet, die im Anschluss an die französische Julire-

---

[238] Vgl. FEIL, ERNST: Religio, Bd. 4, S. 756–800.

[239] HÖLSCHER, LUCIAN: Die Religion des Bürgers, S. 595–630, S. 596.

[240] Vgl. KOCKA, JÜRGEN: Bilder vom 19. Jahrhundert im Wandel, in: Ders.: Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft [Handbuch der deutschen Geschichte 13], Stuttgart 2001, S. 23–44, S. 30.

[241] A. a. O., S. 40.

volution viele Gebiete Europas erfasst. Anders als etwa in Großbritannien, wo eine Wahlrechtsreform den Auftakt zu einer zumindest schrittweisen Transformation des politischen und Rechtssystems bildete und das viktorianische Zeitalter einleitete, kam es im Bereich des Deutschen Bundes zu keiner flächendeckenden Durchsetzung revolutionärer Ideen. Vielmehr herrschten weiterhin restaurative Tendenzen vor und es erstarkten in weiten Bereichen nationalistische Stimmungslagen, die in vielen Hinsichten auch die Entwicklung der deutschsprachigen protestantischen Theologie prägten: Gerade der Protestantismus wurde (von seinen akademischen Vertretern) häufig als Medium einer nationalen politischen und kulturellen Einigung ins Spiel gebracht. In diesem Zusammenhang standen auch die „von oben" diktierten Unionsbemühungen. Gegenläufig zu diesem Trend verhalten sich fast ausschließlich die der Erweckung nahestehenden Theologen, die zwar akademisch unterrepräsentiert waren, jedoch einen erheblichen Einfluss auf breite Bevölkerungskreise (und später auch am preußischen Hof) geltend machen konnten.

Die beginnende Industrialisierung und die damit einhergehenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten (der Pauperismus und die daraus resultierende erste Auswanderungswelle, beide mitbedingt durch das explosive Bevölkerungswachstum) führten vielerorts zu sozialen Spannungen. Dadurch entstanden nicht nur zahlreiche politisch oppositionelle Vereine und Geheimbünde, sondern auch die Gelehrtendiskurse drehten sich zunehmend um soziale, wirtschaftliche und politische Fragen. Zu den Spannungen zwischen staatlicher Leitung und katholischer Kirche (aber auch protestantischen Kirchen) traten die politischen Bestrebungen zur Vereinigung der protestantischen Konfessionen.

Zusammengenommen kann damit die Zeit von Revolution und Vormärz gesamtgesellschaftlich als Zeit „einer neuen Dominanz des Religiösen"[242] gesehen werden. Bedeutsam ist hier nicht allein die religiöse Aufladung des Politischen und die damit einhergehende „Fundamentalpolitisierung des Protestantismus"[243], sondern der „theologische" Charakter politischer Debatten nicht nur innerhalb protestantischer Kreise. „Ideen, Theorien, politische Programme haben in Deutschland einen stark theologischen Zug; Konflikte haben etwas von theologischen Schulkämpfen […] die Rolle der Pfarrerssöhne, und derer, die einmal Theologiestudenten waren, in der deutschen Geistes- wie Parteigeschichte ist groß."[244]

Für die Begriffsgeschichte von „Religion" ist hieran bedeutsam, dass „Religion" auch über theologische Debatten im engeren Sinne hinaus als Medium der Diskussion und neuen Verhältnisbestimmung zwischen traditionellen In-

[242] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 1, S. 14.
[243] A. a. O., S. 19.
[244] NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1800–1866, S. 423.

stitutionen und bürgerlicher Autonomie (innertheologisch: traditionelle Konfession vs. „vernünftige Religion") zu fungieren begann. Im Medium von „Religion" wurden die Relativierung und Kritik an der hergebrachten (kirchlichen) Institutionalität sowie der traditionellen Dogmatik gleichermaßen diskutiert: War „Religion" staatskirchlich sinnvoll zu organisieren? Welche Rolle sollte der Staat bei der Besetzung von Lehrstühlen (und Pfarrstellen) spielen? Gab es eine „Staatsreligion"? War die einer wachsenden Kirchenferne des Bürgertums angemessene institutionelle Form der Verein? Oder konnte „Religion" auch rein privat praktiziert werden?

Der Religionsbegriff wurde (verstärkt) „individualisiert" und konnte nun Formen der Überzeugung oder Haltung bezeichnen, die nicht mehr institutionell gebunden waren und sich durch eine personalisierte Aneignung traditioneller Aspekte des Christentums auszeichneten. Über den aufklärerischen Gedanken der Privatisierung des „Religion" rückten mehr und mehr die individuelle Dimension seiner Repräsentation und Expressivität in den Vordergrund. „Religion" war fortan nicht mehr nur Sache des/der Einzelnen in gleichwohl vorgegebenen Formen, sondern konnte auch individualisiert praktiziert werden. Damit wurde in den (zumeist weiterhin normativ aufgeladenen theologischen) Religionsbegriff ein Moment der Differenz eingezeichnet, das nicht nur auf unterschiedliche Ausdrucksformen von „Religion" verwies, sondern auf deren Entstehungskontext im Zusammenhang individueller Biographien und unterschiedlicher sozialer Kontexte.

Der Religionsbegriff wurde zugleich vielerorts „moralisiert", in individueller wie kollektiver Hinsicht.[245] Spezifische Formen sittlicher Praxis wurden entweder religiös begründet oder aber mit „Religion" in engsten Zusammenhang gebracht. Dabei ging die „Moralisierung" über die in der Zeit der Aufklärung dominierende ethische Interpretation der mythischen Bestände des Christentums insofern hinaus, als „Religion" zur umfassenden Chiffre für die Diskussion praktischen Orientierungswissens wurde – im Medium von „Religion" konnte damit zugleich die Historizität der Moral selbst thematisch werden.

Die genannten Tendenzen stehen teilweise im größeren Zusammenhang der „Politisierung" von „Religion". Freie Individualität und moralische Praxis im Zusammenhang verbindlicher und zugleich nicht durch traditionelle Erstarrungen geprägte Gemeinschaftsformen – dies sind die Konnotationen des Religionsbegriffs, wie er in der Aufklärung entwickelt und zuerst und klassisch bei Schleiermacher theologisch entfaltet wird, sich in der Folge aber auch bei de Wette oder Hegel und dessen Schülerkreis finden lässt. Die ambivalente

245 Moralisierung wie Individualisierung von „Religion" haben gleichermaßen ihre Wurzeln in der Aufklärungszeit. Theologisch breiter aufgenommen wurden beide Tendenzen aber nur verzögert.

Haltung der Romantik gegenüber der Aufklärung wird dabei etwa bei Hegels Freund Carl Daub deutlich, der sich politisch entschieden gegenaufklärerisch positioniert.

Zugleich spiegelt sich in theologischen Debatten jener Zeit eine Tendenz zur Ästhetisierung des Religiösen.[246] Die Betonung der Nähe von Religion und Kunst konnte sich an architektonischen Leistungen, kultischen Handlungen oder auch der Kirchenmusik festmachen. Hinzu trat die bisweilen kultische Stilisierung der religiösen Persönlichkeit, analog zum künstlerischen Genie. Diese emphatische Betonung der Persönlichkeit und des Individuellen findet sich in unterschiedlichsten Spielarten im gesamten 19. Jahrhundert. Einen frühen und besonders typischen Niederschlag fand die romantische „Kunstreligion“ in Wilhem Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ (1797). Kunstreligiöse Tendenzen – sei es die Parallelisierung von „schöpferischem“ Handeln in Religion und Kunst, sei es die „religiöse“ Überhöhung des Künstlers oder der Kunst als Medium der „Religion“ – ziehen sich von der Romantik bis ins späte 19. Jahrhundert und kulminieren in den Werken Wagners und Nietzsches. Noch im 20. Jahrhundert finden sie einen Widerhall in unterschiedlichen „Kulturtheologien“ (ausgehend dann von Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch, am prägnantesten wohl bei Paul Tillich).

Die inneren Ambivalenzen und unterschiedlichen Ausrichtungen der Theologien dieser Zeit führen insgesamt zu einer zunehmenden „Positionalität“[247], einer Partikularisierung, Differenzierung und Individualisierung der theologischen Positionen und damit zur zunehmenden Pluralisierung auch protestantischer Theologien.

Eine weitere Entwicklung ist begriffsgeschichtlich bedeutsam: Parallel zur traditionellen protestantischen „Religion“ entwickelte sich zunehmend eine eigenständige „Religiosität“, die, im Falle des Bildungsbürgertums, vielmals auch dezidiert „religions“-kritisch auftreten konnte.[248] Nach 1830 schlug sich diese Entwicklung in mehreren Definitionsversuchen in verschiedenen Enzy-

---

[246] Vgl. zur romantischen Kunstreligion und ihrem theologischen Niederschlag bei Schleiermacher FRIEDRICH, CONSTANTIN PAUL: Die Imagination vollkommener Bildung. Schleiermachers frühromantische Idee einer zukünftigen „Kunstreligion“, in: Lang, Manfred (Hg.): Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, Christlichen Archäologie und Kirchlichen Kunst, Leipzig 2011, S. 187–207; zum „Typus“ der Kunstreligion vgl. ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1, S. 453–497; ferner zum Überblick MEIER, ALBERT/COSTAZZA, ALESSANDRO/LAUDIN, GÉRARD (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800; Bd. 2: Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850; Bd. 3: Diversifizierung des Konzepts um 2000, Berlin/Boston 2011–2014, hier insbesondere die Beiträge der Bände 1 und 2.

[247] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 1, S. 31; RÖSSLER, DIETRICH: Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), S. 215–231.

[248] Vgl. hierzu auch ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1, S. 240–245.

klopädien nieder, die für die Begriffsgeschichte von „Religion“ bzw. für den Nachweis der Breitenwirkung eines spezifisch weiten und individualisierten Religionsbegriffs von Bedeutung sind.[249] Der Inhalt solcher Religiosität war je nach sozialem Milieu und Bildungsgrad sehr unterschiedlich ausgeprägt. Zunehmend gilt aber, dass „Religiosität“ – oder auch „Frömmigkeit“ weitgehend unabhängig von spezifischen Inhalten der (protestantischen) Theologie definiert werden konnten. Dies ist auch als ernsthafte Anfrage an die vorausgesetzte grundbegriffliche Stellung des Religionsbegriffs zu verstehen. Denkbar ist, dass solche begrifflichen Innovationen ihrerseits gerade dem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber hegemonialen Theologien geschuldet waren. Das dies meistenteils nicht wiederum in den entsprechenden hier behandelten Theologien reflektiert wird, ist zu folgern, dass dieser ‚Nebenast‘ der Geschichte des Religionsbegriffs zumindest zu einem Teil im Schatten akademischer Deutungsdominanz verläuft.

Unterstützt wurde die allgemeine Aufmerksamkeit für „Religion“, „Frömmigkeit“ etc. durch die nationalpatriotische Stimmung, die nach den napoleonischen Kriegen die deutschen Länder durchzog. Von „Religion“ wurde eine integrative Leistung für die nationale Einigung erhofft; die regionale Segmentierung sollte (auch) durch die Bildung einer deutschen Nationalkirche überwunden werden. Die (z. T. forcierten) Unionsbemühungen auf protestantischer Seite, besonders prominent in Preußen bereits seit 1790, reflektieren damit auch den Wunsch nach einer Einheit stiftenden Ideologie, einer „Art Zivilreligion oder religiös grundierter Staatsraison“[250]. Unterstützt wurden diese Bestrebungen durch den (theologischen bzw. kirchlichen) Wunsch nach Stärkung protestantischer Identität. Das Bewusstsein konfessioneller Differenz prägte angesichts eines z. T. romantisch unterfüttert erstarkenden Katholizismus zunehmend auch die öffentlich-politische Haltung der Protestanten. Semantisch spiegelt sich dies in der wachsenden Bedeutung des Begriffs des „Konfessionellen“, besonders prominent popularisiert um 1850 durch Ernst Wilhelm Hengstenberg. Gerade in konfessionell gebundenen Milieus konnte eine biblische „Religions“-Kritik Heimat finden (so z. B. bei J. C. K. Hofmann oder Gottfried Thomasius), in der „Kirche“ und „Glaube“ oder auch „Bekenntnis“ gegen die als „heidnisch“ oder „sündhaft“ empfundene „Religion“ identitätspolitisch in Stellung gebracht werden konnten. Mit diesem,

[249] „Der bislang einheitliche Sprachgebrauch zerfiel jetzt in einen weiten, aufklärungsphilosophisch geprägten und einen engeren, theologisch orthodox geprägten: Im weiteren Sinne bezeichnete ‚Religiosität‘ bzw. ‚Frömmigkeit‘ die menschliche Charaktereigenschaft der ‚Uneigennützigkeit, Treue, Gewissenhaftigkeit und Aufopferungsfähigkeit für andere‘, mithin ausschließlich weltliche, bürgerliche Tugenden. Im engeren Sinne betonte man hingegen, daß ein solcher ‚Zustand erhöhter Gewissenhaftigkeit […] ohne das Zutrauen auf göttlichen Beistand […] schwer denkbar‘ sei“, HÖLSCHER, LUCIAN: Die Religion des Bürgers, S. 620.

[250] HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 209.

auch in späteren Theologien des Untersuchungszeitraums zu identifizierenden Befund, ist eine grundsätzliche Anfrage an die grundbegriffliche Funktion von „Religion" für die Geschichte der protestantischen Theologie selbst zu formulieren: Ist „Religion" tatsächlich der dominante prismatische Begriff, als der er zunächst erscheint? Auf diese bereits erwähnte Anfrage wird in einem abschließenden Resumé einzugehen sein. (vgl. unten 5.5).

Die beschriebene Entwicklung widerspiegelt in gewissem Maße die insgesamt bewegte öffentliche Stimmung jener Zeit. Während die Nationalbegeisterung ihren Ausdruck in einer öffentlich-politischen Festkultur fand (oder durch diese mitbefördert wurde) wurde der „Religiosität" bzw. „Frömmigkeit" theologischerseits entweder im Gefolge Schleiermachers mit liberaler und vernunftbetonter Haltung gebildete Dignität verliehen – oder aber, im Kontext der „Erweckung", ein ganz eigenes, lebhaftes und praxisorientiertes Tatchristentum an die Seite gestellt, das überdies eine eigene Kultur öffentlicher Feiern entwickelte.

Allerdings äußerte sich die teilweise hochgradig emotional aufgeladene Stimmung des Vormärz nicht allein in nationalreligiöser Begeisterung und entsprechenden Praxisformen. Vielmehr fand sie auch Beheimatung in einem eigenständigen religiösen Milieu. Die Erweckungsbewegung[251] in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte in Deutschland unterschiedliche regionale Zentren und kann, zum Teil in Verbindung mit romantischem Gedankengut (Betonung des individuellen Erlebens sowie der Gemeinschaft), unter anderem als spezifisch „religiöse" Auseinandersetzung mit der Aufklärung(-stheologie) verstanden werden. Dabei wäre es verkürzt, die (manchmal impliziten) theologischen Grundgedanken des erwecklichen Milieus auf restaurative ‚orthodoxe' Tendenzen bzw. einen theologischen Supranaturalismus allein fest-

[251] KUHN, THOMAS K./ALBRECHT-BIRKNER, VERONIKA (Hg.): Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung [Religion – Kultur – Gesellschaft. Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 5], Münster 2017; BENRATH, GUSTAV ADOLF/DEICHGRÄBER, REINHARD/HOLLENWEGER, WALTER J.: Art. Erweckung/Erweckungsbewegung I. Historisch II. Dogmatisch III. Praktisch-theologisch; in: TRE, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 205–227; BEYREUTHER, ERICH: Art. Erweckung I. Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert, in: RGG^3, Bd. 2, Tübingen 1958, Sp. 621–629. KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neuendettelsau 1957; BEYREUTHER, ERICH: Die Erweckungsbewegung [Die Kirche in ihrer Geschichte 4, Lieferung R, Teil 1] Göttingen ^{2}1977 [1963]; HOLTHAUS, STEPHAN: „Heil – Heilung – Heiligung". Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909), Gießen 2005; WARD, WILLIAM REGINALD: The Protestant Evangelical Awakening, Cambridge 1994; KUHN, THOMAS K.: Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung [BHTh 122], Tübingen 2003; Verschiedene Artikel im Jahrbuch Pietismus und Neuzeit 1 (1974 ff.), historisch orientiert; MURRAY, IAIN H.: Die Hoffnung der Puritaner. Erweckung, Mission und Prophetieverständnis, Hamburg 1999.

zulegen. Vielmehr zeigt sich die erweckliche Theologie und Frömmigkeit trotz konservativ-restaurativer Tendenzen (insbesondere in Berlin) und manchen Entwicklungen in konfessionalistische Verengungen hinein (Verbindung von Erweckung und Luthertum in Erlangen 1830; Gründung der altlutherischen Kirche in Preußen und Sachsen 1845) in vielen Hinsichten auch als spezifisch modern: Die Betonung individuellen Erlebens steht in manchem den philosophischen Auseinandersetzungen um die menschliche Subjektivität nahe; die Verankerung der religiösen Identität im Rahmen individueller (Bekehrungs-)Biographien lässt eine spezifische Sensibilität für die kontextuelle Genese individueller „Religion" erkennen; erweckliches Geschichtsdenken orientierte sich zwar an „religiösen" Milestones, konnte aber mit ihren transnationalen und überkonfessionellen Grundideen durchaus als Alternative zur aufklärerischen und romantischen Idee der „Menschheit" verstanden werden; die romantische „Wiederentdeckung" der Antike konnte im Rahmen erwecklicher Milieus eine Parallele in einer neuen Hochschätzung altkirchlicher Bekenntnisschriften finden. Zudem fanden sich im Rahmen erweckter Milieus auch kultische und mediale Innovationen: Neben die Traktatschriftstellerei traten musikalische Innovationen sowie (in der Tradition der englischen Erweckungspredigt stehende) Predigten außerhalb der traditionellen Gottesdienststätten, auf Feldern und Plätzen, inhaltlich und rhetorisch auf Gefühl und Erneuerung zielend (charakteristisch etwa bei Ludwig Harms in Hermannsburg in der Lüneburger Heide); schließlich kann auch die Entstehung spezifischer Einrichtungen für notleidende Menschen (die auf Traditionen des 18. Jahrhunderts und früher zurückgreifen konnte; z. B. der Verein für Armen- und Krankenpflege, gegründet 1832 in Hamburg von Amalie Sieveking, oder das Rauhe Haus 1833 mit Johann Heinrich Wichern als erstem Hausvater) als institutionelle Innovation verstanden werden. Zu nennen ist auch die häufig vereinsmäßige Organisation der von der Erweckung ergriffenen pietistischen Gemeinden (etwa in Württemberg, Wuppertal, Rheinland und Hessen – oder eben in Hamburg) und insbesondere deren Diakonie, die nicht nur die Aufmerksamkeit für soziale Notlagen in einer sich rasch verändernden Gesellschaft erkennen lässt (weit früher als die meisten akademischen Theologen oder staatlichen Kirchen adressierten „Erweckliche" die Soziale Frage!), sondern auch eine gewisse Modernität im sozialen Rollenverständnis mit sich brachte. Es wäre sicherlich voreilig, etwa die bürgerliche Salonkultur, in der Frauen häufig leitende Funktionen innehatten, mit z. B. Diakonissenhäusern zu parallelisieren – gleichwohl kann nicht geleugnet werden, dass sich in diesen neuen Gemeinschaftsformen zuerst ein Wandel im Verständnis der Geschlechterrollen deutlich abzeichnete.

Auch theologie- und religionsbegriffsgeschichtlich ist die Bedeutung der Erweckung kaum zu unterschätzen – insofern nämlich, als nicht nur die im Gefolge Schleiermachers agierenden Theologen mit ihrer Emphase auf „Ge-

fühl“ und Bildungsprozesse letztlich herrnhutische Impulse in die akademischen „Religions“-Debatten hineintrugen, sondern auch deshalb, weil der durch das ganze 19. Jahrhundert wahrnehmbare zunehmende theologische Fokus auf die „gelebte Religion“ (s.u.) genau hier einen entscheidenden Impuls erhielt. Obwohl Erweckungstheologen eine akademische Minderheit bildeten, sind erweckliche Impulse häufig auch bei nicht der Erweckung zugeordneten Theologen (dies gilt sowohl für die Vermittlungstheologie und das Neuluthertum, als auch für die Ritschlsche und die Religionsgeschichtliche Schule) zu finden. Dies gilt auch dann, wenn anstelle von „Religion“ tendenziell eher vom „Glauben“ gesprochen wird, der systematisch-strukturell wie auch inhaltlich aber mit ähnlichen Attributen ausgestattet wird – und auch dort, wo der Begriff „Glaube“ zur Kritik einer auf „Religion“ fokussierten Theologie herangezogen wird. Wesentliche Impulse der sich entwickelnden theologischen „Religions“-Kritik stammen aus der Theologie der Erweckung. Diese Beobachtungen treffen gleichermaßen für Deutschland wie die Schweiz (s.u.) zu, zumal von der Basler „Christentumsgesellschaft“ – ab 1815 auch der Basler „Missionsgesellschaft“ – wichtige Impulse für die Ausbreitung der Erweckung in Deutschland ausgingen (zunächst in Württemberg).

Theologiegeschichtlich noch nicht sehr bedeutsam sind hingegen in dieser Zeit die frühsozialistischen Strömungen, wenngleich sich bereits im Vormärz die Entwicklung erster religiös-sozialistischer Ideen feststellen lässt.[252] Dieses Gedankengut verbreitete sich aber weitestgehend außerhalb der stärker durch ‚bürgerliche‘ Milieus geprägten akademischen Theologie und konnte teilweise Hand in Hand mit einer erweckten Frömmigkeit auftreten.

Für die akademische Theologie wesentlich prägender war der seit der Gründung der Reformuniversität in Berlin manifeste Restrukturierungsprozess des Universitätswesens in dieser „heroischen Zeit organisierten Lernens“[253]. Akademische Theologen mussten sich der Wissenschaftlichkeit ihres Faches neu versichern und lernen, sich im tendenziell religionskritisch eingestellten Bildungsbürgertum intellektuell neu zu etablieren.[254] Katholischerseits kamen die Auseinandersetzungen um die Priesterausbildung an staatlichen Fakultäten hinzu.

---

[252] Vgl. dazu PRÜFER, SEBASTIAN: Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890, Göttingen 2002, der Wilhelm Weitling (1808–1871) als Gründervater der religiös-sozialen Bewegung in den 1840er Jahren anführt, vgl. a. a. O., v. a. S. 273–300, S. 276.

[253] TURNER, R. STEPHEN: The Prussian Universities and the Research Imperative, 1806 to 1848, Princeton 1973, S. 1 f.; Vgl. WATSON, PETER: The German Genius. Europe's Third Renaissance, the Second Scientific Revolution and the Twentieth Century, London u. a. 2010, Kap. 10: Humboldt's Gift. The Invention of Research and the Prussian (Protestant) Concept of Learning.

[254] PURVIS, ZACHARY: Theology and the University, S. 6.

Für die Protestanten gehörte zum Umgang mit dieser Milieuverschiebung selbstverständlich auch die Auseinandersetzung mit der entstehenden „Bildungsreligion" bzw. „-religiosität"[255], wie sie exemplarisch vielleicht an den Auseinandersetzungen mit dem Werk David Friedrich Strauss' deutlich wird. Dessen „Leben Jesu" stellt Mitte der 1830er Jahre vermutlich den Höhepunkt der historisch-kritischen Auseinandersetzung mit den biblischen Texten dar. Es widerspiegelt aber auch insgesamt die theologische Auseinandersetzung mit der Historisierung von „Religion". Weitere Beispiele hierfür sind etwa Ferdinand Christian Baur oder Wilhelm Vatke. Aber in Strauss' Werk spiegelt sich auch noch eine ganz andere Wissenschaftsdebatte jener Zeit: Konnte „die" bürgerliche Religiosität durchaus klassisch-humanistisch geprägt sein, so mischte sich doch in die Intellektuellendebatten jener Zeit nach und nach die Faszination für den Übergang der Naturphilosophie in moderne „Naturwissenschaft". Öffentlich am eindrucksvollsten war dies sicher in der zunächst (selbstverständlich) in England einsetzenden Debatte um die Entwicklungslehre Darwins greifbar.

Die Märzrevolution von 1848, der wiederum die französische Revolution im Februar 1848 vorausging, wie auch Revolutionen in Österreich und Italien, stellte den Kulminationspunkt der ‚liberalen' demokratischen Nationalbegeisterung dar. Der Revolution vorhergegangen waren vehemente Auseinandersetzungen um die Regulierung der Verhältnisse der unterschiedlichen deutschen Staaten zu den Kirchen bzw. Konfessionen. Ausgehend von den südwestdeutschen Territorien konnte sich eine demokratisch gewählte Nationalversammlung in Frankfurt für kurze Zeit etablieren. Diese sollte eine deutsche Nationalverfassung erarbeiten, in der wesentliche bürgerliche Freiheitsrechte berücksichtigt werden sollten. Damit würden zentrale Forderungen bürgerlich-liberaler und mehrheitlich protestantischer Intellektueller eingelöst.[256] Allerdings konnte sich diese Repräsentationsinstanz aufgrund ihrer politischen Schwäche nur kurze Zeit halten: Letztlich konnte sie, wie das preußische Vorgehen im Streit mit Dänemark um Schleswig-Holstein zeigte, ihre Autorität gegenüber den deutschen Großmächten Preußen und Österreich nicht durchsetzen, zumal beide hinsichtlich der nationalen Einigung einen unterschiedlichen Kurs verfolgten (preußisch-kleindeutsche vs. österreichisch-großdeutsche Lösung). Die erarbeitete Verfassung scheiterte am Widerstand

[255] Vgl. neben dem bereits zitierten Werk Wolfgang Essbachs auch TIMM, HERMANN: Bildungsreligion im deutschsprachigen Protestantismus. Eine grundbegriffliche Perspektivierung, in: Reinhart Koselleck (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil 2: Bildungsgüter und Bildungswissen, Stuttgart 1990, S. 57–79.

[256] Vgl. STEINHOFF, ANTHONY J.: Christianity and the Creation of Germany, in: Gilley, Sheridan/Stanley, Brian (Hg.): Cambridge History of Christianity, Bd. 8: World Christianities c. 1815–c. 1914, Cambridge 2005, S. 282–300, S. 287 f.

Friedrich Wilhelms IV., der einen eigenen Gegenvorschlag durchsetzte und die Nationalversammlung schließlich auflöste. Dieses Scheitern der Revolution zeitigte deutliche Folgen in der öffentlichen Selbstwahrnehmung der Epoche.[257]

Nach der gescheiterten Revolution verschärften sich auch die innerprotestantischen Differenzen. Unterschiedliche Positionen, denen allerdings das Interesse an der Behauptung der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung des Christentums gemeinsam war, traten in immer schärfere Konkurrenz zueinander. Unterschiede bestanden insbesondere hinsichtlich der Frage nach dem Umgang mit der zunehmenden Autonomie gesellschaftlicher Teilsegmente. Deutlich wird dies vor allem im Zusammenhang mit den Diskussionen um ein zunehmend naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild. Protestantische Theologen betätigen sich politisch in ihren jeweiligen Kirchen, aber auch in diversen Vereinen. Zudem wurde auch die Predigt vermehrt zum Ort politischen Engagements.

In der Dekade nach der Revolution, die in Reaktion auf das Scheitern derer Ideale erneut von einer ‚restaurativen' Politik geprägt war, wurde der Deutsche Bund wiederhergestellt. Erst in der Zeit um den Thronwechsel in Preußen 1861, mit dem Wilhelm I. seinen Bruder ablöste, kam es zu erneuten nationalen Einigungsbestrebungen.

Zentrale Fragen kreisten nicht nur um das „Weltbild"[258], sondern auch um das Bild des Menschen, die „Persönlichkeit". Selbstverständlich wurden beide Fragen auch aufs Engste mit „Religion" in Verbindung gebracht. Tatsächlich entstanden in der Restaurationszeit mit ihren bewegten weltanschaulichen Debatten auch zunehmend ganz neue Formen von „Religion": So konnte in den Auseinandersetzungen um die zunehmende Bedeutung der Erfahrungswissenschaften die Wissenschaft selbst (begrifflich) zur „Religion" werden. „Es ist die Wissenschaft für uns Religion geworden"[259] – dieses Diktum Rudolf von Virchows aus dem Jahr 1865 spiegelt vielleicht die Selbstverständlichkeit wider, mit der der Religionsbegriff mit den Diskussionen um den wissenschaftlichen Materialismus in Verbindung gebracht werden konnte. Auch die

---

[257] Vgl. KOCKA: Bilder vom 19. Jahrhundert im Wandel, S. 23–44, S. 24 f.

[258] Vgl. ZACHHUBER, JOHANNES: Weltbild, Weltanschauung, Religion. Ein Paradigma intellektueller Diskurse im 19. Jahrhundert, in: Markschies, Christoph/Zachhuber, Johannes (Hg.): Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern [Arbeiten zur Kirchengeschichte 107], Berlin 2011, S. 171–194.

[259] VIRCHOW, RUDOLF VON: Ueber die nationale Entwicklung und die Bedeutung der Naturwissenschaften, in: Amtlicher Bericht über die 40. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Hannover im September 1865, Hannover 1866, S. 56–65, S. 59; Vgl. ZIGMAN, PETER: Ernst Haeckel und Rudolf Virchow. Der Streit um den Charakter der Wissenschaft in der Auseinandersetzung um den Darwinismus, in: Medizinhistorisches Journal 35 (2000), S. 263–302; ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 2, S. 188–190.

romantischen Tendenzen zur „Kunstreligion“ (Schleiermacher; de Wette) erlebten eine neue Blüte.[260]

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang aber auch der sozialpolitische bzw. -ökonomische Hintergrund der Revolutionszeit: die „soziale Frage“, die allerdings von akademischen Theologen (anders als im Kontext der Erweckung) erst in der Zeit nach der Reichsgründung intensiver thematisiert wurde.

5.1.2 Schweiz: Sonderbundkrieg, Herausbildung und Konsolidierung des Bundesstaats[261]

Obwohl die historische Entwicklung in der Schweiz, deren deutschsprachiger Teil hier insbesondere behandelt wird, deutlich verschieden von derjenigen im heutigen Deutschland verlief, lassen sich doch politische und gesellschaftliche Zäsuren zu ähnlichen Zeiten aufweisen. Die Schweiz ist in dieser Hinsicht in

[260] MEIER/COSTAZZA/LAUDIN (Hg.): Kunstreligion, Bd. 1–4. Vgl. insbesondere die systematische Einleitung in Bd. 1, DETERING, HEINRICH: Was ist Kunstreligion? Systematische und historische Bemerkungen, in: MEIER, ALBERT/COSTAZZA, ALESSANDRO/LAUDIN, GÉRARD (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800, Berlin/Boston 2011, S. 11–28; sowie STOCKINGER, CLAUDIA: Poesie und Wissenschaft als Religion. Kunstreligiöse Konzepte im 19. Jahrhundert, in: Meier, Albert/Costazza, Alessandro/Laudin, Gérard (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 2: Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850, Berlin/Boston 2012, S. 11–40; LAMPART, FABIAN: Kunstreligion intermedial. Richard Wagners Konzept des musikalischen Dramas und seine frühe literarische Rezeption, in: Meier, Albert/Costazza, Alessandro/Laudin, Gérard (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 2: Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850, Berlin/Boston 2012, S. 59–78. Vgl. konzeptionell vor allem ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1, S. 453–482, der in der „Kunstreligion“ einen Versuch der ästhetischen Überwindung der Politisierung von „Religion“ sieht.

[261] Die Ausführungen zur Schweizer Geschichte haben, wo nicht anders angegeben, folgende Werke zur Grundlage: VISCHER, LUKAS/SCHENKER, LUKAS/DELLSPERGER, RUDOLF (Hg.): Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, Basel/Fribourg ²1998, S. 209–228 (bis 1848); S. 229–253 (bis 1880); S. 254–268 (bis 1918); BUCHER, ERWIN: Die Geschichte des Sonderbundskrieges. Berichthaus, Zürich 1966; PFISTER, RUDOLF: Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 3: Von 1720 bis 1950, Zürich 1985; HILDBRAND, THOMAS/TANNER, ALBERT (Hg.): Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798–1848, Zürich 1997; REINHARDT, VOLKER: Die Geschichte der Schweiz. Von den Anfängen bis heute, München ²2013, S. 307–370.371–414. METZGER, FRANZISKA: Entangled Discourses. Religion, Geschichte, Nation in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft der Schweiz, in: Altermatt, Urs/Metzger, Franziska (Hg.): Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, S. 155–177; Dies.: Die Reformation in der Schweiz, S. 64–98; ALTERMATT, Urs: Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert, in: Dieter Ruloff (Hg.): Religion und Politik, Chur/Zürich 2001, S. 27–52; LEIMGRUBER, STEPHAN/SCHOCH, MAX: Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 1990.

einem ähnlichen Maße beeinflusst von den europäischen Großereignissen, wie Deutschland. Noch deutlicher ist allerdings hier die auch von Sprachgrenzen bestimmte und konfessionelle regionale Diversität. Gerade konfessionelle Gegensätze bestimmten in hohem Maß die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts.

Zwischen 1798 und 1814 war die Schweiz zunächst durch die Truppen Napoleons besetzt und danach faktisch ein französischer Vasallenstaat. Zwar wurde nach dem Abzug der französischen Truppen und bürgerlichen Unruhen 1803 durch die Intervention Napoleons der vorherige Staatenbund wiederhergestellt. Doch erst nach den Niederlagen Napoleons 1813 konnte (ebenfalls unter erheblichen inneren Spannungen) die Souveränität des Staatenbundes 1815 vollends restituiert und am Wiener Kongress 1815 in seinen Grenzen auch anerkannt werden. Die Zeit bis zur Konstitution des Bundesstaats (1848) war allerdings von markanten konfessionell-kulturellen Gegensätzen bestimmt, die schließlich zum Bürgerkrieg führten. Die Entwicklungen in der Schweiz nahmen in dieser Hinsicht die Revolutionen in den anderen europäischen Staaten vorweg.

Der Schweizer Bürgerkrieg wurde wesentlich durch die konfessionellen Differenzen zwischen den Kantonen ausgelöst und kann als erste Phase oder erstes Hoch des schweizerischen ‚Kulturkampfs' verstanden werden. Während die Schweizer Protestanten zumeist entweder dem liberalen, an der Vermittlung von moderner Staatlichkeit, wissenschaftlichem Denken und zentralen Glaubensinhalten orientierten Lager (das sich gesamthaft allerdings in der Minderheit befacnd) angehörten, oder aber dem (häufig konservativen) „erweckten" Milieu[262] (das jedoch spätestens ab der Jahrhundertmitte in eine

[262] Wie in Deutschland spielten auch in der Schweiz die von der Erweckungsbewegung ausgehenden theologischen und „religiösen" Strömungen eine erhebliche theologiegeschichtliche Rolle. Ähnlich wie in Deutschland blieben auch hier „erweckte" Theologen akademisch in der Minderzahl. Die Zentren der Schweizer Erweckungsbewegung befanden sich in Basel und Genf. Die Erweckungsbewegung in Bern entstand durch Genfer Impulse. Während Basel mit seinen zahlreichen von der Erweckung inspirierten Institutionen (die „Gesellschaft zur Verbreitung erbaulicher Schriften" [1802]; die „Bibelgesellschaft" [1804] und die Basler Mission [1805], um nur einige zu nennen) für die Schweiz wie für Deutschland entscheidende Impulse für die Erweckungsbewegung lieferte (1836 wurde sogar eine außerordentliche Professur an der Theologischen Fakultät der Universität Basel gegründet, getragen durch den pietistischen „Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft"; berufen wurde der württembergische Theologe Johann Tobias Beck, der ab 1843 eine ordentliche Professur für Systematische Theologie in Tübingen erhielt), speiste sich die Erweckungsbewegung in Genf aus englischen Impulsen und strahlte in das französische Réveil sowie nach Bern aus. 1831 wurde in Genf die „Evangelische Gesellschaft" gegründet (parallel auch in Bern im selben Jahr), von der aus 1832 eine „Predigerschule" zur Ausbildung freikirchlicher Pastoren gegründet wurde. Schließlich folgte in Genf 1849 die Gründung der „Église libre", in der sich die aus Impulsen der Erweckung entstandenen Freikirchen zusammenschlossen und staatlich unbehindert organisieren konnten. Vgl. DELLSPERGER, RUDOLF/NÄGELI, MARKUS/RAMSER, HANSUELI: Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theo-

Minderheitenposition geriet), waren große Teile des klerikalen Katholizismus Vertreter einer äußerst konservativen, ‚ultramontanen' Richtung, die häufig in enger Verbindung mit Angehörigen des Jesuitenordens agierte. Letzterer war, nach seiner Aufhebung durch Papst Klemens XIV. 1773, im Jahr 1815 von Pius VII. wieder zugelassen worden. Der unmittelbare Hintergrund des Konflikts war die zunehmende Liberalisierung der Politik des Staatenbundes seit dem Ende der Restaurationszeit 1830 (Julirevolution in Frankreich). Dass Theologen bzw. Theologie in diesem Zusammenhang eine nicht nur gesinnungspolitische, sondern sehr konkret auch institutionell wirksame Rolle spielte, zeigen exemplarisch die Ereignisse rund um den „Züriputsch" (1839), dem die Berufung David Friedrich Strauss' an die erst 1831 gegründete Zürcher Universität (der sog. Straussenhandel) unmittelbar vorausgegangen war.

Zu den zentralen Forderungen der Liberalen gleichermaßen wie der Radikalen[263] gehörte (neben der Aufhebung der Pressezensur und dem Prinzip der Volkssouveränität) die Unterordnung der kirchlichen Institutionen unter die staatliche Gesetzgebung. Zur Abwehr einer gewaltsamen Durchsetzung dieser Forderungen (eine Gefahr, die durchaus real von den liberal regierten Kantonen, die 1834 die Badener Artikel verabschiedet hatten, ausging) durch Freischärler gründeten einige katholisch geprägte und konservativ regierte Kantone vor allem der Innerschweiz gemeinsam mit Fribourg und dem Wallis 1845 den zunächst geheimen sogenannten „Sonderbund" – ein militärisches Bündnis zur Verteidigung etwa der Klöster gegen eine Zwangssäkularisierung, zum Schutz des konfessionellen Unterrichts an staatlichen Schulen und weiterer konfessioneller Interessen. Als der liberalen Mehrheit der Kantone 1847 die parlamentarische Durchsetzung der Auflösung des Sonderbunds gelang, die diesem angehörenden Kantone jene aber nicht anerkannten, kam es zu einer militärischen Auseinandersetzung, in die zudem weitere europäische

logie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert, Bern 1981; PFISTER: Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 3, S. 171–259; HAUZENBERGER, HANS: Basel und die Bibel. Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer und pädagogischer Impulse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Basel 1996; GÄBLER, ULRICH (Hg.): Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert [Geschichte des Pietismus 3], Göttingen 2000, S. 25–84.

[264] Die „Radikalen" oder „Freisinnigen" stellten eine revolutionsaffine, teils nationalistische Strömung in der Schweiz dar, die für tiefgreifende („radikale") politische Veränderung eintrat, die nicht in jedem Fall an geltendes Recht gebunden sein müsse. Ungeachtet der Befürwortung „radikaler" Mittel zur Veränderung politischer Strukturen vertraten die „Radikalen" jedoch im Kern „liberale" Grundanliegen (wie die Einführung des allgemeinen Männerwahlrechts), wenngleich manche ihrer Überzeugungen (die „Heiligkeit der Nation" etwa) sich im größeren Kontext des Liberalismus nicht durchsetzen konnten. Vgl. GRUNER, ERICH: Die Parteien in der Schweiz [Helvetia politica 4], Bern ²1977 [1969]; TANNER, ALBERT: Das Recht auf Revolution. Radikalismus – Antijesuitismus – Nationalismus, in: Hildbrand, Thomas (Hg.): Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1789–1848, Zürich 1997, S. 113–137.

Mächte (Frankreich und Österreich auf Seiten des Sonderbunds, Großbritannien auf der Seite der Liberalen) diplomatisch wie militärisch eingriffen. Die schnelle Niederlage der Kantone des Sonderbunds in mehreren Schlachten führte zur Liberalisierung der Verfassungen der Besiegten und bildete den unmittelbaren Hintergrund für die Verabschiedung der Bundesverfassung von 1848.

Aufgrund des deutlich konfessionellen Charakters der innerschweizerischen Konflikte war eine ebenso deutliche Identifikation des Großteils der Schweizer Protestanten mit der neuen Verfassung gegeben. Die großen innerprotestantischen Differenzen zwischen „Liberalen", an der Vermittlung von moderner Wissenschaftlichkeit, liberalen Staatsidealen und rational geprägter Theologie Interessierten, und den „Konservativen" oder „Erweckten", vom Pietismus geprägten und auf die Wahrheit der Offenbarung pochenden Theologen, betraf gerade nicht die Identifikation mit dem neuen Bundesstaat und seiner Verfassung. Einigkeit herrschte in allen „Richtungen"[264] des Schweizer Protestantismus in der Abgrenzung gegenüber Katholizismus und Monarchismus. Gleichwohl sind die theologischen Differenzen von großer Bedeutung für die Begriffsgeschichte von „Religion" in der Schweiz. Während die „freisinnigen" bzw. „liberalen" Theologen wie Alexander Schweizer, Alois Emanuel Biedermann oder Ernst Friedrich Langhans sich diesen Begriff durchaus affirmativ aneignen und mit seiner Hilfe auf eine (intellektuelle) Versöhnung von Christentum und Gegenwartsgesellschaft hinwirken konnten, entstand insbesondere in der zweiten Jahrhunderthälfte eine genuin theologische „Religions"-Kritik, die sowohl konservativ-erweckte als auch religiössoziale Theologen vereinte. Hier konnten sich Denker finden, die die Entwicklung der Theologie auf der Grundlage eines ‚allgemeinen' Religionsbegriffs deswegen kritisierten, weil auf diese Weise der Offenbarungscharakter der biblischen Schriften sowie die Geltung der Bekenntnisse in Frage gestellt und damit der exklusive Charakter des christlichen „Glaubens" verloren werde – gemeinsam mit solchen, die eine biblisch-urchristliche Praxisausrichtung mit einem eschatologischen Impetus verbanden und der sozialen Frage eine Praxis des „Reiches Gottes" entgegensetzen wollten. Oder, anders gesagt, die spätere „religiössoziale" Theologie in der Schweiz[265] war im Kern erweckte Theologie (wenngleich sie sich teils moderner philosophischer Denkweisen bediente).

---

[264] SCHWEIZER, PAUL: Freisinnig – Positiv – Religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus, Zürich 1972.

[265] Die Wurzeln der Schweizer „Religiös-Sozialen" reichen in den erweckten Pietismus zurück. Ihre Vertreter fanden sich in deutlicher weltanschaulicher Konkurrenz zum Sozialismus Marx'scher Prägung. Vor diesem Hintergrund konnten sie auch den frühen religiösen Sozialismus, der sich in den 1840er Jahren entwickelte (Wilhelm Weitlings, eines für kurze Zeit in Zürich lebenden deutschen Schneidergesellen „Bund der Gerechten"), bereits 1847 dezidiert ablehnen, vgl. BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth. Luzern 1986, S. 17 f.

Nach seiner Konstitution 1848 konnte sich der Bundesstaat – trotz kleinerer außenpolitischer Konflikte (Mitte der 1850er Jahre um Neuenburg, das formell noch unter preußischer Souveränität stand; 1860 um Savoyen mit Frankreich) – konsolidieren und auch wirtschaftlich (dank einer schnellen Industrialisierung) sogar zum europäischen Vorzeigestaat entwickeln. Unter der Oberfläche allerdings bestanden weiterhin Spannungen. Starke wirtschaftliche Gegensätze zwischen Stadt und Land etwa oder die Lage der Arbeiterschaft führten zu einer Intensivierung der sozialen Frage. Ein wichtiger Konfliktherd war zudem die Tatsache, dass die Verfassung von 1848 keine Rücknahme der gegen Klöster und Jesuitenorden verhängten Einschränkungen vorsah.

5.2 Die Allgemeinheit der Vernunft und die Besonderheit des Religiösen. „Religion" in der Formierungsphase der modernen Nationalstaaten (ca. 1830–1870)

5.2.1 „Vermittlungstheologie": Die Eigenständigkeit der „Religion" in der Kultur

Eröffnet werden die Darstellungen durch einen Beitrag zum Religionsbegriff bei *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834), der ab 1810 an der neugegründeten Berliner Universität lehrte. Schleiermachers Bestimmung des Begriffs und seine damit einhergehende Aufgabenbestimmung der Theologie bilden das Paradigma, mit dem sich nahezu alle protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts auseinandersetzen (müssen). Die in der Flucht der Gedanken Schleiermachers agierenden Theologen – häufig als „Vermittlungstheologen" bezeichnet – teilen das an seinem Werk zu erschließende Paradigma und die damit einhergehenden Problemperspektiven. Grundsätzlich steht dabei die Vermittlung von allgemeiner Relevanz und Plausibilität mit der gleichzeitig betonten kulturellen Eigenständigkeit der „Religion" im Vordergrund des Interesses – dies ist das Erbe der Aufklärung, das nun, zumeist in kritischer Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen idealistischen Philosophien, weitgehend im Rahmen einer subjektivitätstheoretischen Grundlegung und kulturellen Deskription von „Religion" bearbeitet wird.

Charakteristisch ist Schleiermachers doppelte Bestimmung von „Religion": Diese, bzw. die „Frömmigkeit", ist auf der einen Seite subjektives „Gefühl", gleichsam die Grunddimension personalen Selbstinneseins. Zum anderen wird „Religion" als derjenige gesellschaftliche Ort bestimmt, an dem individueller symbolischer Ausdruck die gemeinschaftliche Kommunikation bestimmt. „Religion" nimmt damit, wie die Kunst, einen spezifischen gesellschaftlichen Ort ein und soll zugleich weder auf Moral noch Metaphysik reduzierbar sein. Für die Theologie bedeutet dies, dass sie als Reflexionskultur der „Religion" in enger Verzahnung mit anderen Wissenschaften betrieben werden muss: die

als Kulturtheorie bestimmte (philosophische) Ethik und die (ebenfalls noch philosophisch verstandene) Psychologie bilden gemeinsam mit der Dialektik aber auch der Pädagogik die hauptsächlichen Referenzquellen. Die Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie bzw. der im englischsprachigen Raum bereits etablierten Naturwissenschaft spielt in Schleiermachers Werk hingegen kaum eine Rolle.

Die Bestimmung von „Religion" bzw. „Frömmigkeit" als eigentlicher Gegenstand der Theologie nimmt Impulse aus Aufklärung, Frühromantik und Idealismus auf und bedeutet zugleich eine theologiegeschichtliche Zäsur sondergleichen. Mit der „Religion" hat es die Theologie mit dem geschichtlichen Menschen und seiner Lebenswelt zu tun; die Konstitutionsprinzipien von Personalität und sozialer Interaktion, die Bedingungen kultureller Kommunikation und geschichtlicher Entwicklung, an denen die „Religion" als soziales wie individuelles Phänomen beteiligt ist, bilden fortan für große Teile der akademischen protestantischen Theologie den Fokus ihrer Debatten. Theologie wird, als Reflexionskultur der „Religion" zugleich als Wissenschaft des gegenwärtigen Menschen verstanden. Sie wird damit zu einem fundamentalen Deutungsagenten der sich entwickelnden modernen Lebenswelt. Schleiermachers Werk befördert damit die Transformation der Theologie im Sinne einer Partikularwissenschaft, die gleichwohl allgemeine Geltung eben ihrers partikularen Gegenstands beanspruchen können soll. Darin widerspiegeln sich vorangegangene universitätspolitische Debatten ebenso wie die zunehmende Ausdifferenzierung der „Religion" als gesellschaftliches Segment neben anderen, das, katalysiert durch soziale und kulturelle Modernisierungsdynamiken, seinerseits erhebliche Transformationsschübe durchlief.

In Zeitgenossenschaft zu Schleiermacher entwickelt *Wilhelm Martin Leberecht de Wette* (1780–1849) seine Religionstheorie, die ebenfalls der romantischen Kritik an der Aufklärung verpflichtet ist. De Wette, der als Kollege Schleiermachers ab 1810 in Berlin lehrte, 1822 (aufgrund eines Trostbriefs an die Mutter Karl August Sands nach dessen Ermordung Kotzebues aus Preußen verbannt) aber an die Universität Basel wechselte, stellt seine religionstheoretischen Ausführungen im Gefolge Schleiermachers auf das „Gefühl", jedoch, stärker als jener, auf die ästhetische Dimension der Wirklichkeit ab. Gerade in ihrer Nähe zur Kunst könne die „Religion" als Grundlage einer umfassenden und nur intuitiv zu erfassenden ästhetischen (idealen) Wirklichkeitsdeutung auch öffentliche Plausibilität erlangen. Damit steht de Wette im Kontext der kunstreligiösen und hochgradig emotionalisierten Debatten des Vormärz; zugleich aber wird die Theologie als Grundlagenwissenschaft einer ohne „Religion" als unvollständig charakterisierten Sicht des Menschen und der sozialen Wirklichkeit prominent in Stellung gebracht. Erst in der wissenschaftlich verstandenen „Religion" wird die Struktur der menschlichen Lebenswelt einsichtig: In diesem Gedanken spiegelt sich kein Rückzugsgefecht,

sondern die Kritik an einer einseitig rationalistischen Weltsicht, die weder in der Lage ist, soziale Kohäsion, noch eine innere Bindung der Einzelnen an die Ordnungsprinzipien sozialer Interaktion zu erzielen. In dieser normativen und diagnostischen Funktion wird die Theologie de Wettes als gewichtige Stimme in den nationalen Einigungsdebatten des (deutschen) Vormärz wie auch der Schweiz positioniert. Als Wissenschaft jener nur in der „Religion" vollumfänglich präsenten und nur in der Theologie vollständig erschlossenen Ordnungsstruktur wird der Theologie zudem ein Ort von nicht zu unterlaufender Öffentlichkeitsbedeutung im Rahmen der Akademie zugewiesen.

Sehr viel deutlicher als bei de Wette steht bei dem üblicherweise ebenfalls der Vermittlungstheologie zugerechneten Wittenberger Theologen *Carl Immanuel Nitzsch* (1787–1868) die politische Dimension der „Religion" im Vordergrund – und zwar sowohl nach ihrer konfessionellen als auch nach ihrer nationalen bzw. internationalen Dimension. Aufgrund der französischen Besatzung wechselte Nitzsch zunächst nach Berlin, lehrte nach dem Wiener Kongress am neueröffneten Predigerseminar in Wittenberg, an der Universität Bonn und schließlich an der Universität Berlin. Begleitet wurden seine wissenschaftlichen Tätigkeiten von intensiven (kirchen-)politischen Aktivitäten in Synoden des Rheinlands, später der preußischen Generalsynode in Berlin und als Abgeordneter des preußischen Landtags.

Während Nitzsch auf der Ebene der inhaltlichen Bestimmung von „Religion" (in der Auseinandersetzung insbesondere mit Schleiermacher und Hegel) spekulative und gefühlstheoretische Aspekte miteinander kombiniert, steht die so gewonnene ‚absolute' „Religion" in institutioneller bzw. religionspolitischer Hinsicht für die umfassende Versöhnung und Vermittlung der Konfessionen wie auch der Religionen. Der Gedanke nationaler und kirchlicher Einheit und die hierin integrative Funktion der ‚absoluten' „Religion" zeigt eine für die „Religions"-Theologien des 19. Jahrhunderts typische und bis weit ins 20. Jahrhundert fortwirkende Konstellation: Im Namen der (letztlich immer noch) christlich formatierten „Religion" wird durch die Theologie die Kritik der institutionellen und gelebten „Religion" geführt. Diese Doppelung des Religionsbegriffs weist auf die konstruktive Bedeutung der Theologie für die Fortentwicklung der christlichen Kirchen – aber sie zeigt auch die grundsätzliche Schwierigkeit der Vermittlung von „Religions"-Theorie und religiöser Praxis: Religions*begriffe* sind (wie alle Begriffe) in keinem Fall frei von normativen Implikationen. Für die Theologie stellt sich damit, wie bei de Wette, die Herausforderung, als Wissenschaft der ‚absoluten' Religion die Plausibilität derselben auch wissenschaftssystematisch (in diesem Fall spekulativ) aufzuweisen. Tatsächlich wird Nitzschs Theologie dadurch zu einer hegemonialen Theorie des (protestantischen) Christentums als absoluter Religion. Der damit einhergehende implizite Exklusivismus wird erst spät im

19. Jahrhundert, mit zunehmendem Bewusstsein (historischer und zeitgenössischer) religiöser Pluralität als solcher erkannt und reflektiert werden.

Dass die gezeigte Schwierigkeit nicht nur für spekulativ verfahrende Religionstheorien besteht, zeigt ein Blick in das Werk *Friedrich Lückes* (1791–1855). Lücke vertrat als Schüler Schleiermachers eine antihegelianische Position. An die Stelle einer spekulativen Letztbegründungsfigur tritt bei dem ab 1816 in Bonn und seit 1827 in Göttingen Lehrenden (und gleichzeitig an Schleiermacher, de Wette und Nitzsch Anknüpfenden) der Gedanke einer biblisch bezeugten Offenbarung, die das Christentum als die „schlechthin vollkommene Religion" ausweise. Hier wird kirchenpolitische Einheit durch den Verweis auf die Autorität der biblischen Offenbarung angestrebt. Man mag dies als Offenbarungspositivismus zu Recht kritisieren; gleichwohl zeigt sich hierin zweierlei für die Problemgeschichte des Religionsbegriffs höchst Bedeutsames: zum einen die beginnende Auseinandersetzung mit der Schwierigkeit der Vermittlung historischer Kontingenz des Christentums (von der Lücke als Apokalyptikforscher Bände sprechen konnte) und dessen Anspruch auf Gegenwartsgeltung. Zum anderen aber spricht aus dem Anliegen einer Einheit der „Religion" auch das grundlegende Bedürfnis sittliche und theoretische Wahrheitsgeltung innerhalb einer erst noch als Nation zu vereinenden menschlichen Gemeinschaft tatsächlich *einheitlich* zu bestimmen. Dies Bedürfnis ist seinerseits auch in einer sich zunehmend pluralisierenden Gesellschaft nicht kontingent, da es auf praktische Deutungs- und Orientierungsfragen verweist, die die soziale Interaktion per se begleiten. Schließlich wird auch anschaulich, dass der Gedanke einer einheitlichen Religionsvertretung (die Union) als Institution der Popularisierung solcher „Werte" und „Wahrheiten" eng mit jenem Bedürfnis einhergehen muss. Er wird bei anderen Theologen (vornehmlich in der zweiten Jahrhunderthälfte) von der Vorstellung eines christlichen Staats flankiert werden, der dann als Träger eben jener „Werte" und „Wahrheiten" vorgestellt wird. Bei Lücke hingegen steht an dieser Stelle eine politische Deutung des Christentums als der „vollkommenen Religion", die sich insbesondere aus seinen Apokalyptikforschungen nahezu zwangsläufig ergibt: Apokalyptik ist die Deutung und Reflexion politischer Ordnungsprinzipien aus der Perspektive einer heilvoll erhofften Zukunft. Die ersehnte Einheit der Kirche präfiguriert gleichsam die erhoffte nationale Einheit.

Die Tücken eines im Gefolge Schleiermachers aufgenommenen ‚weiten' Religionsbegriffs zeigen sich vielleicht am typischsten im Werk *Carl Christian Ullmanns* (1796–1865). Der badische Kirchenpolitiker und Mitherausgeber der *Theologischen Studien und Kritiken* macht nämlich „Religion" als relevante Größe in fast allen Gesellschaftsbereichen geltend. Damit steht er zwar durchaus grundsätzlich im Einklang mit Zeitgenossen wie August Neander und de Wette; auf der anderen Seite läuft sein Umgang mit Religion dadurch Gefahr, beliebig zu werden. „Religion" ist das Prisma seiner Auseinanderset-

zungen mit der Theologiegeschichte (etwa in seinen Studien zu Gregor von Nazianz und zu den „Reformatoren vor der Reformation“); ebenso kann er aber auch universitätspolitisch in den Hallischen Streit von 1830 eingreifen und für die Trennung von „Religion“ und „Wissenschaft“ plädieren – und schließlich, im Umfeld der Deutschen Revolution, die „Religion“ als gesellschaftlich-integrierende und staatstragende Macht zu plausibilisieren suchen. Man mag die Weite und mangelnde Spezifizität eines solchen Umgangs mit Religion, deren einfache Politisierung bei ihrer gleichzeitigen Abgrenzung von „Wissenschaft“ etwa, seiner eher historischen als systematischen Ausrichtung sowie seinen politischen und kirchenpolitischen Aktivitäten zuschreiben. Zugleich aber zeigt diese liberale und schiedlich-friedlich die Gesellschaftsbereiche sortierende „Religions“-Theologie Ullmanns deutlich die Möglichkeit der Diffusion der „Religion“, einer Aufweichung des Begriffs, die besonders in einem Kontext möglich ist, der noch von der hohen Plausibilität staatskirchlicher Strukturen geprägt ist (und damit dem Gedanken einer hohen Eindeutigkeit sowie breiten Plausibilität und Geltung von „Religion“).

In großer (auch räumlicher) Nähe zu Ullmann agiert sein jüngerer Schweizer, später badischer Kollege *Daniel Schenkel* (1813–1885), der nach einer Professur in Basel ab 1851 in Heidelberg lehrte. Schenkels Theologie könnte geradezu als „Gewissenstheismus“ bezeichnet werden und steht damit beinahe konträr zu der Konzeption seines Kollegen Ullmann. Der gegenständlich im Gewissen der Einzelnen präsente Gott ist der Inhalt der „Religion“ – und von dieser kritisch gegen Schleiermacher und Feuerbach zugleich gemünzten Bestimmung her lässt sich die große Aggressivität deuten, mit der Schenkel publizistisch und kirchenpolitisch agiert. Als überzeugter Unionist bekämpfte er nicht nur den Katholizismus, sondern auch den konfessionell-orthodoxen Protestantismus auf der einen, die philosophische Religionskritik auf der anderen Seite. Nur ein gegenständlicher und zugleich transzendenter Gott erlaube es, einerseits, individuelle Freiheitsrechte auch religiös zu begründen, andererseits eine starke Gemeinschaft zu konsolidieren. Darin zeigt sich, so könnte man Schenkel interpretieren, die Einsicht, dass die Hochschätzung des Individuellen eine letztlich kontingente und aus reinen Vernunftgründen nicht (mehr) zu plausibilisierende politische und ethische Idee ist, die kaum anders denn durch eine ideale („religiöse“) Begründung – oder durch politische Setzung zu implementieren ist. Ob ein starker Herrschergott die einzige Möglichkeit einer solchen Begründung ist, mag kritisch gesehen werden. Bleibend bedeutsam ist jedoch der Gedanke, dass ein weitgehend unbestimmter bzw. einseitig subjektivistischer Religionsbegriff dieses nicht oder nur mit erheblichen Zusatzannahmen zu leisten vermag.

In das Umfeld einer personalistischen Politisierung der „Religion“ gehört auch der üblicherweise zur „Liberalen Theologie“ gerechnete *Carl Heinrich Wilhelm Schwarz* (1812–1885). In großer inhaltlicher Nähe zu Daniel Schen-

kel vertritt Schwarz eine „personale" Konzeption der „Religion", die den Grund für die Konstitution sittlicher Gemeinschaften überhaupt bilde. Sein allerdings christologisch vermittelter Theismus (in Jesus Christus wird die Personalität des Gottesgedankens anschaulich) hat mehrere Implikationen: Er steht im Werk von Schwarz für die Dynamik der lebendigen „Religion" und spiegelt sich in interpersonalen Relationen, deren Regelhaftigkeit („Sittlichkeit") durch den personalen Gottesgedanken begründet wird. Auf der anderen Seite erlaubt dieser Theismus es Schwarz, Strukturparallelen von Kirche und Staat aufzuweisen, die in der Kirche eine kernhafte Realisierung der im Staat zu vollendenden sittlichen Gemeinschaft ausmachen. Damit wird drittens die institutionelle Religion ihrerseits politisiert und soll als politisches Kollektivsubjekt auch politisch Stellung nehmen und handeln.

Schwarz' auch persönliche Hinwendung zur „gelebten Religion" spiegelte sich in einer Reihe politischer Aktivitäten. Seine Nähe zur Burschenschaftsbewegung sowie sein Engagement bei den „Lichtfreunden" brachten ihm Verhaftungen und Lehrverbot; auch seine Habilitation in Greifswald (1842) konnte nur gegen Widerstände erfolgen; er erhielt nie eine ordentliche Professur und trat ab 1856 ganz in den kirchlichen Dienst. Zudem war Schwarz Mitglied des Protestantenvereins; seine politisch radikale Position – die Politisierung der institutionellen Religion – machte ihn jedoch zum Außenseiter im akademischen Mainstream. Die Frage nach der Politizität der Kirche(n) wurde umfänglich erst nach Ende des ‚protestantischen' Kaiserreichs diskutiert – und konnte es auch erst im Rahmen eines selbst religiös ‚neutralen' Staat.

5.2.2 Spekulative Wahrheit und geschichtliche Wirklichkeit der Religion – die theologische Idealismusrezeption

Ein Blick auf die Vertreter der „Denkschule" der üblicherweise als „spekulative Theologie" bezeichneten theologischen Hegel- bzw. Idealismusrezeption zeigt deutlich, dass die im Rahmen der „Vermittlungstheologie" präsenten Problemstellungen hier nicht weniger präsent sind: Mit „Religion" wird die Integration der menschlichen Person wie auch der sozialen Interaktion thematisch. Das Wissen um und die Reflexion auf „Religion" generiert praktisches Orientierungswissen für alle Kulturbereiche. Gleichwohl treten hier Aspekte hinzu bzw. werden pointierter fokussiert. Die Frage nach der „Wahrheit" der spezifischen Gegenstände der „Religion" – die ja ihrerseits, qua „Religion", zugleich den Gegenstandsbereich der Theologie konstituieren, tritt in den Vordergrund, begleitet von einer teilweise starken geschichtsphilosophischen Emphase (in Abgrenzung zum und kritischer Auseinandersetzung mit dem beginnenden Historismus). Dabei rückt allerdings zunehmend die empirische Geschichte in den Blick: Theologie muss, als Wissenschaft der „Religion", ihre Deutungskapazitäten auch an der Realgeschichte erweisen. Sie wird damit im-

plizit zu einer (normativen) Theorie der gelebten „Religion". Auf der anderen Seite zeichnen sich zwei Tendenzen ab, die folgenreich insbesondere für die zweite Jahrhunderthälfte sein sollten. Zum einen die affirmativ-konstruktive Aufnahme der historischen Kritik und der philosophischen Religionskritik; zum anderen die explizite Bestimmung des Staats als institutionellen Trägers der für wesentlich erachteten Gehalte der Religion. Gerade letztere Tendenz stellt die kulturelle Eigenständigkeit von Religion wiederum in Frage.

Noch weitgehend den Debatten der Aufklärungszeit verpflichtet ist das Systemdenken *Carl Daubs* (1765–1836). Gegen die romantische Emphase auf Individualität und Gefühl besteht der Anspruch des in Heidelberg lehrenden späteren Freimaurers Daub darin, die umfassende Vernünftigkeit der „Religion" zu erweisen. Im Hintergrund steht der Gedanke, dass personale Freiheitsrechte allein rational begründet werden könnten, die Rationalität aber ihrerseits in einem „objektiven" idealen Begründungszusammenhang verankert sein müsste. Hierin besteht eine gewisse Nähe zu den theistischen Konzeptionen Schenkels und Schwarz'. Allein eine gegenständliche Referenz humaner Rationalität wiederum könne die Einheit von Theologie und Kirchen garantieren. Die Betonung der Objektivität des Referenzrahmens der „Religion" geht bei Daub allerdings so weit, dass das „religiöse Bewusstsein" zwar als Bewusstsein der in Abhängigkeit von Gott konstituierten Freiheit gedacht werden kann, diese Freiheit aber gerade die Möglichkeit der Selbstaufgabe explizit einschließt. In dieser Option Daubs, in der auch ein Widerschein der politischen Romantik (Selbstpreisgabe des Einzelnen zugunsten des kollektiven Supersubjekts) erkennbar wird, sind Debattenlagen des frühen 20. Jahrhunderts vorgezeichnet: „Religion" ist im Wesentlichen der trinitarische Selbstvollzug Gottes, an dem der einzelne Mensch zwar partizipieren kann, für den er jedoch selbst keine wesentliche Funktion hat. Der Nachvollzug der Dynamik der trinitarischen Relationen führt den Glauben ins Wissen über. Weitgehend entfernt von den wesentlichen sozialen Transformationsschüben des Vormärz geht es hier um die Rehabilitierung des Christentums in Intellektuellendiskursen. Die spekulative Theologie Daubs scheint darin in gewisser Weise typisch für eine Seite der theologischen Idealismusrezeption zu sein, die sich auch bei den folgenden zwei Systemdenkern findet.

Ein deutliches Beispiel für die Hinwendung der spekulativen Theologie zur empirischen Geschichte bzw. Erfahrungsrealität bildet das Werk *Philipp Konrad Marheine(c)kes* (1780–1846). Marheinekes Zugriff auf „Religion" ist wiederum eng verknüpft mit wahrheits- und wissenschaftstheoretischen Überlegungen: „Religion" ist nicht nur unerlässlicher Gegenstand der Wissenschaft, sondern zugleich der Grund ihrer Wahrheit. Marheineke, der ab 1811 wie de Wette und Schleiermacher in Berlin lehrte, geht aber einen Schritt über diese auch im Gefolge Schleiermachers geführten Debatten hinaus – und grenzt sich damit zugleich von einer rein spekulativen Theologie ab. Wahrheit nämlich sei

ihrerseits nicht in Absehung vom Erweis der Deutungskompetenz für realgeschichtliche Phänomene zu haben. „Religion", bestimmt als „Gefühl" und „Vernunft" *zugleich*, steht für die Fülle individuellen Lebens in der Geschichte auf der einen Seite, für den Ausdruck der Wahrheitsfähigkeit von Wissenschaft auf der anderen. Der Religionsbegriff wird damit gleichsam zur Chiffre des überhaupt als menschenmöglich Denkbaren.

Damit ist für die Theologie der Anspruch verbunden, über die „Religion" einen integrativen Blick auf die Realgeschichte zu erlangen und dabei gerade individuelle Phänomene nicht nur als Exemplare bestimmter Typen zu würdigen. Der Theologie, hier auch explizit als „Religionswissenschaft" bezeichnet, wird damit die Aufgabe eingezeichnet, Deutungskompetenz nicht nur für die Prinzipien geschichtlicher Entwicklung zu beweisen, sondern auch die Tiefendimension ihrer realen Entfaltung angemessen zu würdigen. Gerade darin ist sie es dann, die als Garantin der Wahrheitsfähigkeit akademischen Wissens auftritt. Dieser Anspruch ist umfassender Ausdruck des Problembewusstseins auf dem Weg zu einer Theorie gelebter „Religion" und wird, in seinen wissenschaftssystematischen Implikationen, gegen Ende des Jahrhunderts im Rahmen der protestantischen Theologie zunehmend als uneinlösbar empfunden.

Ganz ähnlich wie Marheineke argumentiert der jüngere Zeitgenosse *Christian Hermann Weisse* (1801–1866). Weisse, der vornehmlich in Leipzig lehrte, legt die Emphase seines spekulativen Systemdenkens ebenfalls auf die Vermittlung von Wahrheit und geschichtlicher Erfahrung. Ausdruck dafür ist etwa sein Versuch, die Historizität des biblischen Jesusbildes zu rekonstruieren. Anders als bei Marheineke wird die Hochschätzung des Individuellen in der Geschichte aber verbunden mit einem personalen Theismus. „Erfahrung" und „Geltung" sind hier die zentralen Begriffe der religionstheoretischen Spekulation. Damit wird auch bei Weisse eine eminent praktische Dimension der Theologie erkennbar, die die Debatten im Umfeld der Ritschlschule in der zweiten Jahrhunderthälfte vorzeichnet: Gegenstand des religiösen Bewusstseins sind der personale Gott und die sittliche Gemeinschaft gleichermaßen, religiöse Erfahrung ist intersubjektive, sittliche Erfahrung. Wissenschaftssystematisch wird die Theologie damit implizit zur praktischen Metadisziplin, da der Gottesgedanke gleichzeitig als Grund sinnlicher Erfahrung überhaupt gewertet wird. Interessant ist, dass ganz ähnlich wie bei Marheineke, der Anspruch, die Theologie in ihrer Deutungskompetenz für die individuelle wie kollektive Realgeschichte zu stärken (und damit ipso facto in eine Theorie gelebter „Religion" zu überführen), mit einer doch geminderten Aufmerksamkeit für aktuelle sozio-politische Ereignisse einhergeht. Das Interesse an praktischem Orientierungswissen widerspiegelt zwar die Intellektuellendebatten um die Integration des sozialen Gemeinwesens sowie die mit der Transformation des Naturdenkens gegebenen wissenschaftssystematischen Fragestellungen. Gleichwohl scheint es sich hier um Deutungstheorien zweiten Grades zu handeln,

die möglicherweise auf die Schwierigkeit der Beibehaltung des Anspruchs auf ein umfassendes Wissenschaftssystem zurückzuführen sind.

Einen anderen Ausgang nimmt die theologische Idealismusrezeption im Werk *Ferdinand Christian Baurs* (1792–1860). Der Schwerpunkt des schulbildenden Kirchen- und Dogmenhistorikers, der ab 1826 in Tübingen lehrte, liegt auf der Auseinandersetzung mit dem modernen geschichtlichen Denken, dem er ein spekulativ orientiertes religionsgeschichtliches System entgegenstellt. Diese kritisch gegen die vornehmliche Subjektivierung der „Religion" gerichtete Konstruktion will, darin Marheineke und Weisse ähnlich, gleichwohl dem Realgeschichtlichen Rechnung tragen, ohne dabei jedoch die spezifischen Inhalte der (biblischen) Geschichte vollständig zu relativieren. Begründend wird dafür eine Konzeption der Religionsgeschichte herangezogen, die als Geschichte fortschreitender Offenbarung plausibilisiert werden soll. Hierin habe das Christentum (in Gestalt der Dogmengeschichte) eine Sonderstellung inne, insofern hier die „Religion" gleichsam ihrer selbst bewusst werde. Der Anspruch, Geltung, Geschichtskonstruktion und Realgeschichte miteinander zu vermitteln, mündet damit quasi zwangsläufig in eine Konzeption des Christentums als absoluter Religion. Dass diese in Baurs Spätwerk zugunsten einer auf die sittlichen Gehalte der Verkündigung Jesu fokussierten Religionstheorie umgebaut wird, mag eine Konzession an die Empirie sein. Als Deutungsgeschichte praktischen Orientierungswissens wird die Theologie von dem Anspruch absoluter Wahrheit entlastet. Damit spiegelt sich in Baurs Werk die Transformation ebenjener Problemlagen, die bei Weisse und Marheineke zu erheblichen Spannungen geführt hatten. Bei Baur werden diese zugunsten der (Deutungs-)praxis entschieden. Damit ist die Problemkonstellation vorgezeichnet, die in der zweiten Jahrhunderthälfte die Theologen um Ritschl und die „Religionsgeschichtliche Schule" beschäftigen wird: Die Validität und Geltung sittlichen Orientierungswissens muss ja ihrerseits „historisch" oder aber autoritativ erwiesen werden, in einer Situation zunehmender Pluralisierung der „Religion" – und ihrer Wissenschaft(en).

Eine andere Option des Umgangs mit dem durch die Vermittlung von Wahrheit, Realgeschichte und Geltung bezeichneten Problem zeigt sich im Blick auf den bekanntesten Schüler Baurs, *David Friedrich Strauss* (1808–1874). Strauss löste 1835 mit seinem „Leben Jesu" eine ‚Entmythologisierungskontroverse' aus, die im 20. Jahrhundert eine Neuauflage erleben sollte. Seine Annahme, dass die Wahrheit der biblisch-religiösen Vorstellungswelt nicht theologisch erwiesen werden könne, zeigt eine affirmativ-konstruktive Aufnahme der historischen und philosophischen Religionskritik. Während Strauss die „Religion" bzw. deren spezifische Inhalte anfänglich noch als abgelöst von ihren geschichtlichen Erscheinungsformen und damit für der philosophischen Spekulation zugänglich erachtet, zeigt sein Spätwerk aus den 1860er und 70er Jahren eine andere Tendenz: Die Entmythologisierung liegt im We-

sen der geistigen und sittlichen „Religion“ des Christentums selbst. Die solcherart verschlankte und modernitätskonforme „Religion“ kann ihrerseits einen wichtigen Beitrag zur nationalen Einheit leisten. Die vertiefte Auseinandersetzung mit historischem Materialismus und Darwinismus führt Strauss schließlich zur Konzeption einer monistischen „Religion der Humanität“. Damit steht er in enger Verbindung mit den wissenschaftsreligiösen Strömungen der zweiten Jahrhunderthälfte. Diese mehrfache Transformation der „Religion“ im Werk von Strauss zeigt, wie unter dem Einfluss eines sich verändernden Wissenschaftsparadigmas die Option für die Empirie am Ende in die Wissenschaftsreligion führen kann. Während die Wahrheitsfrage an die unter monistischen Vorannahmen verfahrende Empirie delegiert wird, wird die Geltungsproblematik in einen für plausibel erachteten Begriff der „Menschheit“ bzw. „Humanität“ eingezeichnet. Strauss erweist sich dadurch als einer der intellektuell wachsten theologischen Zeitgenossen, dass er eine politisch funktionalisierbare Wissenschaftsreligion konstruiert. Dass eine historische Religion wie das Christentum in ihren Inhalten die Möglichkeit der Kritik solcher Konzeptionen bereits mit sich führte, mag dazu beigetragen haben, dass er sich von diesem schließlich abwandte.

Ein weiteres Beispiel einer (in diesem Fall eminent) politischen Konzeption von „Religion“ findet sich im Werk *Richard Rothes* (1799–1867). Rothe entwickelt im Rahmen einer kulturhistorischen Theorie der Religion die Konzeption eines christlichen Staats, der als Träger und Durchsetzer sittlichen Orientierungswissens die Kirchen obsolet mache. Dabei ist es insbesondere der Plausibilitätsverlust des Christentums bei den Bildungseliten, der als Anlass zur Politisierung der „Religion“ gelten kann. Der Zeitgenosse Neanders und Nachfolger Carl Ullmanns auf dessen Lehrstuhl in Heidelberg (ab 1854, vorher ab 1849 in Bonn) war Schüler Carl Daubs, stand aber auch in deutlicher Nähe zur Erweckungsbewegung. „Religion“ oder auch „Frömmigkeit“ werden in der Nähe zu Gedanken Schleiermachers als Bewusstseinsphänomene bestimmt, die zugleich ein emotionales Band zwischen Individuen stiften. Anders als bei Strauss ist es hier weiterhin das Christentum, das zur inneren Bindung der einzelnen an die im Staat realisierten (bzw. zu realisierenden – Rothes „Ethik“ erschien in erster Auflage zwischen 1845 und 1848) Werte dienen soll. Dafür wird das menschliche Bewusstsein als *per se* implizit religiös (an Gott gebunden) bestimmt. Das Bewusstsein um diese Bindung wird in der „Religion“ explizit und dient zur Konstruktion solcher Gemeinschaften, in denen individuellen Freiheitsrechten Rechnung getragen wird. Im Rahmen der Politisierung der „Religion“ hat das Christentum folglich genau die Funktion, den Respekt vor individueller Freiheit im Rahmen der gleichzeitigen Bindung der Einzelnen an das Kollektiv einzuschärfen. Das Bewusstsein dafür, dass hierzu ein Staat nicht aus sich heraus in der Lage sein kann, teilt Rothe, wie gesehen, mit vielen Zeitgenossen. Auch seine Gründungsmitglied-

schaft in Daniel Schenkels „Protestantenverein“ (1863) lässt die Politisierung der „Religion“ als Transformationsunterfangen zu deren Überführung in eine den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen entsprechende Form erscheinen. Dass diese nur in einem Umfeld Plausibilität erlangen kann, in dem die Christlichkeit des Staates ihrerseits mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als gültig vorausgesetzt werden kann, gehört zu den Schwierigkeiten, mit denen national- wie kulturprotestantische Konzeptionen erst später, um die Wende zum 20. Jahrhundert und besonders nach dem Ersten Weltkrieg, in intensivere Auseinandersetzung traten.

Als weiterer Schüler Baurs stellt der zunächst in Tübingen, später in Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen und schließlich ab 1862 in Berlin lehrende *Isaak August Dorner* (1809–1884) eine wichtige Schlüsselfigur zwischen Vermittlungstheologie, theologischer Idealismusrezeption und Erweckung dar.[266] Der engagierte Unionist (Stichwort: „Nationalkirche“) und bedeutsame Vertreter einer Trennung zwischen Kirche und Staat war einer der führenden „Kirchentheologen“ Preußens. Da Dorner im vorliegenden Band leider kein eigener Beitrag gewidmet ist, müssen wenige Stichworte genügen:

Dorner vertrat eine ideal-realistische Konzeption der Geschichte, in deren Rahmen auch der Historizität der Person Jesu Rechnung getragen wurde. In Bonn trat Dorner in engen Kontakt zu Rothe. Anders als dieser votierte er jedoch für eine starke institutionelle Gestalt der Kirche, die die von Rothe anvisierte christliche Einheitskultur ihrerseits erst herbeiführen müsse, indem sie sie (als unierte) repräsentiere. Diese Gedanken mündeten 1848 in die Vorstellung einer einheitlichen Nationalkirche, die ihren praktischen Niederschlag in der Einrichtung des Evangelischen Kirchentags fand. Auch später setzte Dorner sich für ein einheitliches Bekenntnis dieser Kirche ein. In seiner Vision einer geeinten evangelischen Kirche sah Dorner die exemplarische Gemeinschaft paradigmatisch realisiert. Allerdings ließ Dorner sich nicht von der

[266] Aus der jüngeren Literatur vgl. PURVIS, ZACHARY: The New Ethicist and the Old Bookkeeper. Isaak Dorner, Johann Quenstedt, and Modern Appropriations of Classical Protestantism, in: Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 19 (2012), S. 14–33; NORGATE, JONATHAN: Isaak A. Dorner. The Triune God and the gospel of salvation, London 2009; MALYSZ, PIOTR: J. Hegel's Conception of God and its Application by Isaak Dorner to the problem of Divine Immutability, in: Pro Ecclesia 15 (2006), S. 448–471; SAUTER, GERHARD: Isaak August Dorner (1809–1884), in: Schmidt-Rost, Reinhardt; Bitter, Stephan; Dutzmann, Martin (Hg.): Theologie als Vermittlung, Rheinbach 2003, S. 82–87; GOCKEL, MATTHIAS: On the way from Schleiermacher to Barth. A critical reappraisal of Isaak August Dorner's essay on divine immutability, in: Scottish Journal of Theology 4 (2000), S. 490–510; KOPPEHL, THOMAS: Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners, Berlin u. a. 1997; HÜTTENHOFF, MICHAEL: Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem der Theologie bei I. A. Dorner, Fr. H. R. Frank und R. A. Lipsius, Bielefeld 1991;¸AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners, Tübingen 1990.

nationalprotestantischen Stimmung anstecken, sondern vertrat ein weites, „ökumenisches" Kirchenbild, das zugleich eine Perspektive für ein einiges (allerdings: protestantisches) Europa bereitstellte. Dorner war Unterstützer der Evangelischen Allianz und zudem einer der wenigen europäisch gut vernetzten protestantischen Theologen seiner Zeit. Die Religion wird so bei ihm zum europäischen Integrativ.

1862 wurde Dorner als Nachfolger Nitzschs an die Universität Berlin und zugleich zum Mitglied des Preußischen Oberkirchenrats berufen. Seine theologischen Hauptwerke (*Geschichte der protestantischen Theologie*, 1867; *System der Glaubenslehre*, 1879/1880) entstanden in der Berliner Zeit. Auch während des preußischen Kulturkampfs setzte Dorner sich weiterhin für die Trennung von Kirche und Staat ein.

Für Dorners Theologie zentral ist der Begriff des „Glaubens", in dem wahrheits- und moraltheoretische Elemente miteinander dergestalt verbunden werden, dass der „Glaube" auch von der Philosophie her geradezu als sittlich geboten erscheint, dann nämlich, wenn der Zweifel in sittliche Selbstkritik überführt wird. Damit wird, vice versa, die Rationalität(-sfähigkeit) des „Glaubens", behauptet. (Handlungs-)Gewissheit vermittelt letztlich nur dieser.

Dorner grenzt sich damit von einem historischen Relativismus wie vom als in letzter Hinsicht als abstrakt empfundenen Idealismus (Hegels) ab. Vernunft, persönliche Erfahrung und das Zeugnis der Schrift kommen in dieser Konzeption in einer gewissen Harmonie zu stehen. Der so gegebene Erweis moralischer Notwendigkeit und Rationalität des Glaubens führt andererseits zu einer gewissen Unterbelichtung der Eigenständigkeit der Religion, was jedoch in der Betonung ihrer starken institutionellen Gestalt zu kompensieren versucht wird.

Dorners real-idealistische Konzeption des Glaubens und der Geschichte finden eine dogmatische Parallele in einem spekulativen Theismus, der die „Lebendigkeit" Gottes betont, sowie in einer Christologie, die die Historizität und Idealität Jesu („Zentralindividuum") gleichermaßen behauptet. Gotteslehre wie Christologie eignet dabei eine ethische Spitze. Nicht von ungefähr bildet sein erst postum erschienenes Spätwerk ein „System der christlichen Sittenlehre". Allerdings bleiben in diesem die wirtschaftlichen Probleme seiner Gegenwart in gewisser Weise außen vor. Das in der religiösen Idealgemeinschaft gipfelnde System blieb trotz aller Betonung persönlicher Erfahrung selber abstrakt gegenüber der Realität der sozialen Frage.

Eine Sonderstellung im Rahmen der theologischen Idealismusrezeption nimmt der dänische Theologe und Philosoph *Søren Kierkegaard* (1813–1855) ein. Weniger politisch, aber eminent kritisch gegenüber der institutionellen „Religion" eingestellt, steht Kierkegaard der Erweckungsbewegung inhaltlich wie strukturell näher als den spekulativen Systemdenkern. Sein teils auch psychologisch und ästhetisch eingefärbtes Werk steht zwar ebenfalls für die späti-

dealistische Hinwendung zum „Leben“, hier allerdings zum „Leben“ des einzelnen Menschen im Kontext von Industrialisierung, Rationalisierung, Urbanisierung, „Vermassung“. Wie andere zeitgenössische Denker fokussiert Kierkegaard auf die Bedeutung der „Religion“ für das Individuum; allerdings erhält „Religion“ nicht die Funktion der Sicherstellung spezifischer sittlicher Werte, sondern jene der Integration der Person angesichts emotionaler Zerrissenheit und existentieller Ängste. Damit geht es für die „Religion“ auch um die Realisierung individueller Freiheit angesichts von „Verzweiflung“ und „Angst“ – eine Leistung, die Kierkegaard der institutionellen Religion nicht zutraut und daher nahezu vollständig an die individuelle Innerlichkeit und deren Beziehung auf ihren göttlichen „Grund“ verweist. Sein Denken bewegt sich dabei an den Grenzen zur Empirie und ist den zeitgenössischen Systemdebatten dabei zum Teil um Jahre voraus. Eine intensive theologische Kierkegaardrezeption wird erst im frühen 20. Jahrhundert einsetzen, vermittelt über den Nietzsche-Freund Franz Overbeck und nach dem Ersten Weltkrieg durch Karl Barth und Emanuel Hirsch, in einer Zeit, in der durch Expressionismus, Krieg und Psychoanalyse eine breitere öffentliche Aufmerksamkeit für die ‚Realität‘ und Bedeutung der (auch) „religiösen“ psychischen Tiefenstruktur geschaffen war. Mit der ‚gelebten Realität‘ der menschlichen Innerlichkeit setzten sich im Kontext der Theologie in der Zeit zwischen 1830 und 1870 insbesondere der „Erweckung“ nahestehende Theologen auseinander.

5.2.3 Gefühl, Gewissheit und Autorität: Erweckung und konfessionelle Theologien

Durch die akademische Unterrepräsentation „erwecklicher“ Theologen mag deren tatsächliche religionsgeschichtliche, soziale und politische Relevanz in der Theologiegschichtsschreibung leicht aus dem Blick geraten – zumal in einer Perspektive, die (wie bei Graf, Wagner und auch Pannenberg) letztlich immer noch implizit durch Verdikte barthscher Provenienz geprägt ist. Die Angst vor dem Verlust (theologischer bzw. wissenschaftlicher) ‚Objektivität‘ sowie der kritische Vorbehalt gegenüber jeglicher Politisierung der Theologie mag bei solchen Denkern, die die Subjektivität, Emotionalität und Innerlichkeit der „Religion“ in den Vordergrund rücken, zwar in manchen Fällen berechtigt sein. Sie verkennt aber, dass die rationalitätskritische, teils enthusiastische Färbung ‚erwecklicher‘ Theologien nicht allein ein Beiprodukt eines national aufgeheizten oder nervös übersteigerten Zeitgeistes ist, sondern dass darin ein sehr wesentlicher Aspekt der Religion in ihrer „gelebten“ Form zutage tritt.

Diejenige „Angst“ und „Verzweiflung“, die bei Kierkegaard als strukturelle Komponenten menschlicher Existenz erkannt werden, haben, so kann man das Anliegen der Erweckung auch interpretieren, einen realen psychischen

Widerpart. Im Rahmen der Religion thematische Grundfragen wie diejenigen nach Herkunft und Zukunft, Sinn und Unsinn, Einheit und Vielheit und deren Zusammengehörigkeit stellen sich einzelnen Menschen in konkreten Situationen. Diese Fragen dort zu adressieren, wo sie tatsächlich konkret auftreten, und ihnen zum Teil mit spezifischen Praxisformen zu begegnen, ist so gesehen die nicht zu verkennende Innovationsleistung erwecklicher Theologien im Rahmen der Geschichte protestantischer „Religionstheologie" des 19. Jahrhunderts. Der Ausschluss dieser phänomenalen Aspekte von „Religion" aus manchen Theologien mag dazu beigetragen haben, ihren Verlust an Deutungskraft für die sich pluralisierende, stets aber auch individuell gelebte Religion zu beschleunigen.

Darüber hinaus zeichnen sich erweckliche Theologien durch spezifische Geschichtsbilder aus, hierin oft in Fortführung der Fortschrittsgeschichten der Aufklärung, aber in spezifisch apokalyptischer bzw. eschatologischer Zuspitzung; durch am „Reich Gottes" orientierte soziale Ideale sowie durch einen starken Fokus auf die individuelle religiöse Biographie. Gerade in letzterem liegt ein Schlüsselaspekt auf dem Weg zu einer theologischen Theorie gelebter „Religion".

Dass Erweckung und konfessionelle Theologien hier miteinander gruppiert werden, mag zunächst erstaunen. Gleichwohl lassen sich bei genauerer Hinsicht nicht nur inhaltliche Nähen zwischen etwa neulutherisch geprägten und erwecklichen Theologen feststellen (wenn diese nicht sowieso Konfessionalismus und Erweckung in Personalunion verkörpern), sondern auch die Bearbeitung ähnlich gelagerter Problemlagen: Die Frage nach individueller Handlungs- und Wahrheitsgewissheit, die Betonung des er- und gelebten „Glaubens" sowie die Bindung beider an starke Autoritäten (Bibel und/oder Dogma) sind die kennzeichnendsten Merkmale, die beide Strömungen als im Kern verwandt erscheinen lassen können. Ähnlichkeiten bestehen auch im Blick auf die mit „Religion" bzw. „Glauben" verbundenen Moralvorstellungen, die Betonung starker Bindungen der einzelnen an ihre jeweilige Gemeinschaft sowie die häufig anzutreffende politisch im weiteren Sinne liberale Grundhaltung, die im Wesentlichen durch das Interesse nach kirchlicher Autonomie gegenüber dem Staat gespeist wird.

5.2.3.1 Erweckung

Ein Beispiel für den Fokus auf die gelebte „Religion" im Rahmen der Historiographie des Vormärz[267] bietet das Werk *August Neanders* (1789–1850). Es ist bezeichnend, dass sein Werk heute kaum bekannt ist, ist es doch Frömmig-

[267] Vgl. dazu SCHNURR, JAN CARSTEN: Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz, in: HZ 291/2 (2010), S. 353–383.

keitsgeschichtsschreibung oft biographischen Stils. Zwar hat Neander ebenfalls eine am Reich Gottes bzw. der unsichtbaren Kirche orientierte allgemeine Kirchengeschichte verfasst; gleichwohl ist sein Fokus deutlich die religiöse Persönlichkeit: Nicht anders denn durch die biographische Erzählung kann gelehrt und gelernt werden, was „Religion“ ist. Neander, der 1806 vom Judentum zum Christentum konvertierte, lehrte ab 1813 in Berlin, als Kollege Schleiermachers und de Wettes. Gegenüber ersterem betonte er allerdings die Emotionalität des bei jenem im Spätwerk eher transzendentalphilosophisch bestimmten „religiösen“ „Gefühls“. „Religion“ äußert sich als „Sehnsucht“ nach der Überwindung des Individuellen und einer neuen Identität in Gott, nach der Zugehörigkeit zu einer höheren Ordnung. Das damit verbundene Erlösungsbewusstsein lasse sich aufweisen an der Frömmigkeit herausragender Figuren der Kirchengeschichte. Diese Form der narrativen Geschichtsschreibung fand in der zeitgenössischen akademischen Theologie kaum Anerkennung, ging der Trend doch zu quellennahen und trotzdem konzise deutenden Großentwürfen (wie etwa bei Ferdinand Christian Baur). Gleichwohl hat Neander damit Maßstäbe auch für die heutige Frömmigkeitsgeschichtsschreibung gesetzt. Unverkennbar ist sein Vertrauen auf die persönlichkeitsbildende Kraft der „Religion“, das auf Debatten um die Jahrhundertwende vorausweist.

Schulbildend und international renommiert wurde hingegen der von Neander geprägte *Friedrich August Gottreu Tholuck* (1799–1877). Auch Tholuck lehrte zunächst in Berlin, ab 1825 aber an der (rationalistisch geprägten) Hallenser Fakultät. Ähnlich wie Neander neigt Tholuck zu einer „innerlichen“ Interpretation Schleiermachers; auch bei ihm wird das „religiöse Gefühl“ als „Sehnsucht nach dem Übernatürlichen“ interpretiert, das Tholuck besonders in unterschiedlichen Formen der Mystik realisiert sieht. Über den Zugang des Gefühls soll sodann der als zunehmend säkular wahrgenommenen Umwelt ein Weg in die „positive“ „Religion“ des Christentums geebnet werden.

Beide, Neander wie Tholuck, sind darin enorm zeitgeistsensibel, dass sie die emotionalen Bedürfnisse der Zeitgenossen wahrnehmen und in der Wiederaufnahme der emotionsorientierten Traditionen des Christentums den Schlüssel zur Plausibilisierung desselben sehen. Tholucks Studien zur von ihm als Verfallsprozess wahrgenommenen „Vorgeschichte des Rationalismus“ stellen dem „akademischen Leben“ (Band 1) ausdrücklich das „kirchliche Leben“ (Band 2) des 17. Jahrhunderts gegenüber – und auch Tholucks „Leben“ wurde Gegenstand einer erwecklichen narrativen Biographie.[268]

Das Konkretisierungsbedürfnis und der „Lebens“-Bezug haben einen spezifisch modernen Aspekt: Die biblischen Texte sollen als Antworten auf und Orientierung für tatsächliche menschliche Fragen gelesen werden: Als kriti-

[268] WITTE, LEOPOLD: Das Leben Friedrich August Gottreu Tholuck's, 2 Bde., Bielefeld 1884/1886.

sches Korrektiv der zeitgenössischen (teils national aufgeladenen) Gefühlswelten steht bei Tholuck die (biblische) Offenbarungswahrheit. Tatsächlich liegt darin auch die für alle erfahrungsorientierten Theorien von „Religion" relevante Einsicht beschlossen, dass Erfahrung immer gedeutete Erfahrung ist, folglich „religiöse" Erfahrung ihrerseits ohne einen festen Deutungsrahmen gar nicht als solche erkannt werden kann. Anders gesagt: Das Gefühl (im Sinne von Emotion) kann ohne eine normative Deutungsperspektive gar nicht als „Religion" ausgewiesen und auch keiner spezifischen „Religion" zugeordnet werden. Der Manipulation von Befindlichkeitslagen durch politische oder andere Interessen kann nur, so kann man Tholuck lesen, eine starke Offenbarungsautorität wehren. Als eine solche Deutungsperspektive das Christentum auszuweisen, ist Tholucks Anliegen, das sich in seinen zahlreichen kirchenpolitischen Aktivitäten (etwa der Beteiligung am Berliner Kottwitz-Kreis, seiner Funktion als Mitbegründer der Evangelischen Kirchenzeitung für das protestantische Deutschland [1827] oder der Mitwirkung bei der Gründung der Evangelischen Allianz [1846]) niederschlug – aber auch in seiner internationalen Offenheit, die ihn gegenüber vielen Zeitgenossen auszeichnet.

In Gegnerschaft zum theologischen Rationalismus eng verbunden mit Neander und Tholuck war der Alttestamentler und Mitbegründer der „Evangelischen Kirchenzeitung" (1827) *Ernst Wilhelm Hengstenberg* (1802–1869). Hengstenberg, der ab 1826 in Berlin lehrte, argumentiert aber deutlich konservativer: Gerade weil die „innere Erfahrung" des Menschen durch die Sünde korrumpiert sei und daher das „religiöse" Gefühl allein verzerrte Projektionen der Phantasie hervorbringe, bedürfe es der biblischen Offenbarungsautorität als Korrektiv: Die menschlichen Emotionen sind unhintergehbar verblendet – oder zumindest hochgradig manipulationsanfällig. Auch dieser Gedanke ist unverkennbar modern. Die Setzung der Autorität der religiösen Deutungsperspektive der biblischen Autoren bei gleichzeitiger Notwendigkeit historischer Forschung stellt hingegen einen Spagat dar, der auf ein spezifisches Problem historisch-kritischer Bibelforschung aufmerksam macht, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts erneut virulent werden sollte: Soll die Geltung des Schriftprinzips behauptet werden, so bedarf diese Behauptung ihrerseits eine Begründung, die nicht derselben Kritik anheimfallen darf wie jenes. Den radikalen Schritt dahin, dass eine Begründung durch bloße Behauptung den hamartiologischen Prämissen, die gegen den Rekurs auf das Gefühl in Anschlag gebracht werden, gleichermaßen zum Opfer fallen müsste, ist Hengstenberg nicht gegangen. Vielmehr teilt er mit seinen (im weiteren Sinne) erwecklichen Zeitgenossen die auch sonst verbreitete Überzeugung einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, die gleichsam teleologisch im Christentum mündet. Der Blick auf die Religionsgeschichte wie auf „Religion" ist, so Hengstensbergs Fazit, unhintergehbar positionell. Auch die Religionsdeutung der Theologie kann nicht unabhängig von der in Anschlag gebrachten „religiösen"

oder „Glaubens"-Perspektive vorgenommen werden. Daraus folgt für Hengstenberg ein hochgradig normatives Verständnis der Theologie, das die gewonnene Einsicht in deren notwendige Positionaliät aus heutiger Perspektive überschattet – insbesondere aufgrund der daraus gezogenen politisch konservativen Konsequenzen, die einen einheitlich christlichen Staat befürworteten. Gerade dies verweist auf die Schwierigkeiten, eine als (notwendig) positionell erkannte und affirmierte Theologie mit einer (Religions-)pluralitätsaffinen Ethik zu verbinden.

Die Verbindung einer auf persönliche Glaubensgewissheit fokussierten Perspektive mit einer internationalen Haltung (wie etwa bei Tholuck) findet sich auch im Werk des neulutherischen Erweckungspredigers *Ludwig Harms* (1808–1865). Harms, der Zeitgenosse Neanders, Tholucks und Hengstenbergs, wirkte im Sinne der „Erweckung" ab 1848, nach langer Tätigkeit als Hauslehrer, als Prediger in Hermannsburg in der Lüneburger Heide. Harms' Wirken abseits der Universitäten ist in manchen Hinsichten typisch für das erweckliche Milieu. Der Missionsgedanke bestimmt sein Leben und Werk, gepaart mit einer religionsgeschichtlichen Konstruktion, die im Christentum gipfelt. Jenes realgeschichtlich ebenfalls in die Position der „absoluten Religion" bringen zu wollen, ist eine konsequente Fortführung solchen Geschichtsdenkens. Im Fokus steht für Harms damit auch nicht die Theorie der Religion, sondern ihre Praxis, in Diakonie und Predigt etwa. Dies kann (auch) als Konsequenz der Ablehnung der während seines Studiums in Göttingen vorherrschenden aufklärerischen und rationalistischen Theologie verstanden werden. Entsprechend ist das erhaltene Schrifttum: insbesondere Predigtsammlungen und Briefe; entsprechend auch die am „Glauben" an der Stelle von „Religion" orientierte Terminologie. Anstatt aber sich an der national aufgeheizten Stimmung der Vormärzzeit zu beteiligen, verstand Harms die ideale Gesellschaft entweder als lokale Versammlung – oder aber als weltweite Glaubensgemeinschaft. Die Gründung einer eigenen Missionsgesellschaft und die Entsendung von Missionaren, die Publikation einer eigenen Zeitschrift (ab 1854), die Gründung eines Asyls für Strafentlassene (1858) sowie eines zweiten Missionsseminars (1863) Hand in Hand mit reger Predigttätigkeit belegen die Wirkung auf regionaler wie auch globaler Ebene. Damit steht Harms in gewisser Weise sinnbildlich für größere Teile der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, die akademisch eher wenig vertreten war, in ihrer Sensibilität für soziale Probleme und alternative Gemeinschaftsformen allerdings wesentlich früher auf die gesellschaftlichen Umwälzungen nach dem Sieg Preußens über Napoleon, im Umfeld der Deutschen Revolution und schließlich in den urbanen Arbeiterschichten in der Phase der Hochindustrialisierung reagierte.

Leider konnte einem der bedeutendsten (und postum auch akademisch wirkmächtigen) zeitgenössischen Theologen der Erweckung kein eigenständiger Beitrag gewidmet werden. *Johann Tobias Beck* (1804–1878), der ab 1836

als außerordentlicher Professor auf einer Stiftungsprofessur in Basel (als Kollege de Wettes) und ab 1843 als Ordinarius für Systematische Theologie in Tübingen (als Kollege Baurs, auf dessen Empfehlung er bei seiner Professuren erhielt) lehrte, ist allerdings nicht allein aufgrund seiner Bedeutung für die Genese der Theologie Karl Barths von Interesse;[269] er beeinflusste auch die Entwicklung der Theologie der Mission[270] sowie zeitgenössische akademische Theologen wie Tholuck und Schlatter (aber auch Martin Kähler) und war, darin typisch für den Typus des erweckten Theologen jener Zeit, auch außerhalb der Akademie, durch eine ausgedehnte Predigttätigkeit, oder durch indirekte Einflüsse[271] von großer Bedeutung für die zeitgenössische Theologie.[272] Dabei war Beck seinem Herkunftsmilieu, dem südwestdeutschen Pietismus, gegenüber durchaus kritisch eingestellt, wie etwa eine Festrede am Basler Missionfest 1838 zeigte, auf der er scharf den Gedanken der „Machbarkeit" des Reiches Gottes kritisierte.[273]

Tatsächlich ist der christliche Glaube auch für Beck eine „Herzensangelegenheit". Gleichwohl bildet das Zentrum seiner Theologie das „Reich Gottes", das sich selbständig geschichtlich realisiere. Und so, wie das „Reich Gottes" eine quasi selbstständige Realisierungsgestalt der „Religion" darstellt und damit als Grund des subjektiven Glaubens anerkannt werden müsse, so speist sich seiner Auffassung nach die Legitimität der Vernunft aus ihrer Begründung in der (biblischen) Offenbarung, in der sich das göttliche „Leben" selbst bezeuge. Dies hat zur Konsequenz, dass das Medium dieser Offenbarung – die biblische Sprache bzw. religiöse Rede – das allein maßgebliche Medium auch der Theologie sein könne. Bei Beck finden sich demnach gedankliche Konstellationen, die erst um die Wende zum 20. Jahrhundert breitere Kreise haben für sich mobilisieren können: Das Unterlaufen der Diastase von religiöser Rede und Theologie und die damit verbundene Verquickung von Deutungs- und Geltungselementen; das Unterlaufen damit auch der Differenz von „Religion" und „Theologie", die beide, recht verstanden, als Aneignungsformen des Selbsterweises des göttlichen Geistes gelten sollen. Individuelle Gewissheit wird damit an die Autorität der Bibel verwiesen und allen religiösen Vergemeinschaftungsformen das „Reich Gottes" als normativ-kritisches Ideal entgegengesetzt. Damit ist Beck, der auch mit Blumhardt d. Ä. gut bekannt war,

---

[269] HAKE, CLAUDIA: Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

[270] BURKHARDT, HELMUT: Johann Tobias Beck und die Mission, in: TB 36 (2005), S. 294–314.

[271] Vgl. BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 562–569.

[272] Vgl. WOLF, HANNS-MARTIN: Art. Beck, Johann Tobias (1804–1878), in: TRE, Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 393 f.

[273] Vgl. MAIER, GERHARD: Johann Tobias Becks Bedeutung für die Württembergische Landeskirche, in: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 20 (2006), S. 47–58.

ein wesentlicher Vorläufer der theologischen „Religions"-Kritik der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts.

5.2.3.2 Konfessionelle Theologien

Für die Gruppe stärker konfessionell orientierter Theologen steht ein Problemkreis besonders im Vordergrund: Außer auf Fragen individueller Glaubensgewissheit wird der Fokus auf die Kohäsions- und Identitätsprobleme religiöser Vergemeinschaftung gelegt. Obwohl der Konfessionalismus stärker die Kirchen als die akademischen Theologien erfasste, können konfessionelle Theologien gleichfalls als gegenwartssensible Zeitdiagnostiken gelesen werden: Unter welchen Umständen können religiöse Überzeugungen als „legitim" ausgewiesen werden? Die Antwort kann ganz ähnlich wie im Umfeld der Erweckung ausfallen; allerdings wird sie hier nochmals verschärft: Nicht die Zugehörigkeit zur letztlich global gedachten ‚unsichtbaren Kirche' bildet das Wahrheitskriterium des „Glaubens", sondern das klare Bekenntnis zu einer fest umrissenen lokalen Gemeinschaft. Dies ist die andere Möglichkeit der Reaktion auf den entstehenden Religionsmarkt: Die Bindung individueller Überzeugung an klar konturierte ‚sichtbare' Gemeinschaften mit harten Identitäten. In einer Situation auch institutioneller religiöser Pluralisierung (so z. B. die Entstehung des religiösen Vereinswesens im erwecklichen wie katholischen Milieu) soll die bekenntnistreue Kirche als ideale Norm der Gemeinschaftsbildung gestärkt werden. Dass darin zugleich ein Stück politische Theologie sichtbar wird und „Konfession" und „Nation" strukturell in große Nähe geraten, ist dabei nicht zu übersehen. Allerdings wird, anders als in manchen ‚liberalen' Theologien, dem Staat selbst gerade nicht die Trägerschaft von Orientierungswissen zugetraut oder zugemutet; vielmehr soll sich dieser an der Kirche als idealer Sozialform orientieren – und sich in deren Belange keinesfalls einmischen. Daher kann ein differenzorientierter und exklusiver theologischer Konfessionalismus mit politischem Liberalismus Hand in Hand gehen.

Zugleich zeigt sich auch hier in der terminologischen Präferenz für „Glauben" gegenüber „Religion" in besonderer Schärfe die Schwierigkeit, die Differenzierung von „Religion", „Theologie" und faktischer „gelebter (eigener) Religion" in einer Form durchzuhalten, die den Anforderungen aller drei thematischen Bereiche gerecht würde.

Das Zentralproblem des in vielen Hinsichten ‚typischen' erweckten neulutherischen Theologen *Johann Christian Konrad (von) Hofmann* (1810–1877) ist die individuelle Glaubensgewissheit, genauer: die Validität religiöser „Erfahrung". Damit wird eine Fragestellung addressiert, die genau dann besonders relevant wird, wenn, wie bei vielen „erwecklichen" Theologen, die im Umfeld Schleiermachers vorherrschende transzendentalphilosophische Interpretation der Frömmigkeit als Begründungsmodell wegfällt bzw. zur fak-

tischen individuell „gelebten Religion“ hin überschritten wird. Zwar teilt Hofmann viele Grundmotive der Theologie der Erweckung: die biblische Orientierung, verbunden mit einer heilsgeschichtlichen Interpretation des Weltgeschehens; die Ablehnung des Religionsbegriffs und missionarisches Engagement sind hier zu nennen. Aber er führt diese Anliegen weiter aus in Richtung einer Thematik, die auch einen Kernaspekt der theologischen Idealismusrezeption betrifft: den Aufweis der „Wahrheit der Religion“, genauer: der individuell „gelebten Religion“. Hier trifft Erweckung auf Wissenschaftsemphase. Allerdings verfährt Hofmann weder transzendentalphilosophisch-kritisch, noch idealistisch-spekulativ. Vielmehr tritt die Denkfigur eines pneumatologisch tingierten „Schriftbeweises“ an die systematische Stelle der Letztbegründung. Darin soll subjektive Gewissheit auch objektiv-geschichtlich validiert werden: Die Theologie wird zur Theorie der Wahrheitsgewissheit. Im Kern des Christentums, „*der* Religion“, steht die durch Christus vermittelte personale Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich biographisch markant als „Wiedergeburt“ auch subjektiv niederschlägt. „Religion“ kann in allen anderen Fällen nur als defizienter Modus dieser Beziehung verstanden werden – sowohl im Blick auf die „natürliche Religion“ wie auch auf die (anderen) „Religionen“. Neben diesen religionstheologischen Exklusivismus tritt aber der für die missionarischen „Erweckten“ typische internationale Blick, der zwar nicht interessenfrei, wohl aber mit Detailgenauigkeit aus eben diesem Interesse heraus die anderen Religionen überhaupt studiert. Diese Wahrnehmung globaler Religionspluralität muss wiederum umso stärker Gewissheits- und Geltungsfragen aufwerfen. Damit kommt, wie bei Tholuck, auch hier ein Problemkreis in den Blick, der insbesondere im letzten Jahrhundertdrittel von Relevanz sein wird: Unter welchen Bedingungen kann eine individuelle Erfahrung überhaupt als „religiös“ kategorisiert werden? Diese Frage, die das Problem der Gewissheit nocheinmal potenziert, wird dort brisant werden, wo sich nicht selbst als „religiös“ kategorisierende Alternativangebote den Boden des Religionsmarkts betreten werden.

Wilhelm Löhe (1808–1872) wirkte nach seinem Studium nicht akademisch weiter. Gleichwohl war ihm eine starke, zumindest lokale Wirkung beschert. Im Fokus seines Wirkens stand die Konzeption eines „katholischen“ Luthertums. Gemeinhin gilt Löhe als einer der repräsentativsten Vertreter eines starken Konfessionalismus. Was allerdings zunächst wie konfessionalistische Identitätspolitik wirken könnte, kann bei genauerem Hinsehen als differenzierte Auseinandersetzung mit der Frage nach dem legitimen Trägerkollektiv der „Religion“ gelesen werden – und damit zugleich als Gegenprogramm zu nationalprotestantischen Tendenzen unter den Bedingungen institutioneller Pluralisierung der Religion.

Löhes Konzeption eines „katholischen Luthertums“, sein Engagement als Mitbegründer der „lutherischen Mission“ (1841), als der auch in Übersee täti-

gen Neuendettelsauer „Gesellschaft für innere und äußere Mission" (1849) sowie des „Lutherischen Vereins für weibliche Diakonie" (1854) zielt insgesamt auf die Stärkung, institutionelle und personale Differenzierung und lokale Entgrenzung der Religion. Damit einher geht die bereits bekannte begriffspolitische Umbesetzung: Was in der aufgeklärten und im weiteren Sinne „liberalen" Theologie als „Religion" thematisch wird, heißt bei Löhe „Glaube" – der gerade *nicht* „Religion" sein soll, und auch keinesfalls „Gefühl". Vielmehr wird die religiöse Kollektividentität des „Glaubens" durch die Autorität der biblischen Offenbarung sichergestellt und soll zumal durch Rückgriffe auf die lutherische Tradition gestärkt werden, was bei Zeitgenossen durchaus auf Kritik stieß. Was zunächst allerdings wie ein kollektivistischer theologischer Antimodernismus und Traditionalismus wirkt, lässt sich jedoch als eine dezidiert „moderne" Option deuten, insofern durch die Abgrenzung von „Glaube" und „Kirche" von der Politik eine (religions-)politisch als „liberal" zu interpretierende Haltung entsteht. Dass diese mit einem antiliberalen Kirchenverständnis einhergeht, ist als starker gegengesellschaftlich-exemplarischer Entwurf lesbar, der zwar, *mutatis mutandis*, den Konservatismus auf das religiöse Kollektiv überträgt, insgesamt jedoch grundsätzlich mit religiöser Pluralität zumindest implizit (und kritisch) rechnet. Dass struktureller ‚Fundamentalismus' in einem religiös pluralen Kontext eine spezifisch moderne Option ist, muss nicht gefallen, stellt aber eine der Verfahrensmöglichkeiten protestantischer „Religions"-Theologie dar.

Die Verbindung von Erweckung und Konfessionalismus ist typisch für das sogenannte „Neuluthertum", zu dem letztlich auch Figuren wie Ludwig Harms gezählt werden können. Leider konnte zwei weiteren wichtigen Repräsentanten des Neuluthertums, *Theodor Kliefoth* (1810–1895) und *Christoph E. Luthardt* (1823–1902) in diesem Buch keine eigene Studie gewidmet werden.[274] In Luthardts Werk spielt insbesondere der Gedanke einer Mitwir-

[274] Vgl. aus dem Umfeld der jüngeren Forschungsliteratur KLEINIG, JOHN W.: The Liturgical Heritage of Theodor Kliefoth, in: Day, J. Bart u. a. (Hg.): Lord Jesus Christ, Will You Not Stay. Essays in Honor of Ronald Feuerhahn on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday, Houston 2002, S. 105–120; GRAHL, MARTIN: Verklärung – Die Konzeption der Heilsgeschichte bei Theodor Kliefoth, Dissertation, Rostock 2002; WIESE, RENÉ: Theodor Kliefoth und Großherzog Friedrich Franz II. Kirche und Monarchie im 19. Jahrhundert, in: Mecklenburgia sacra 13 (2010), S. 9–27; BESTE, HERMANN: Veränderungen der Mecklenburgischen Kirche in der Amtszeit von Theodor Kliefoth, in: Mecklenburgia sacra 13 (2010), S. 28–34; MASAKI, NAOMICHI: He Alone is Worthy! The Vitality of the Lord's Supper in Theodor Kliefoth and in the Swedish Liturgy of the Nineteenth Century, Göteborg 2013; RIESKE-BRAUN, UWE: Reaktionen des Erlanger Luthertums auf die politische Einigung Deutschlands 1866–71. Acht Briefe aus dem Nachlass Christoph Ernst Luthardts, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 59 (1990), S. 163–198; RIESKE, UWE (Hg.): Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack-Christoph Ernst Luthardt, 1878–1897, Neukirchen-Vluyn 1996; EBER, JOCHEN: Die Heilige Schrift bei Christoph Ernst Luthardt, in: Hermann, Christian (Hg.): Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung. Festgabe

kung des Menschen bei seiner Bekehrung eine Rolle – „Religion“ bzw. „Glaube“ werden folglich mit dem modernen Freiheitsgedanken in enge Verbindung gebracht. Kliefoths Denken hingegen kreist besonders um Fragen der Kirchenverfassung; die Betonung des Amts (er führte eigens den Begriff der „Weihe“ für die Ordination ein) und die Ablehnung von Union und Synodalismus gingen dabei Hand in Hand. Unschwer lassen sich an dieser Position Auseinandersetzungen mit den politischen Umwälzungen um und nach 1848 ablesen: Während Kliefoth die (politische) Selbstständigkeit der Kirche betonte, konnte er in den Ausführungen zu ihrer Verfassung ein hierarchisch (und ständisch) strukturiertes Gemeinschaftsideal ausformulieren.

In diesem Buch wird exemplarisch für die genannte Richtung *Gottfried Thomasius* (1802–1875), seit 1842 als Professor für Dogmatik in Erlangen tätig und damit ab 1845 Hofmanns Fakultätskollege, porträtiert. Mit Thomasius gerät ein Thema in den Blick, das gerade – aber keineswegs nur – für das erwecklich-konfessionelle Umfeld von großer Wichtigkeit ist: die religiöse Erziehung. Die Sensibilität für die biographische Genese von „Religion“ (bzw. in diesem Fall wieder des „Glaubens“) widerspiegelt die Hinwendung zur individuell „gelebten Religion“, die der frühere Religionslehrer und spätere Universitätsprediger Thomasius auch als Universitätsprofessor nicht verlor. Damit gerät zugleich ein in auf rein akademische Theologien fokussierter Geschichtsschreibung rasch vernachlässigtes Feld theologischer Breitenwirkung in den Fokus. Zentrales Thema ist für Thomasius die Frage nach der Validität (und Normierung) persönlicher Erfahrung als „Glaube“. Kriterien dafür sind Bekehrung, Bekenntnis und Schrift, eingebettet in ein heilsgeschichtlich-wirkungsgeschichtliches Verständnis des Christentums: Die Normierungsfragen individueller religiöser Biographien betreffen ebenfalls die Religionsgeschichte. Das hier noch gewissermaßen selbstverständliche Vertrauen auf eine individuell-biographische wie allgemein-geschichtliche Selbstdurchsetzung der ‚Lebenskraft‘ des Christentums wird als gleichermaßen idealistisch wie romantisch inspiriertes Gegenprogramm zur Dogmengeschichtsschreibung eines Baur oder Strauss verständlich, lässt aber zugleich doch eine gewisse Sensibilität für die soziokulturellen Entwicklungen in den urbanen Zentren des entstehenden Kaiserreichs vermissen.

---

für Professor Dr. Reinhard Slenczka zum 70. Geburtstag, Erlangen 2001, S. 11–23. Die Forschungslage zu Luthardt ist wesentlich überschaubarer als diejenige zu Kliefoth. Dies hat vermutlich auch mit der Tatsache zu tun, dass Luthardt insbesondere durch seine dogmatischen Kompendien bekannt wurde.

5.2.4 Die freie Wissenschaft der „Religion": Liberale Theologien in der Schweiz

Die theologische Entwicklung in der Schweiz ist in vielen Hinsichten eng verbunden mit derjenigen im entstehenden Deutschen Kaiserreich, schon allein in personeller Hinsicht: Viele Schweizer Theologen studierten an deutschen Universitäten; die theologischen Fakultäten in Bern und Zürich wurden ja erst in den 1830er Jahren (im universitären Rahmen) gegründet. Sie ist aber auch eigenständig und im ersten Abschnitt des Forschungszeitraums insbesondere durch die (auch politische) Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, und, damit zusammenhängend, durch die Blütezeit der „freien" Theologie (der „liberalen" Theologie im ursprünglichen Sinn) geprägt. Maßgeblich für den schweizerischen theologischen Liberalismus ist die affirmativ-kritische Rezeption der Philosophie Hegels und damit die Emphase auf die „Wissenschaftlichkeit" der Theologie. Dies ist kein rein ideengeschichtlich erklärbares Phänomen. Vielmehr spielen für die „freie Theologie" in der Schweiz die Rolle der Theologie an der Universität (zumal an der jungen Fakultät in Zürich), die konfessionspolitischen Spannungen zwischen Protestantismus und Katholizismus sowie schließlich auch die damit verbundene kirchenpolitische Frage nach der Identität der reformierten Kirche eine erhebliche Rolle. Das für die Schweiz der zweiten Jahrhunderthälfte typische Amalgam aus liberalem, „bekenntnisfreiem" Protestantismus und freiheitlicher Demokratie, das am Ende auch einen Teil der symbolpolitischen Ressourcen der nationalen Identität bereitstellte, findet in diesen Liberalen Theologien ihr akademisch-theologisches Widerlager. Für die Geschichte der modernen Schweiz sind sie demnach in ihrer Bedeutung von kaum zu unterschätzendem Gewicht. Anders gesagt: Sucht man ein schweizerisches Pendant zum deutschen ‚Nationalprotestantismus', dann wird man dieses am ehesten in diesen freiheitlichen, wissenschafts- und demokratieaffinen philosophischen Theologien finden.

Deren namensgebender „Gründer" *Alois Emanuel Biedermann* (1819–1885) gehört in den Umkreis der theologischen Idealismusrezeption und teilt mit einigen ihrer Vertreter den emphatischen Anspruch auf wissenschaftliche Modernität. Diese sieht Biedermann, der ab 1850 in Zürich lehrte, in einem theologisch-philosophischen Systemdenken (in kritischer Auseinandersetzung mit Hegel und Strauss) einlösbar. Dieses geht allerdings, darin typisch für die Schweiz, einher mit einem klaren Bekenntnis zum politischen Liberalismus. Biedermanns „Freie Theologie" (1844) teilt dabei zugleich die Realitätsaffinität der deutschsprachigen zeitgenössischen theologischen (Post-)Hegelianer: „Erfahrung" dient als Kriterium der begrifflichen Bestimmung der religiösen Phänomenwelt – und diese zur Kritik des Dogmas. Dabei werden „Religion" und „Glaube" synonym verwendet; Theologie als „Glaubenswissenschaft" ist ideal-realistische historische Phänomenologie, Wesensbestim-

mung der „Religion" und Auslegung des religiösen Bewusstseins zugleich. Letzteres wird zwar psychologisch beschrieben, soll aber zugleich, als Beziehung auf die absolute „Macht" ‚hinter' den Gegenständen der Erfahrungswelt, seine Eigenständigkeit darin erweisen, dass es zu deren praktischer Deutung befähige. „Religion" als Erfahrungsdeutung generiert praktisches Orientierungswissen. Theologie wird damit als umfassende Reflexionswissenschaft menschlicher Lebensorientierungsleistungen verstanden. Theologie ist, so gesehen, Praxiswissenschaft.

In eine ähnliche Richtung geht die Argumentation des Zürcher Kollegen Biedermanns, *Alexander Schweizer* (1808–1888), seit 1835 Professor für Praktische Theologie und seit 1844 Pfarrer am Zürcher Großmünster. Auch für Schweizer hat es die „Religion" mit der Wahrheit zu tun, der Einsicht in die höhere Ordnung der Wirklichkeit. Und auch für Schweizer hat diese Einsicht eine unmittelbar praxisorientierende Wirkung. Stärker als bei Biedermann steht jedoch die kulturelle Gegenwart im Fokus seiner Argumente. „Religion" ist integrative Kulturkraft und notwendig für deren Orientierung. In der Front gegen historische, materialistische und naturwissenschaftliche Religionskritik einig mit Biedermann, zeigen sich Schweizers Bestimmungen der „Religion" oder „Frömmigkeit" als „Gefühl" gepaart mit einem pantheismusaffinen teleologischen Verständnis der Religionsgeschichte sowie seine Einbettung der „Religion", als Gewahrwerden der Beziehung von Endlichem und Unendlichem, in den Rahmen der Gesamtkultur als dem Denken Schleiermachers verpflichtet. Die Theologie wird damit zur normativen Kulturtheorie, der sich in der Religion deren orientierende Prinzipien erschließen und intellektuell auch öffentlich plausibilisieren lassen. In dieser Hinsicht wirkte Schweizer als Prediger und (in den 1870er Jahren, im Umfeld des Schweizer Kulturkampfes) durch die Abfassung zeitdiagnostischer Schriften auf eine breitere (bürgerliche) Öffentlichkeit.[275]

[275] Tatsächlich ist eine solche Öffentlichkeitswirkung in gewisser Weise typisch für den Schweizer theologischen Liberalismus. Bedeutende Vertreter wie Heinrich Lang (1826–1876), ein Schüler Baurs in Tübingen und ab 1848 aufgrund seiner republikanischen Gesinnung ‚Expat' in der Schweiz, hatten nie einen akademischen Lehrstuhl inne. Lang, der zunächst in der Ostschweiz, ab 1863 in Meilen und ab 1871 in Zürich zu St. Peter als Prediger wirkte, übte insbesondere durch seine Predigten, liberalen Erbauungsschriften, populärtheologischen Darstellungen und öffentlichen Vorträge einen großen Einfluss auf die schweizerische Öffentlichkeit aus. Stärker von der Auseinandersetzung mit Schelling als mit Hegel geprägt, setzte er sich in seinen Schriften und Vorträgen mit zeitgenössischen theologischen Streitfragen (z. B. Leben Jesu; Religion und Darwinismus) auseinander und beeinflusste damit weite Kreise. Sein Religionsverständnis (vgl. z. B. „Ist der liberale Protestantismus eine Religion?", Bern 1875) war geprägt von der alle Lebensbereiche betreffenden Annahme, dass im menschlichen Geist ein ursprüngliches Verhältnis zum Unendlichen mitgesetzt sei, das zu erschließen einen unerlässlichen Teil personaler Integration darstelle. Biedermann widmete ihm ein posthumes Lebensbild („Heinrich Lang", Zürich 1876). Die genauere Erforschung gerade solcher Vertreter des schweizerischen theologischen Liberalismus wie z. B. auch Karl

Eine gewisse Sonderstellung im Rahmen der Schweizer „liberalen“ Theologie nimmt der Systematiker und Missionstheologe *Ernst Friedrich Langhans* (1829–1880) ein. Der kirchenpolitischen Ausrichtung nach „liberal“, gründete der von Biedermann beeinflusste Langhans 1866 den „kirchlichen Reformverein“ des Kantons Bern und setzte sich für die Liberalisierung der Berner Kirche ein. Seine kritische Beschäftigung mit dem im Kanton gleichwohl beheimateten Pietismus (und demjenigen der Basler Mission) führt dazu, dass er systematisch auch ‚erweckliche‘ Anliegen aufnehmen kann, unterstützt sicherlich auch durch seine langjährige Tätigkeit in der psychiatrischen Klinik Waldau (1858–1871) und die daraus resultierende Sensibilität für die seelische Realität der Religion. Insofern ist seine Auseinandersetzung mit dem Pietismus kritisch, aber in gewissen Hinsichten auch affirmativ: Langhans, der ab 1871 an der Universität Bern lehrte, erkennt in der Religionsgeschichte allenthalben die „Ahnung“ eines Gottes, die in unterschiedlichen Symbolisierungen die historischen „Religionen“ bestimmte. Als „Religion der Religion“ zeichnet sich das Christentum dadurch aus, als „Religion der That“ sein zentrales Symbol, das Opfer, in der Selbsthingabe eines Menschen bis zum Tod zu finden. In den Gedanken der Liebe und des Reiches Gottes erweise es sich vollends als sittliche Religion. Weder Dogmatismus noch abstrakter Dualismus sollen die Religion prägen, vielmehr könne die Immanenz Gottes als Geist symbolkräftig zu Mission und Liebeshandeln ermutigen. In dieser aus unterschiedlichen Einflüssen gespeisten Konzeption, in der auch teilweise der Begriff „Weltanschauung“ funktionsanalog an die Stelle der „Religion“ treten kann, stellt sich Religion als universale Handlungsmotivation im Sinne sozialer Gerechtigkeit heraus. Sie selbst – und nicht etwa eine andere zeitgenössische „Weltanschauung“, ist Quelle politischer Liberalität und dezentralen Weltbürgertums.

5.3 Kulturkämpfe, die Repolitisierung, Pluralisierung, Vergeschichtlichung und (theologische) Kritik von „Religion“ (ca. 1870–1914)

5.3.1 Deutschland: Das nervöse „Heilige Evangelische Reich Deutscher Nation“

Die Gründung des Deutschen Reichs nach dem Ende des Deutsch-Französischen Kriegs 1871 zog erhebliche europäische Folgen nach sich. Nach dem Ende der Einigungskriege (des Deutsch-Dänischen 1864 und des Deutschen Kriegs gegen Österreich 1866) konnte sich Preußen endgültig als Vormacht in

Eduard Mayers (1828–1884), des ersten freisinnigen Predigers St. Gallens (ab 1863), steht leider noch aus, wäre aber ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der kulturellen Genese der modernen Schweiz.

der nun geschaffenen „kleindeutschen Lösung" etablieren. Geprägt war das Kaiserreich in mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht durch zunehmende Zukunftsdebatten, die sich zur Jahrhundertwende hin zuspitzten und diskursiv als „Nervosität" äußerten. Besonders der Verbindung des sich steigernden Nationalismus mit dessen „psychopathologischen" Begleitumständen hat sich die Forschung vermehrt zugewendet.[276] Es scheint auch nicht übertrieben, zu behaupten, dass die öffentlichen Auseinandersetzungen um die Zukunft und die (ideologische) Ausrichtung des Kaiserreichs ihren Widerhall im Seelenleben der Menschen fanden. Auch wenn über einen direkten Zusammenhang zwischen öffentlichen Debattenlagen und individuellem Empfinden bzw. einer „nervösen" Grundstimmung an dieser Stelle allenfalls spekuliert werden kann, steht jedenfalls fest, dass „Religion" in diesem Kontext als stabilisierende Kraft in Spiel gebracht wurde: „Manche Autoren empfahlen den Nervösen die Religion als seelischen Halt, sogar trotz des bei der kranken Seele bestehenden Kompetenzkonfliktes zwischen Pfarrer und Arzt"[277]. Und auch von Theologen wurde die „Religion" zur Stärkung der moralischen Identität und Handlungsfähigkeit allenthalben beliebt gemacht – kaum jedoch in Bezug auf psychische Unruhe; vielmehr eher im Blick auf die Außenwirkungen der integrierten „Persönlichkeit".[278] Theologen im Kaiserreich konnten weiterhin an diejenigen Traditionen anknüpfen, in denen „Religion" als Medium der Diskussion von Deutungs- und Orientierungswissen galt.

Für einen grösseren Teil der protestantischen Theologen stand jedoch die Opposition gegen den zunächst zunehmend ultramontanen und überproportional im ländlichen Raum angesiedelten Katholizismus im Vordergrund ihrer denkerischen Arbeit. Die praktischen Gründe dafür sind offensichtlich: Die Dogmatisierung des Lehrstücks von der unbefleckten Empfängnis Mariens (1854) und der antimodernistische „Syllabus errorum" (1864) im Vorfeld des Vatikanischen Konzils, schliesslich die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes hinsichtlich der Entscheidung von Glaubens- oder Sittenfragen *ex cathedra* (1870) riefen zwar Proteste deutscher liberal gesinnter katholischer Universitätstheologen hervor (prominent etwa bei Ignaz Döllinger), aber letztlich setzte sich auf breiter Front eine romtreue, antiintellektuelle Linie durch. Der Konflikt zwischen dem preußischen Kanzler Bismarck und Papst

[276] RADKAU, JOACHIM: Nationalismus und Nervosität, in: Hardtwig, Wolfgang/Wehler, (Hg.): Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 284–315; Ders.: Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 1998; ULLRICH, VOLKER: Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs, Frankfurt a. M. 1999.

[277] RADKAU: Nationalismus und Nervosität, S. 305 f.

[278] Ob eine Verbindung zwischen Neurastheniediskurs und theologischen sozialdiakonischen bzw. -reformerischen Diskursen besteht, wäre eine eigene Untersuchung wert.

Pius IX.[279] muss in diesem Kontext gesehen werden, wenngleich es sich nicht in erster Linie um einen religiösen oder theologischen Konflikt handelte.

Vielmehr standen sich – wie in der Schweiz – unterschiedliche Auffassungen über das Verhältnis von institutioneller Religion und politischer Organisation gegenüber. Der „Kulturkampf" kann systemtheoretisch auch als Aushandlungsprozess in der Differenzierung von Politik und Religion gelesen werden. Die Kulturkampfgesetzgebung in Preußen betraf Fragen der politischen Predigt („Kanzelparagraph"), der Ausbildung der Geistlichen (Maigesetze 1873 – nur in Preußen) sowie der schulischen Erziehung (1872, Schulaufsichtsgesetz, nur in Preußen). Einschneidend war auch die Einführung der Zivilehe, zuerst in Preußen (1874), dann im ganzen Deutschen Reich (1875). Ähnlich wie in der Schweiz wurden 1872 im Deutschen Reich Niederlassungen der Jesuiten verboten. Allerdings riefen die Massnahmen im Kulturkampf (neben den genannten Gesetzen auch zahlreiche Verhaftungen katholischer Geistlicher sowie Enteignung von kirchlichem Besitz) aufgrund ihrer Intensität schliesslich auch Proteste auf protestantischer und liberaler Seite hervor. Nach dem Tod Pius IX. (1878) wurden in Verhandlungen mit dem Vatikan (unter Leo XIII.) die erlassenen Gesetze teils zurückgenommen, teils abgemildert; 1882 wurden wieder diplomatische Beziehungen (abgebrochen 1872) aufgenommen.[280]

Der Kulturkampf bildet den Rahmen für die institutionelle Veränderung des deutschen Katholizismus. Das Erstarken des Vereins- und Verbandswesens sowie die zunehmende Institutionsbezogenheit katholischer Frömmigkeit oder die Wiederbelebung brauchtümlicher Aspekte der katholischen Religionspraxis während des Kulturkampfes stellten für bürgerlich-akademische Protestanten eine deutliche Herausforderung zur Abgrenzung dar. Denn durch solche Entwicklungen erreichte der Katholizismus eine große gesamtgesellschaftliche Durchdringung und Präsenz. Auch die Wichtigkeit des Ordenslebens auf katholischer Seite bildete einen deutlichen Gegensatz zur protestantischen „Innerlichkeit". Nicht zuletzt aufgrund der Ausrichtung auf die hierarchische kirchliche Institution sowie die weniger ausgeprägte Intellektualität katholischer Geistlicher entstand im Deutschland des Kaiserreichs auch nach dem „Kulturkampf" ein ausgeprägtes „katholisches Milieu", eine eigene, subkulturelle innerkatholische Öffentlichkeit, mit eigenem Pressewesen und zahlreichen Verbänden.

[279] Vgl. GÖRTEMAKER, MANFRED: Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien, Opladen 1983, S. 277 f.; MORSEY, RUDOLF: Bismarck und die deutschen Katholiken, in: Lappenkühler, Ulrich (Hg.): Otto von Bismarck und das „lange 19. Jahrhundert". Lebendige Vergangenheit im Spiegel der „Friedrichsruher Beiträge" 1996–2016, Paderborn 2017, S. 147–168; PFLANZE, OTTO: Bismarck, Bd. 1: Der Reichsgründer, München 1997, S. 691 ff.

[280] BORUTTA, MANUEL: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen ^{2}2011; CLARK, CHRISTOPHER/KAISER, WOLFRAM (Hg.): Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert, Leipzig 2003.

Exemplarisch mag hierfür der 1890 gegründete „Volksverein für das katholische Deutschland“ stehen. Gerade um die Jahrhundertwende trugen die katholischen Vereine Erhebliches zur Modernisierung des katholischen Milieus bei, denn deren Organisationsform glich sich zunehmend dem nicht konfessionell gebundenen Vereinswesen an. Besonders haben auch katholische Frauenorganisationen (zusammengeführt im 1903 gegründeten Katholischen Deutschen Frauenbund) zur Emanzipation und öffentlichen Aufwertung der Rolle von Frauen beigetragen.[281] Diese Entwicklungen stehen im Zusammenhang des katholischen Modernismus, des „Reformkatholizismus“[282], der eine Synthese von Katholizismus und moderner (nationaler) Kultur anstrebte und sich, als intellektuelle Strömung, gegen den im Verbandswesen ‚ghettoisierten‘ Katholizismus wie gegen ultramontane Tendenzen wandte. Das Ziel dieser Bewegung war die Überwindung des Inferioritätsbewusstseins, das sich im sozial tendenziell in den handwerklichen Milieus angesiedelten und in „Bildungsberufen“ reichsweit unterrepräsentierten Katholizismus ausgebreitet hatte. Auch politisch bewegte sich der Katholizismus insgesamt wie die katholische Theologie in einer gewissen Opposition zu den Ideen der meisten protestantischen Theologen; zwar arrangierte sich der deutsche Katholizismus mit dem Verfassungstyp und setzte sich insgesamt für eine Begrenzung der Staatsmacht ein. Jedoch standen Katholiken den – häufig liberalen und an individuellen Freiheitsrechten wie zugleich an der (kleindeutschen und zumal preußisch-protestantisch geprägten) Nationalidee orientierten – Protestanten fern (ganz zu schweigen vom Kollektivismus der Sozialisten). Solche Vorstellungen gewannen im Katholizismus erst allmählich, mit der zunehmenden Öffnung zur modernen und gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit an Gewicht.

Ähnlich wie die Haltung zur modernen Staatlichkeit war die Haltung der deutschen Katholiken zur sozialen Frage zunächst ambivalent; gegen Ende der 1870er Jahre konnte sich jedoch (in den Städten) eine pragmatische, sozialreformerische Richtung durchsetzen, die im Rahmen des bestehenden Systems auf wohlfahrtstaatliche Strukturen hinarbeitete und 1891 in der Enzyklika „Rerum novarum“ des Papstes Leo XIII. auch lehramtliche Billigung fand. Hierin waren Katholiken der Arbeiterklasse inhaltlich, aber auch sozial-strukturell, näher als der Mainstream des eher im bourgeoisen oder agrarischen Mi-

[281] Dies gilt unabhängig davon, in welchem Maße hier eine auch gendertheoretisch zu reflektierende „Feminisierung“ von Religion stattgefunden hat oder ob eine spezifische, historische Form von „Weiblichkeit“ aufgewertet wurde.

[282] Der „Reformkatholizismus“ verbreitete sich in unterschiedlichen Phasen und in unterschiedlichen deutschsprachigen Regionen. Hier ist die Entwicklung im Kaiserreich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gemeint. Vgl. SCHWAIGER, GEORG: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, Götingen 1976; FERBER, WALTER: Deutsche Reformkatholiken, Sachseln 1980; HAUSTEIN, JÖRG: Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. „Das Neue Jahrhundert“ und die Kraus-Gesellschaft, Göttingen 2001.

lieu angesiedelten Protestantismus. Getragen wurde die Bewegung gleichzeitig von Vereinen, christlichen Gewerkschaften und der Zentrumspartei. Das zunehmende Wachstum des Sozialkatholizismus führte schließlich (gemeinsam mit den Konflikten zwischen Reformkatholizismus und Ultramontanen) zu einer inneren Krise des deutschen Katholizismus vor Kriegsausbruch 1914.[283]

Gegenüber dem Katholizismus war der Protestantismus im deutschen Kaiserreich wesentlich stärker pluralisiert. Dies gilt einerseits für die vielfältigen theologischen bzw. frömmigkeitlichen Richtungen und darüber hinaus aber auch für die innerprotestantischen Konfessionen der Lutheraner, Unierten und der Minderheit der Reformierten, die sich ihrerseits auch territorial abbildeten. Diese Pluralität bildet den äußeren Rahmen, innerhalb dessen die theologischen „Hauptrichtungen"[284], konfessionelles Luthertum, Ritschlianer und religionsgeschichtlich arbeitende Theologen, aber auch die vielfältigen (neu-) pietistischen Strömungen, ihre Gedankenwelten entfalteten und auf die sie bezogen waren. Allen diesen unterschiedlichen protestantischen Richtungen gemeinsam war jedoch die Abgrenzung gegen das katholische Milieu auf der einen Seite, das sozialdemokratische auf der anderen.

In den Kontext der Auseinandersetzung protestantischer Theologen mit dem Katholizismus gehören folglich zwei auf den ersten Blick gegenläufige Entwicklungen: zum einen die zunehmende nationalpolitische Aufladung protestantischer Theologien, zum anderen aber ein verstärkter Fokus auf die protestantische „Kirchlichkeit". Beide Entwicklungen können als Suchbewegungen nach dem angemessenen sozialen Träger der Verwirklichung protestantischer „Religion" verstanden werden – im Kern als Frage nach der sozialen Identität „gelebter" protestantischer „Religion".

Der im Kaiserreich neue Fokus auf die soziale Identität des Protestantismus lässt sich auch daraus erklären. Nicht zu Unrecht ist das 19. Jahrhundert auch als „Zeitalter der Kirche"[285] bezeichnet worden. Hier entstand überhaupt erst der Begriff der „Kirchlichkeit", der mit einer Betonung der kultischen Religionspraxis verbunden war (und damit die ‚alte' Bedeutung von „Religion" wiederaufnahm). Damit einher ging die Einführung von Kirchenstatistiken, zunächst in Bayern und Sachsen (nicht von ungefähr in den einzigen katholisch

---

[283] ARETZ, JÜRGEN: Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften. Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung, in: Rauscher, Anton (Hg.): Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. 2, Landsberg am Lech 1982, S. 159–214, S. 163; HÖMIG, HERBERT: Katholiken und Gewerkschaftsbewegung 1890–1945, S. 11 f.; TENFELDE, KLAUS: Die Entstehung der deutschen Gewerkschaftsbewegung. Vom Vormärz bis zum Ende des Sozialistengesetzes, in: Borsdorf, Ulrich (Hg.): Geschichte der deutschen Gewerkschaften von den Anfängen bis 1945, Köln 1987, S. 15–165, S. 119.

[284] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 2, S. 80.

[285] HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 180.

dominierten Territorien), ab 1880 auch landesweit. Der Gedanke, dass „Religion“ mit „Kirchlichkeit“ verbunden sei bzw. sein müsse, war für Teile des deutschsprachigen Protestantismus zunächst wieder neu und eine Reaktion nicht nur auf die Kirchenkritik der Aufklärungszeit, sondern zugleich auf den gesellschaftlichen Strukturwandel insgesamt, speziell auch auf den zunehmenden Abstand der finanziellen Eliten und Bildungseliten von den kerngemeindlichen Aktivitäten. Tatsächlich war der Fokus auf „Kirchlichkeit“ ein Medium von Dekadenzprognosen, das nicht vollumfänglich erlaubte, den gleichzeitigen Strukturwandel von „Religion“ (etwa in den Formen bürgerlicher häuslicher Religionspraxis oder des religiösen Vereinswesens) als Transformationsprozess wahrzunehmen. Denn gerade in den wachsenden Städten nahm die „Kirchlichkeit“ (ausgenommen das letzte Jahrhundertdrittel) wesentlich schneller ab als in den noch traditioneller orientierten ländlichen Regionen. Auch die steigende Mobilität sowie die überregionalen Migrationsbewegungen trugen das Ihre dazu bei. Die traditionellen Gemeindeverbände verloren damit im urbanen Raum zunehmend an Bedeutung, obwohl ihre Mitgliederzahlen aufgrund des schnellen Bevölkerungswachstums rapide zunahmen. Gleichzeitig waren die Pfarrer in den großen Gemeinden zunehmend überlastet mit der gewachsenen Zahl von Kasualfeiern, die sich ungebrochen großer Beliebtheit erfreuten.

Mit den Antithesen gegenüber Katholizismus und Sozialdemokratie ist die emphatische Bejahung des Nationalgedankens bei den Protestanten weiterhin eng verbunden. Der Nationalstaat konnte gleichsam als Substitut für die in weiten Teilen des Reichs als problematisch empfundene „Kirchlichkeit“ bzw. konfessionelle Identität fungieren. Nach der Realisierung der „kleindeutschen“ Lösung der Reichsgründung und den Siegen im „Deutschen Krieg“ (gegen das katholische Österreich 1866) und gegen das weiterhin als katholisch wahrgenommene Frankreich (1870) wurde das preußisch geprägte Deutsche Reich als „protestantische“ Nation begeistert bejaht. Der deutsche Protestantismus entwickelte sich in weiten Teilen zu einer „politischen Religion“. Konflikte zwischen politisch Liberalen und Konservativen innerhalb der Theologenschaft führten gerade deshalb gegen Ende des Kulturkampfs zu einer erneuten „Fundamentalpolitisierung der innertheologischen Auseinandersetzungen“[286]. Und diese betraf sehr wesentlich den protestantisch-theologischen Umgang mit „Religion“. Beispielhaft können in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzungen um die organisatorische Gestalt der evangelischen Kirchen im neuen Reich seit 1864/1866 genannt werden, die zwar weder zu partikularistisch-konfessionellen Einzellösungen noch zu „großdeutsch“ einheitlichen (unitarischen, lutherischen oder unierten) Restrukturierungen führten, sondern sich schließlich in einem lose föderalistisch strukturierten Konglome-

[286] GRAF: Profile, Bd. 2, S. 77.

rat mit gemischter Verfassungsform erschöpften. Synodale und landesherrliche Elemente griffen dabei ineinander und die von Bismarck und den Liberalen angestrebte weitere Trennung von Kirche und Staat konnte auf diese Weise (abgesehen von den in den Gesetzen der Kulturkampfzeit festgelegten Regelungen) nicht weiter durchgesetzt werden. Insgesamt blieben die Leitungsorgane der protestantischen Kirchen bis auf regionale Ausnahmen konservativ und tendenziell obrigkeitlich geprägt. Allerdings ging damit keinesfalls eine einheitliche Bejahung der einzelnen Aspekte der parlamentarischen Staatlichkeit einher; vielmehr wussten sich viele Konservative in betonter Opposition zu Parlament und staatlicher Verwaltung und beriefen sich (gegen den Kanzler) in Fragen etwa der Zivilstandsgesetzgebung oder der Schulaufsicht auf den Kaiser. Der Gründer der Christlich-Sozialen Arbeiterpartei (später: Christlich-Soziale Partei), der Hofprediger und Reichstagsabgeordnete Adolf von Stöcker (1835–1909) mag als extremes Beispiel eines antiliberalen, antiparlamentarischen (und antisemitischen) Monarchismus gelten.

Was den protestantischen Kirchen an institutioneller Einheit mangelte, lieferte im Kaiserreich generell die Nation, die mit dem Begriff des Protestantismus verschmolzen wurde. Vielfach konnte der Gedanke eines christlichen Staats auf liberaler Seite sogar kritisch gegen konfessionalistische Tendenzen innerhalb konservativer Theologenkreise ausgespielt werden.[287]

Antikatholizismus und Antisozialismus dienten so nicht allein der Wahrung protestantischer Interessen, sondern wurden – damit in engem Zusammenhang – für die Idee einer Einheit deutscher Kultur in Dienst genommen. Sinnbildlich hierfür steht die 1873 von Willibald Beyschlag[288] gegründete „Evangelische Vereinigung“, die als „Mittelpartei“ zwischen Liberalen und Orthodoxen in den Kirchenleitungen prominent repräsentiert war und mit den „Deutsch-Evangelischen Blättern“ über ein eigenes Publikationsorgan verfügte. Die Gründung des „Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ folgte 1886. Er bildete, bei sprunghaftem Anstieg der Mitgliederzahlen, mit vergleichsweise geringem und abnehmendem Theologenanteil, aber mit der Integration von Arbeiter- und Frauenverbänden, ein gewisses Gegenstück zum katholischen „Volksverein“.[289] Flankiert wurde er von den Vereinen Deutscher Studenten, in denen viele Theologiestudenten vertreten waren. Diese Bewegung war eng verbunden mit der antisemitischen Agitation u. a. Adolf von Stöckers. Antisemitismus und ein zunehmend völkischer Nationalismus gehörten fortan zu den Kennzeichen der Aktivitäten und Publikationen (ab 1886 in den „Akademischen Blättern“) der ab 1881 im „Kyffhäuser-

[287] Prominent etwa bei Richard Rothe oder Adolf von Harnack, jedenfalls bis zu dessen Neubewertung der Rolle der Kirchen in der Weimarer Republik.

[288] Willibald Beyschlag (1823–1900), ab 1860 Professor für Praktische Theologie in Halle.

[289] MÜLLER-DREIER, ARMIN: Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998.

verband" organisierten Vereine Deutscher Studenten. Allerdings waren völkische Elemente des Nationalismus einem Großteil der Protestanten fremd, wenn auch der chauvinistische Gedanke einer kulturellen Überlegenheit des „weißen Mannes", der faktisch (wenn auch nicht inhaltlich) mit der Kolonialpolitik Hand in Hand ging, nicht fehlte. Allerdings gab es auch hier kritische Stimmen, die auf die Eigenständigkeit der zu missionierenden Kulturen pochten. Protestanten beteiligten sich ferner an der florierenden nationalen (bzw. nationalreligiösen) Festkultur; auch deutschnationale Predigten an solchen Festtagen bildeten einen Teil dieses Engagements. Allerdings erntete gerade dieses Engagement bereits in der Kulturkampfzeit auch konservative Religionskritik: „Die Religion des Nationalliberalismus"[290] war nicht nur Philosophen, sondern auch denjenigen Theologen ein Dorn im Auge, die für eine traditionelle Gestalt kirchlicher Institutionen und gegen die Lockerung der Verbindung von Kirche und Staat eintraten.[291] Insgesamt gesehen aber war der Protestantismus nach dem Kulturkampf, hierin waren sich akademische Theologen und Pfarrer größtenteils einig, affirmativ zur Nation eingestellt. Der Staat, symbolisch repräsentiert in der Figur des Monarchen, wurde als Garant sittlicher Ordnung verstanden, innerhalb deren auch die „Religion" ihre Rolle und Funktion hatte, nämlich moralisches Orientierungswissen zu generieren, zur Moralität anzuleiten, sie zu begründen oder allererst zu erzeugen. In der Betonung dieser zentralen Funktion von „Religion" für die Moralität bzw. Sittlichkeit stimmten Liberale und Konservative grundsätzlich überein, wenngleich der Fokus unterschiedlich gelegt werden konnte. „Politisch war die Kirche im ganzen eine Kirche des Einverständnisses mit dem Verfassungstyp der konstitutionellen, der nichtparlamentarischen Monarchie, in diesem Sinne war sie bürgerlich – sie war nicht eine Kirche prophetischen Protestes, nicht des Dissens, nicht auch der loyalen Opposition."[292]

Expliziter protestantischer Nationalismus war allerdings in erster Linie kirchlicher Natur, ein „Pastorennationalismus"[293]; akademische Theologen legten in der Regel deutlich weniger Emphase an den Tag. Andererseits war die Überzeugung von der „Kulturbedeutung des Protestantismus" nicht allein unter Theologen, sondern, im „Heiligen Protestantischen Reich Deutscher Nation", auch unter Historikern, Nationalökonomen und Philosophen verbreitet.[294]

---

[290] FRANTZ, GUSTAV ADOLPH CONSTANTIN: Die Religion des Nationalliberalismus, Leipzig 1872.

[291] Tatsächlich wird sich auch in der Folge zeigen, dass theologische Religionskritik (ob inner- oder außertheologisch appliziert) nicht zwangsläufig mit sozialpolitischem Konservatismus einhergehen muss. Vielmehr ist sie sehr eng mit der Erweckung wie der Entstehung des religiösen Sozialismus verwoben.

[292] NIPPERDEY, THOMAS: Religion im Umbruch, S. 104.

[293] A. a. O., S. 98.

[294] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 2, S. 20.

Den Gipfel erreichte die protestantische Nationalbegeisterung mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, in der Unterstützung, die auch und gerade Theologen den „Ideen von 1914" zuteil werden liessen, versinnbildlicht im „Manifest der 93" (September 1914) bzw. dann der von Reinhold Seeberg initiierten „Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches"[295]. Die Gedenkfeiern zum Lutherjubiläum 1917 zelebrierten einen deutschnationalen Luther und reihten sich damit in die politischen Memorialfeiern des Kaiserreichs nahtlos ein und protestantische Theologen entwickelten eine ausführliche Kriegstheologie.[296] Während liberale Theologen sich gegen Kriegsende langsam von der Nationalbegeisterung distanzierten, standen große Teile der Pfarrerschaft weiterhin unbeirrt hinter der nationalen Idee.

Nebst den dargestellten bilden im Kaiserreich noch ganz andere Transformationen des religiösen Feldes den sozial-, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund protestantisch-theologischen Umgangs mit dem Religionsbegriff. Der schnelle Übergang von einer vorwiegend agrarisch geprägten in eine industrialisierte Gesellschaft, die Prozesse der Urbanisierung, die Entstehung des „neuen" Mittelstands, die Reformbewegungen im Schulwesen, die Auswirkungen der Naturwissenschaften auf das bürgerliche Weltbild[297]: diese Prozesse, die direkt auf die Transformation der Frömmigkeitsformen einwirkten, bewirkten Um- und Neubildungen derjenigen Praxisformen, die diskursiv als „Religion" verhandelt werden konnten. „Ein urbaner Lebensstil entfaltete sich, der das kulturelle Dienstleistungsangebot der Städte zur Pflege einer vielfältigen öffentlichen Geselligkeit nutzte."[298] Damit entstand, durch die Plu-

[295] BRUENDEL, STEFFEN: Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914" und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Berlin 2003.

[296] ALBRECHT, CHRISTIAN: Zwischen Kriegstheologie und Krisentheologie. Zur Lutherrezeption im Reformationsjubiläum 1917, in: Medick, Hans/Schmidt, Peer (Hg.): Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, S. 482–499; BRAKELMANN, GÜNTER: Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974; SCHREINER, KLAUS: „Helm ab zum Ave Maria." Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006), S. 65–98; VOLLNHALS, CLEMENS: „Mit Gott für Kaiser und Reich". Kulturhegemonie und Kriegstheologie im Protestantismus 1870–1918, in: Holzem, A. (Hg.): Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009, S. 656–679; JENKINS, JULIAN: War Theology, 1914 and Germany's Sonderweg. Luther's Heirs and Patriotism, in: Journal of Religious History 15 (1989), S. 292–310; STURM, ERDMANN: „Holy Love Claims Life and Limb". Paul Tillich's War Theology (1914–1918), in: ZNThG 2 (1995), S. 60–84; MECKLENBURG, NORBERT: Luther und der deutsche Ungeist. Die „Lutherrenaissance" vom Kaiserreich bis zum „Dritten Reich", in: Ders.: Der Prophet der Deutschen, Stuttgart 2016, S. 145–165; CORNEHL, PETER: Das Reformationsjubiläum im vierten Kriegsjahr 1917. Ein kritischer Rückblick angesichts aktueller Herausforderungen, in: Pastoraltheologie 104/4 (2015), S. 141–158.

[297] HÖLSCHER, LUCIAN: Die Religion des Bürgers, S. 606.

[298] Ebd.

ralisierung des Angebots – aber auch durch die Entstehung neuer weltanschaulicher Gruppierungen[299] – erhebliche Konkurrenz für die kirchlichen Praxisformen.

Bereits um die Mitte des Jahrhunderts hatten neue, sich explizit als „Religion“ verstehende Strömungen begonnen, grosse Attraktivität für die gebildeten Kreise, bislang Stammpublikum der Protestanten, zu entwickeln.[300] Diese kreisen (abgesehen von der „religiösen“ Aufladung der Nation) in erster Linie um „Wissenschaft“ und „Kunst“. Die Entwicklung der ersteren ist dabei besonders stark mit dem evolutionären Entwicklungsdenken verbunden. Der Begriff der „Wissenschaftsreligion“ selbst wird gemeinhin mit dem Werk Auguste Comtes in Verbindung gebracht, der diesen Terminus jedoch nicht selbst verwendet hat.[301] Vielmehr gründeten sich im Anschluss an dessen Philosophie zahlreiche Institutionen einer „Religion der Menschlichkeit“ in Frankreich, England,[302] Belgien, den USA und Brasilien.[303]

Für den deutschen Sprachraum ist die Figur Ernst Haeckels besonders prominent mit dem Gedanken einer „Wissenschaftsreligion“ verbunden. Hae-

---

[299] Vgl. HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 215.

[300] Vgl. besonders ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1, S. 453–660; Ders.: Religionssoziologie, Bd. 2, S. 137–271 („Die Religion der Wissenschaft“), sowie auch a. a. O., S. 273–408 („Der Naturalismus“). Vgl. zudem Ders.: Sind Weltanschauungen Religionen? Wissenschaftsreligion – Religionsmarkt – Weltanschauungsphilosophie – Rekonfessionalisierung. Vgl. jedoch TENBRUCK, FRIEDRICH H.: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989, S. 104 f., 154–156 u. ö. Vgl. ebenfalls VOM BRUCH, RÜDIGER: Der wissenschaftsgläubige Mensch, in: Ders.: Bürgerlichkeit, Staat und Kultur im Deutschen Kaiserreich, hg. v. Liess, Hans-Christoph, Stuttgart 2005, S. 11–24; OMRAN, SUSANNE: Das monistische Jahrhundert. Wissenschaftsreligion, Geschlechterpolitik und sexuelle Ethik der Auslese um 1900, in: metis. Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung 17 (2000), S. 30–47; KRAUSSE, ERIKA: Wissenschaftliche Weltauffassung – wissenschaftliche Weltgestaltung – Wissenschaftsreligion. Wilhelm Ostwald (1853–1932) und der Monistenbund, in: Mitteilungen der Wilhelm-Ostwald-Gesellschaft zu Großbothen e. V. 2 (1997), S. 45–63; KOLLENBROCK-NETZ, JUTTA: Wissenschaft als nationaler Mythos. Anmerkungen zur Haeckel-Virchow Kontroverse auf der 50. Jahresversammlung der deutschen Naturforscher und Ärzte in München [1877], in: Jürgen Link/Wulf Wülfling (Hg.): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität, Stuttgart 1991, S. 212–236; SCHIERA, PIERANGELO: Laboratorium der bürgerlichen Welt. Deutsche Wissenschaft im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1992.

[301] Comte sah sich selbst als Vertreter einer „Religion der Menschlichkeit“, vgl. COMTE, AUGUSTE u. a.: Système de politique positive. Ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité, Paris 1851. Vgl. auch DUSSAUZE, WALTER: Essai sur la religion d'après Auguste Comte, Paris 2007.

[302] Vgl. WRIGHT, TERENCE R: The Religion of Humanity. The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain, Cambridge/New York 1986.

[303] Vgl. PLÉ, BERNHARD: Jenseits des Sichtfeldes der Säkularisierungstheorie. Zur politischen, sozialen und fachgeschichtlichen Wirkung einer Wissenschaftsreligion in Europa, 1848–1935, in: Schwengel, Hermann/Höpken, Britta (Hg.): Grenzenlose Gesellschaft? Opladen 1999, S. 46–48.

ckel, Professor für Zoologie in Jena und Verfechter eines „monistischen" weltanschaulichen Darwinismus, den er in seinen Publikationen „Die natürliche Schöpfungsgeschichte" (1868) und „Anthropogonie" (1874) entfaltete, konnte von Zeitgenossen als „Prophet einer neuen Religion"[304] wahrgenommen werden. Und tatsächlich stellte der Darwinismus ja auch zentrale Elemente der christlichen Tradition in Frage, namentlich die Schöpfungslehre und die Anthropologie. Gerade in gebildeten Schichten konnte diese Weltanschauung funktional das Christentum beerben. Haeckel selbst verstand seinen Monismus gegen Ende des Jahrhunderts dann auch explizit als „Religion" („Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" 1892; „Die Welträtsel" 1899). Haeckels Bücher erreichten indes nicht nur ein intellektuelles Publikum, sondern fanden in breiten Bevölkerungskreisen interessierte Aufnahme, speziell auch bei Arbeitern und Sozialdemokraten. Nicht zu unterschätzen ist, dass auch diese „neue Religion" ihrerseits national aufgeladen werden konnte – es war die „deutsche Wissenschaft", die mit religiösen Obertönen popularisiert wurde.[305] Weniger populäre, intellektuell differenziertere Positionen (wie bei Emile Dubois-Reymond) gaben sich ebenfalls religionskritisch, präsentierten sich aber selbst nicht religiös.

Während die Wissenschaftsreligion des Monismus zum Teil auch kunstreligiöse Elemente enthielt, dominierten diese in den philosophischen Schriften Richard Wagners. Hier ist es nicht die „Wissenschaft", sondern die „Kunst" selbst, die „religiös" – und national aufgeladen wird. Beleg dafür sind seine Schriften zu „Staat und Religion" (1864) sowie zu „Religion und Kunst" (geschrieben um 1880). Die Kunst ist hier dazu berufen, „den Kern der Religion zu retten."[306]

Während es für kunstreligiöse Gedanken in der protestantischen Theologie eine Referenztradition in der Romantik gab, bzw. man Wagner auch selbst als Neoromantiker verstehen konnte, und damit solche Vorstellungen zwar als religiöse Konkurrenz empfunden werden mussten, jedoch theologisch relativ

---

[304] „Popular Science in Germany," The Nation, DCXV (1879), S. 179 f., zit. nach HOLT, NILES R.: Ernst Haeckel's Monistic Religion, in: Journal of the History of Ideas 32/2 (1971), S. 265–280, S. 265.

[305] Vgl. nur GOSCHLER, CONSTANTIN: Deutsche Naturwissenschaft und naturwissenschaftliche Deutsche. Rudolf Virchow und die „deutsche Wissenschaft", in: Jessen, Ralph/ Vogel, Jakob (Hg.): Wissenschaft und Nation in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M./ New York 2002, S. 97–114.

[306] WAGNER, RICHARD: Religion und Kunst. Nebst einem Nachtrage „Was nützt diese Erkenntniss?" Beigabe für die Abonnenten des Jahrgangs 1881 der Bayreuther Blätter, Bayreuth 1881, S. 3. Vgl. dazu DETERING, HEINRICH: Was ist Kunstreligion?, S. 11–27; DANUSER, HERMANN: „Heil'ge deutsche Kunst"? Über den Zusammenhang von Nationalidee und Kunstreligion, in: Münkler, Herfried/Danuser, Hermann (Hg.): Deutsche Meister – böse Geister? Nationale Selbstfindung in der Musik, Schliengen 2001, S. 222–241; SINA, KAI: Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick, in: Zeitschrift für Germanistik 21/2 (2011), S. 337–344.

einfach eingeordnet werden konnten, war dies nicht der Fall im Blick auf die Auseinandersetzung mit den aufkommenden naturwissenschaftlichen Fragestellungen und den an sie anschliessenden weltanschaulichen Richtungen. Der grosse strittige Bereich „Religion und Wissenschaft" wurde innerhalb der Theologie sehr viel stärker entweder im Zusammenhang der historisch arbeitenden Disziplinen ausgetragen – oder aber im Versuch der theologischen Aneignung idealistischen Systemdenkens zu bearbeiten versucht, dem nun seinerseits aufgelastet wurde, auch empirische Realitäten sowie die „reale" Geschichte beschreiben zu sollen.

Die Entstehung und Verfahrensweise der „Religionsgeschichtlichen Schule", zu der Vertreter unterschiedlicher Disziplinen gehörten, nahm die Ergebnisse der entstehenden komparativen Religionswissenschaft wie der historischen Kritik gleichermassen auf und zielte auf ein historisch-kritisches aber gleichzeitig produktives Verständnis der christlichen Religion. Dabei sollte die historische Methode die Wissenschaftlichkeit der Theologie wie die Herausarbeitung der Kulturbedeutung des (protestantischen) Christentums gleichermaßen sichern – gegen seine historisch-relativistische Entkräftung. Die religionsgeschichtliche Theologie konnte in besonderer Weise vom Austausch mit den erstarkenden Religionswissenschaften profitieren und sich zugleich als Gesprächspartnerin für die in der akademischen wie publizistischen Öffentlichkeit intensiv geführten „Religions"-Debatten[307] etablieren. Ein gutes Beispiel dafür bietet der eingangs bereits erwähnte „Bibel-Babel-Streit", der als prominenter Beleg für das rege öffentliche Interesse an der im übrigen auch an verschiedenen zeitgenössischen Weltausstellungen thematisierte Religionsgeschichte gelten kann.

Die religionsgeschichtliche Theologie bildete in mancher Hinsicht zugleich eine Gegenströmung zu Nietzsches historisch-genealogischer, antimoderner Christentumskritik und Antikenbegeisterung, die in Intellektuellenkreisen ähnliche Breitenwirkung erzielte, wie innerhalb der Arbeiterschaft die marxistische Religionskritik. Beredtes Zeugnis theologischer Auseinandersetzung mit Nietzsche, unter Aufnahme einiger dessen religionskritischer Pointen gibt das Werk Franz Overbecks, der scharfsinnig etwa auch die Nationalbegeisterung innerhalb von Intellektuellenkreisen als politische Religion identifizieren konnte.

Die Pluralisierung der „Religion" im Kaiserreich wurde begleitet von der Pluralisierung der religionsbezogenen Wissenschaft(en). In teilweise enger Verbindung mit protestantisch-theologischen Religionsdiskursen entstand die

---

[307] Vgl. hierzu ausführlich GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Frevert, Ute (Hg.): Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900 [Geschichte und Gesellschaft 18], Göttingen 2000, S. 185–228.

„Religionswissenschaft" als eigenständige wissenschaftliche Disziplin. Seit Ende des 18., vermehrt aber seit Mitte des 19. Jahrhunderts begannen Wissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen sich der „Religion" zuzuwenden – die Bandbreite der beteiligten Wissenschaften reicht von den philologischen Disziplinen über die Ethnologie bis hin zu der entstehenden Psychologie.[308] Aus diesen Pionieren wurden „Klassiker" der Religionswissenschaft, die ihrerseits sehr unterschiedliche Religionsverständnisse und -definitionen entwickelten.[309] Der erste Lehrstuhl[310] für „Religionswissenschaft" wurde in Europa 1873 an der Universität Genf eingerichtet; in Fribourg gab es zwischen 1894 und 1897 für drei Jahre einen Lehrstuhl, der indische Literaturgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft umfasste; in Deutschland folgten Lehrstühle in Berlin (1910) und Leipzig (1912) – jeweils an evangelisch-theologischen Fakultäten; ein Lehrauftrag für Religionswissenschaft wurde 1910 in Bonn an der Philosophischen Fakultät eingerichtet. Alle drei Positionen wurden zunächst mit Theologen besetzt. In Marburg wurde Friedrich Heiler, ebenfalls ein Theologe, ab 1920 mit der Vertretung des Fachs betraut. Große Nähe der sich etablierenden Religionswissenschaft bestand von Anfang an zu den philologisch-historischen Disziplinen der Theologie, zu den „religionsgeschichtlich" argumentierenden Theologen sowie zur Missionsgeschichte bzw. Missionswissenschaft. Theologen konnten sich ihrerseits durchaus auch als „Religionswissenschaftler" verstehen; der Begriff war in der Theologie bereits beheimatet,[311] was die disziplinäre Abgrenzung nicht erleichterte.

---

[308] Vgl. KIPPENBERG, HANS G.: Entdeckung der Religionsgeschichte, S. 44 f.; TENBRUCK, FRIEDRICH H.: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion und Kultur [Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33], Opladen 1993, S. 31–67, S. 32 ff.; s. a. HARING, SABINE A.: Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie. Eine Annäherung, in: Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2008, S. 113–142; HJELDE, SIGURD: Die Geburt der Religionswissenschaft aus dem Geist der Protestantischen Theologie, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Voigt, Friedemann (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung, Berlin u. a. 2010, S. 9–28.

[309] Vgl. MICHAELIS: Klassiker der Religionswissenschaft.

[310] Vgl. zur Fachgeschichte auch STAUSBERG, MICHAEL: Religionswissenschaft. Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum, in: Ders. (Hg.): Religionswissenschaft, Berlin u. a. 2012, S. 1–30; Ders.: The Study of Religion(s) in Western Europe (I). Prehistory and History until World War II, in: Religion 37 (2007), S. 294–318; spezifisch zur Fachgeschichte in der Schweiz vgl. UEHLINGER, CHRISTOPH: Religionswissenschaft in der Schweiz. Geschichte und aktuelle Perspektiven, in: Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden Bulletin 36 (2010), S. 5–12.

[311] Vgl. nur etwa den aus heutiger Perspektive kurios anmutenden Titel des böhmischen Philosophen, (katholischen) Theologen und Mathematikers BOLZANO, BERNARD: Lehrbuch der Religionswissenschaft. Ein Abdruck der Vorlesungshefte eines ehemaligen Religionslehrers an einer katholischen Universität von einigen seiner Schüler gesammelt und herausgegeben, Sulzbach 1834. Thema dieser „Religionswissenschaft" ist „die katholische Religion und insbesondere [...] die Gründe ihrer Göttlichkeit" (a. a. O., S. I) und Bolzanos

Tatsächlich lassen sich für den europäischen Kontext verschiedene Traditionen benennen, aus denen die Entstehung der modernen „Religionswissenschaft" plausibilisiert werden kann.[312] Genauso divers wie die unterschiedlichen Entstehungskontexte ist die Geschichte der Begriffsverwendung(en). Für den deutschsprachigen Raum in der Moderne gehört die Geschichte theologischer Religionsbegriffe unabweislich auch in die Fachgeschichte der Religionswissenschaft – schon allein deshalb, weil sie in manchen Hinsichten Teil der Religionsgeschichte selbst ist, aber auch, weil die Geschichte der deutschsprachigen protestantischen Theologie ihrerseits eng verbunden mit der (deutschsprachigen) Wissenschaftsgeschichte von „Religion" ist. Das erschwert selbstverständlich die genauere eingrenzende Bestimmung des Begriffs,[313] der, wie einleitend skizziert, den Gegenstandsbereich sehr verschiedener Disziplinen bezeichnet, wenngleich die „Entwicklung einer ‚disziplinären Matrix'"[314] historischer Religionsforschung trotz zahlloser Einzelarbeiten weiterhin als Desiderat anzusehen ist.

Für die protestantischen Theologen bedeutete die beginnende Institutionalisierung der Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte als eigenständiges Fach mehreres: Zum einen wurde eine eigenständige Religionswissenschaft universitär als Konkurrenz wahrgenommen, insbesondere dort, wo die Umwandlung bestehender theologischer Professuren im Kontext der Entflechtungsdebatten von Kirche und Staat diskutiert wurde. Zugleich aber bestand Konkurrenz auf der Ebene grundlegender Deutungs- und Orientierungsfragen: schließlich traten viele protestantische Theologen mit dem Anspruch auf, nicht allein normative Setzungen vorzunehmen, sondern deren Geltung auch im Bereich der (Real-)Geschichte ausweisen und begründen zu

Methode ist eine der späteren Phänomenologie ähnelnde philosophische Spekulation. Vergleichbares gilt, gut 80 Jahre später etwa für den protestantischen Theologen Georg Wobbermin, der in seinem Werk „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, I. Band: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie" (Leipzig 1913) die „Religionswissenschaft" als normative metaphysische Kulturtheorie entwickelte.

[313] Vgl. die knappe Diskussion bei STAUSBERG: The Study of Religion(s) in Western Europe (I): S. 294–318, S. 298–300, sowie ausführlicher KRECH: Wissenschaft und Religion.

[313] Vgl. nur POLLACK, DETLEF: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: ZfR 3 (1995), S. 163–190.

[314] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Von der Baustelle der Religionsgeschichte, in: Neue politische Literatur 1 (2006), S. 5–10; NEUGEBAUER-WÖLK, MONIKA: Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven, in: Zeitenblicke Onlinejournal für die Geschichtswissenschaften 5/1 (2006), o. S.; Dies: Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004, in: Dies. (Hg.): Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven, Köln 2006, o. S.; vgl. Dies.: Religion als Thema der Geschichtswissenschaft, S. 269; kritisch dazu HÜBINGER, GANGOLF: Die Religion der Historiker, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Voigt, Friedemann (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung [Troeltsch-Studien NF 2], Berlin u. a. 2010, S. 281–290.

können. Damit verbunden war von Anfang an ein spezifisches methodisches Problembewusstsein, das damit rechnete, dass bereits die Verwendung des Begriffs „Religion“ ihrerseits mit normativen Implikationen (nicht zuletzt durch dessen geschichtliche Prägungen) einherging. Es konnte befürchtet werden, dass die Religionswissenschaft selbst „Weltanschauung“ sei bzw. werden würde. Zudem wurden natürlich Befürchtungen intensiviert, dass die religionsgeschichtliche Arbeit zur Religions- bzw. Theologiekritik dienen würde – hatte doch die Religionsgeschichte, auch dort, wo sie von Theologen betrieben wurde, ihrerseits eine eminent kulturkritische Dimension.[315] Gerade Letzteres konnte aber, zum anderen, auch zur Bereicherung und Erweiterung des methodischen Spektrums der „Religions“-Theologien selbst führen – lag doch die Entwicklung einer Theorie „gelebter Religion“ im ureigensten Interesse vieler protestantischer Theologen. Schließlich konnten diese die eigene Arbeit selbst als „Religionswissenschaft“ verstehen und bekleideten ja auch vielerorts die ersten eingerichteten Lehrstühle. Zu den Auseinandersetzungen um „Religion und Kunst“ sowie „Religion und Wissenschaft“ sowie den mit ihnen verbundenen „neuen Religionen“ traten im späten Kaiserreich weitere Formen der Sinnstiftung in breiten Kreisen der Bevölkerung, die funktional äquivalent zu christlichen Symbolpraktiken sein mochten (etwa Arbeit und Familie). Allerdings scheint es angemessen, im Rahmen dieser Untersuchung auf Formulierungen wie „vagierende Religiosität“ (Nipperdey) o. ä. zu verzichten. Ungeachtet funktionaler Ähnlichkeiten wären es genau solche „Religionsunterstellungen“, die hier methodisch ausgeschlossen werden sollen.

Gleichwohl kann nach Begriffen gesucht werden, die ihrerseits direkt oder indirekt in die systematische Funktionsstelle von „Religion“ eingesetzt werden konnten. Zu nennen sind hier nicht nur die in der Erweckung, dem Neuluthertum wie der theologischen „Religions“-Kritik prominente Betonung des „Glaubens“ gegenüber der „Religion“ sondern ganz ähnlich auch der („wissenschaftsreligiöse“) Begriff der „Weltanschauung“[316] wie er, nach seinen Anfängen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert um die Wende zum 20. Jahrhundert sowohl im Rahmen etwa monistischer Philoso-

[315] Vgl. KIPPENBERG, HANS G.: Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften, in: Drehsen, Volker/Sparn, Walter (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin u. a. 1996, S. 89–102: „[D]er Umstand, daß Religionsgeschichte im kulturkritischen Diskurs ein Argument war, sicherte ihr eine überproportionale Bedeutung“ (a. a. O., S. 92).

[316] MEIER, HELMUT G.: Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs, Münster, 1970; HILLERMANN, HORST: Zur Begriffsgeschichte von „Monismus“, in: ABG 20 (1976), S. 214–235; NIEWÖHNER, FRIEDRICH: Zum Begriff „Monismus“ bei Haeckel und Ostwald. Ein Nachtrag zu Horst Hillermann. Zur Begriffsgeschichte von „Monismus“, in: ABG 24 (1980), S. 123–126; KOWALEWICZ, MICHEL HENRI: Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanschauung“, in: ABG 55 (2013), S. 237–249.

phien[317] (häufig publiziert bei Eugen Diederichs, der 1914 gar eine eigene „Verlagsreligion" propagierte[318] und etwa den nationalreligiös eingestellten Paul de Lagarde verlegte), zentral dann auch in der Anthroposophie[319], als auch, theologischerseits, etwa im Zusammenhang der Ritschlschule[320] verwendet wird. Frühere theologische Verwendungen dieses Begriffs[321] haben noch nicht diese spezifische Konkurrenzstellung zur „Religion", wie es um die Wende zum 20. Jahrhundert der Fall ist. Hier nämlich kann dann von den theologischen Autoren direkt[322] von einer „religiösen Weltanschauung" gesprochen werden, also der Begriff der Weltanschauung selbst „religiös" besetzt und damit gegenüber konkurrierenden „Weltanschauungen" abgegrenzt werden. Dabei handelt es sich allerdings kaum nur um „religiöse" Empfindlichkeiten oder akademische Wortklaubereien – vielmehr hatten diese begriffspolitischen Auseinandersetzungen ihrerseits hochschul-[323] (Stichwort: „Wissenschaft") und bildungspolitische (Stichwort: „Religionsunterricht") Implikationen ersten Rangs.

Hinzu treten weitere begriffliche Verschiebungen und Neubildungen im Rahmen der mit „Religion" in Verbindung stehenden Semantiken, was als so deutlicher Hinweis auf die auch binnenkonfessionelle Pluralisierung der organisierten wie nichtorganisierten Religionslandschaften gelesen werden kann, dass die Zeit um die Wende zum 20. Jahrhundert sowie dessen erstes Drittel zu Recht als eine „zweite Sattelzeit" bezeichnet wird.[324]

Ungeachtet der „religiösen" bzw. „weltanschaulichen" Konkurrenz konnten die protestantischen Kirchen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aller-

---

[317] Vgl. DREHSEN, VOLKER/ZANDER, HELMUT: Rationale Weltveränderung durch ‚naturwissenschaftliche' Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit, in: Drehsen, Volker/Sparn, Walter (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 217–238.

[318] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Alter Geist und neuer Mensch, S. 198; Ders.: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur „Verlagsreligion" des Eugen Diederichs Verlags, in: Hübinger, Gangolf (Hg.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, München 1996, S. 243–298.

[319] Vgl. ZANDER, HELMUT: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd. 1, Göttingen 2007.

[320] Prominent etwa bei Wilhelm Herrmann.

[321] So etwa bei Schleiermacher, I. A. Dorner und A. E. Biedermann; vgl. dazu auch ZACHHUBER, JOHANNES: Weltbild, Weltanschauung, Religion.

[322] Z. B. von Wilhelm Herrmann, aber auch vom Schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz.

[323] Vgl. STENGLEIN-HEKTOR, UWE: Theologie als ‚religiöse Kompetenz'. Bemerkungen zum Stichwort ‚Religion' in der Diskussion theologischer Enzyklopädie, Hochschulpolitik und Studienreformdebatte um 1900, in: Drehsen, Volker/Sparn, Walter (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 117–130.

[324] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Alter Geist und neuer Mensch, S. 222.

dings rein quantitativ ein gewisses Wachstum verzeichnen, das nicht zuletzt der Verschränkung von Protestantismus- und Nationalgedanken geschuldet war. Denn auch wenn die generelle Häufigkeit von Gottesdienstbesuchen rückläufig war, brachten das Bevölkerungswachstum und die Urbanisierung gleichwohl neuen ‚Versorgungsbedarf' mit sich. Zudem hatten die Kirchen seit kurzem Korporationsrechte und konnten sowohl neue Kirchenbauten in Auftrag geben, als auch neue Pfarrstellen schaffen. Fehlende Mittel wurden in den 1880er und 90er Jahren durch staatliche und kaiserliche (v. a. in Preußen) Finanzierungs- und Subventionierungsprogramme ausgeglichen, die eine „Welle von kirchlichen Neubauten", häufig im als besonders „national" betrachteten „neogotischen Stil", hervorbrachten.[325] Zudem erneuerte die (empfundene) gemeinsame Front gegen Katholizismus und Sozialdemokratie auch die Hinwendung bürgerlicher Schichten zum Protestantismus. Einig war man sich darin, dass die „protestantische Tradition die Funktion einer für alle gesellschaftlichen Gruppen verbindlichen Leitkultur übernehmen"[326] sollte. Damit stellte sich für den theologischen Umgang mit „Religion" ganz besonders die Frage nach der Integration des politischen Gemeinwesens. Gleichzeitig aber war auch deutlich, dass Protestantismus bzw. dann auch „Religion" gerade für das Bürgertum nicht (mehr) einfach mit Kirchlichkeit gleichzusetzen sein konnte. Insbesondere deshalb, weil die Protestanten keine einheitliche institutionelle Repräsentation im Reich hatten, stellte sich, anders als für den Katholizismus, die Herausforderung, diesen empfundenen Mangel durch kulturelle Dominanz wettzumachen. Die Idee eines religiös-kulturell einheitlichen Staates musste die institutionelle Einheit für die Protestanten gleichsam ersetzen.

Zwar gab es für kurze Zeit einen Wiederaufschwung der „Kirchlichkeit"[327], unterstützt etwa durch die große Nachfrage nach kirchlichen Kasualfeiern. Die seit der Kulturkampfgesetzgebung obligatorische Zivilehe hatte wider Erwarten nicht zu einem Einbruch bei den kirchlichen Ehen geführt, sondern vielmehr dazu, dass sich diese als „echt kirchliche Sitte"[328] fest etablieren konnte. Auch die Konfirmation, die sich erst im frühen 19. Jahrhundert als bürgerliche Praxis hatte durchsetzen können, erfreute sich bis zur Jahrhundertwende relativ ungebrochener allgemeiner Beliebtheit – desgleichen die Taufen. Die Zahl der kirchlich durchgeführten Beerdigungen stieg im 19. Jahrhundert (wenngleich mit regionalen Differenzen) stetig an – eine Entwicklung, die den abnehmenden Gottesdienstbesuchen und Abendmahlsteilnahmen zuwiderlief und damit auf „einen wirklichen Wandel der protestantischen

[325] HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 201.
[326] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 2, S. 15.
[327] Vgl. HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 200, auf der Grundlage statistischer Erhebungen.
[328] A. a. O., S. 202.

Frömmigkeitskultur“[329] hindeutete. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstand mit der von naturwissenschaftlich orientierten Kirchenkritikern befürworteten Feuerbestattung eine ernsthafte Konkurrenz.

Während diese Konjunktur spezifischer kirchlicher Feiern im Rahmen des Protestantismus für konservative Theologen Anlass bot, „Religion“ zunehmend in erster Linie institutionell zu interpretieren (so etwa bei stärker konfessionell orientierten Lutheranern), wurde von Liberalen ihre Funktion für die politische Integration wie auch für die kulturelle Repräsentation der „protestantischen“ Identität des Reichs häufig in sehr enge Verbindung mit Bildung und Moral bzw. Sittlichkeit gebracht. Dabei spielte die zunehmende Brisanz der „sozialen Frage“, gepaart mit einer wachsenden Kluft zwischen urbanen Ballungsgebieten und ländlich-agrarischer Bevölkerung eine grosse Rolle. Moral und Moralität waren, neben der Bejahung der Nation, letztlich auch die verbindenden Elemente zwischen der akademischen Theologie (die, abgesehen von den bewusst konfessionell-konservativen Theologen, grundsätzlich wissenschaftsaffin und bewusst modern, in Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen intellektuellen Strömungen stand) und den im Ganzen stärker konservativ geprägten Kirchen, die sich durchaus auch in der Funktion der Moralvermittlerinnen in der Gesellschaft sahen. „Man kann geradezu von einem ‚Moralprotestantismus‘ sprechen, mit strengen Ehe-, Familien- und Sexualnormen, einem herben Rigorismus der Wahrhaftigkeit und der Pflicht, einer Scheu und Abneigung gegen allen Ausdruck von Emotionen. Das bestimmte auch die Randkirchlichen.“[330] Der Pietismus und Konfessionelle verbindenden Kirchlichkeit standen liberale Theologen eher fern und sie bildeten auch unter den Pfarrern eine Minderheit. „Religion“ kann in solchen Kontexten theologisch geradezu zum Gegenbegriff zu „Kirche“ werden, wenn mit dem Begriff stärker die institutionsunabhängige, innerliche (und ggfs. intellektualisierte) persönliche Frömmigkeit angesprochen wird – zumal dort, wo die Option des christlich-protestantischen Einheitsstaats systematisch die Funktion des institutionellen Trägers der „Religion“ übernimmt.

Einen Spiegel der öffentlich-politischen Dimension dieser Spannung bildet der in Deutschland (anders als in der Schweiz) erst im Kaiserreich einsetzende „innerprotestantische Kulturkampf“ (Gangolf Hübinger) um die Bekenntnisbindung der Pfarrer und Universitätslehrer. Dieser öffentlichkeitswirksam auch in der Tagespresse ausgetragene sogenannte „Apostolikums“-Streit, der teilweise sogar zum Übergang protestantischer Universitätstheologen in philosophische Fakultäten führte,[331] bildet die institutionelle Demarkationslinie der semantischen Differenz (zwischen „Kirche“ und „Religion“) und ist damit

[329] A. a. O., S. 204.
[330] NIPPERDEY, THOMAS: Religion im Umbruch, S. 77.
[331] Besonders prominent etwa im Fall Julius Wellhausens.

der Vorläufer des „Bibel-Babel-Streits" zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Der Forderung der konservativ oder „positiv" dominierten Kirchen nach einem formellen Mitspracherecht bei der Besetzung der Lehrstühle wurde zwar nicht Rechnung getragen. Deutlich wurde aber, dass die Forderung auch semantisch einen „Kultur"-Kampf spiegelte – denn argumentiert wurde für dieses Anliegen mit dem Verweis auf die „Kulturmission" – der Kirche.[332] Für die politische Dimension dieser Konflikte bürgt wiederum (wenngleich staatliche Interventionen größtenteils ausblieben) die Tatsache, dass selbst Wilhelm II. sich 1892[333] (nach wiederum Adolf von Harnacks Publikation einer kritischen Vorlesung zum Thema) wie 1903[334] (aus Anlass des Bibel-Babel-Streits) jeweils zur Formulierung eines eigenen Glaubensbekenntnisses verstand.

Auf liberaler wie konservativer Seite ging es um die „religiöse" oder aber die „kirchliche" Prägung der „Kultur". Hinzu kamen, auf „kirchlicher" Seite, neupietistische Strömungen, die gänzlich eigene Ausbildungsstätten forderten.[335] Die zunehmende Distanz konservativ-kirchlicher Kreise zum modernen Wissenschaftsdiskurs kann, analog zum katholischen Milieu, wenngleich ungleich weniger verbreitet, vielleicht als „kirchlicher Ghettoprotestantismus"[336] gedeutet werden. Diese Einschätzung lässt allerdings die Tatsachen außer Acht, dass eine „kirchliche" Orientierung keinesfalls mit Bildungs- oder Wissenschaftsferne einhergehen musste, sowie, dass in „kirchlichen" Kreisen strukturell vergleichbare Fragen diskutiert wurden wie in liberal-theologischen. Und schließlich ist nicht zu vergessen, dass die Sensibilität für gesamtgesellschaftliche Problemlagen (die „soziale Frage") in „kirchlichen" und „erweckten" Milieus häufig ungleich größer war, als bei liberalen Theologen.

Ein wichtiger Ausdruck des nun auch unter akademischen Theologen wachsenden Bewusstseins für soziale Fragestellungen war der 1890 unter Beteiligung verschiedener Professionen (theologischerseits führend vertreten etwa Adolf von Harnack, Präsident des ESK von 1902–1912) gegründete „Evan-

---

[332] Vgl. GRAF, Profile, Bd. 2, S. 74.

[333] Es handelt sich um das sogenannte „Wittenberger Bekenntnis", aus Anlass des Reformationsgedenkens am 31.10.1892 in Wittenberg, das unter anderem das Bekenntnis zur Auferstehung der Gläubigen und zur Gottessohnschaft Jesu enthielt. Abgedruckt ist das Bekenntnis in der Chronik der Christlichen Welt, Bd. 2 (1892), S. 424. Vgl. dazu REICHELT, SILVIO: Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg. Genese, Entwicklung und Bestand eines protestantischen Erinnerungsortes, Göttingen 2013, S. 83–87.

[334] Vgl. zu Wilhelms Bekenntnis nach dem Bibel-Babel-Streit BENNER, THOMAS HARTMUT: Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898, Marburg 2001, S. 122–126. Wilhelms Bekenntnis trägt in seinen religionsgeschichtlichen Aspekten deutliche Züge von Houston Stewart Chamberlains Geschichts- und Religionsdenken (vgl. CHAMBERLAIN, HOUSTON STEWART: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, Bd. 1/2, München 1899).

[335] Realisiert zuerst 1905 in der von Friedrich von Bodelschwingh unter Beteiligung u. a. von Adolf Schlatter gegründeten Theologischen Hochschule Bethel.

[336] GRAF, Profile, Bd. 2, S. 77.

gelisch-Soziale Kongress“. Er stand in der Tradition protestantisch-sozialreformerischer Strömungen wie der „Inneren Mission“ Johann Hinrich Wicherns, den Betheler Anstalten, die 1872 in eine allgemeine Behinderteneinrichtung erweitert wurden und ähnlichen caritativen „Werken“. Dieser ethisch ausgerichtete und mit Problemen der Arbeiterschaft u. a. befasste Kongress konnte jedoch keine vergleichbare Breitenwirkung entfalten. Allerdings wurde er, nach baldigem Austritt konservativer Mitgliedergruppen (zunächst unter Martin von Nathusius 1895, im Jahr darauf unter Adolf Stoecker) und 1896 auch der Evangelischen Arbeitervereinsbewegung, ein bedeutendes Forum des bürgerlich-liberalen protestantischen Lagers.[337] Es handelte sich zwar um ein offenes Format, in dem Wissenschaftler, Politiker, aber auch Pfarrer die Mitgliedschaft erhalten und das Wort ergreifen konnten. Gleichwohl war der ESK zunächst in erster Linie ein akademisches bzw. intellektuelles Projekt, das keine direkte Beziehung oder gar Weisungskraft für die Kirchen oder die Politik hatte. Ein intensiveres Eingehen auf die in Folge der Industrialisierung wachsenden Arbeitermilieus und ihre Probleme (Alkoholismus, Arbeitsüberlastung, Verarmung, etc.) war zunächst aus der Opposition gegen Sozialismus bzw. Sozialdemokratie nicht erfolgt. Und selbst bei Liberalen standen die realen Effekte der Hochindustrialisierung im Widerspruch zum Ideal gebildeter freier Persönlichkeiten, an dem ihre Protestantismuskonzeptionen orientiert waren. Schließlich kam auch der Gegensatz gegen den Katholizismus hinzu, der, besonders bei Ritschl und innerhalb seiner „Schule“, strukturell in die Nähe der Sozialdemokratie gerückt wurde. Auch nach der Jahrhundertwende gab es nur wenige liberale protestantische Theologen,[338] die auf ökumenischen Ausgleich und Kooperation mit ‚modernen‘ Katholiken hinarbeiteten – während bei konservativeren konfessionellen Protestanten die strukturelle Nähe (auch) zum politischen Katholizismus sehr viel deutlicher ausgeprägt war.[339]

Gleichwohl änderte sich diese Stimmung zum letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts, der Evangelisch-Soziale Kongress widerspiegelte ein nun auch kirchlich verbreitetes Bewusstsein für die soziale Frage. Flankiert wurde der

---

[337] KRETSCHMAR, GOTTFRIED: Der evangelisch-soziale Kongreß. Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972; POLLMANN, KLAUS ERICH: Art. Evangelisch-sozialer Kongreß, in: TRE, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 645–650; LIPP, KARLHEINZ: Der Evangelisch-Soziale Kongress in Berlin 1917, in: Ders.: Berliner Friedenspfarrer und der Erste Weltkrieg, Herbolzheim 2013, S. 169–171; JÄHNICHEN, TRAUGOTT/FRIEDRICH, NORBERT: Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Grebing, Helga (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Essen 2000, S. 865–1112, S. 1021 ff.; NOTTMEIER, CHRISTIAN: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004, S. 189–232.

[338] Zu nennen sind etwa Adolf von Harnack, Martin Rade und Ernst Troeltsch.

[339] Vgl. GRAF, Profile, Bd. 2, S. 46 f.

protestantische „Pastorennationalismus“ nun von einem „Pastorensozialismus“[340], der allerdings von sehr unterschiedlichen Zielvorstellungen getragen war. Das baldige Zerbrechen des Kongresses legt davon Zeugnis ab und auch die offizielle kirchliche Führung grenzte sich gegen Mitte des Jahrzehnts wenigstens von zu radikal reformerisch bzw. politisch orientierten Pastoren ab. Aufs Ganze gesehen blieb in dieser Gemengelage die Kirche bei ihrer nationalen und monarchischen Position; sozialreformerische Strömungen blieben, auf die Breite gesehen, ein Randphänomen.

Insgesamt kam es gegen Ende des Jahrhunderts und um die Jahrhundertwende zu einer Zuspitzung der (öffentlichen) intellektuellen „Religions“-Debatten. Während dabei von außerhalb der Theologie häufig eine Verschärfung der Frage nach der Öffentlichkeitsbedeutung von „Religion“ für die Integration des politischen Gemeinwesens bzw. der Aufrechterhaltung und Einschärfung spezifischer „Werte“ erfolgte, wurde innerhalb der Theologie zwar durchaus die Bedeutung von „Religion“ für Moral und politische Integration betont. Gleichwohl lag hier der Fokus häufig stärker auf der Bildung individueller „Persönlichkeiten“.[341] Sittlichkeit und Moral wurden, zumindest bei den liberalen Theologen, vom Individuum her konzipiert und mit der Zukunft der Religion stand die Zukunft eines spezifischen Persönlichkeitsideals auf dem Spiel. Dies mag als Kompensation für die mangelnde Kreativität in sozialen Fragen gelesen werden. Ungeachtet des elitären, bildungsbürgerlichen Charakters dieser Vorstellung von „Religion“ suchten protestantische Theologen sie dennoch zu popularisieren, was zur Entstehung einer neuen, populärtheologischen Literaturgattung führte.[342] Die bedeutendsten Beispiele dafür sind Adolf von Harnacks „Wesen des Christentums“ (1900), die ab 1909 erscheinende „Religion in Geschichte und Gegenwart“ sowie die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart“[343]. Auch konservative Populärtheologie entstand – von den bereits erwähnten nicht fachspezifischen Lexika, die ebenfalls die „Religion“ thematisierten[344], ganz zu schweigen.

[340] NIPPERDEY, THOMAS: Religion im Umbruch, S. 111.

[341] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHEM: Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: vom Bruch, Rüdiger/Wilhelm Graf, Friedrich/Hübinger, Gangolf (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989, S. 103–132; Ders.: Alter Geist und neuer Mensch, S. 185–228.

[342] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile, Bd. 2, S. 57 f.

[343] Die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ erschienen in mehreren Reihen von 1904 bis 1919. Vgl. HÜBINGER, GANGOLF: Liberale Theologie als historische Kulturwissenschaft. Die Verlagspolitik von Paul und Oskar Siebeck, in: Ders.: Kulturprotestantismus und Politik. zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 190–219.

[344] Vgl. KRÜGER, OLIVER: „Religion“ definieren.

5.3.2 Schweiz: Liberaler Protestantismus, Richtungsstreit, staatlich unterstützte Kirchengründung und die soziale Frage[346]

Die rasch zunehmende Industrialisierung führte, Hand in Hand mit der nun gewährleisteten politischen Stabilität, zu einem schnellen ökonomischen Wachstum der Schweiz. Die damit einhergehende Ungleichverteilung des Wohlstands sowie die Konzentration von politischer und wirtschaftlicher Macht in den Händen Weniger (ein prominentes Beispiel bildet die in frühsozialistischen Kreisen als „Eisenbahnkönig" betitelte Person Alfred Eschers) führte zu einem Erstarken demokratischer Strömungen, was sich schließlich in mehreren Verfassungsrevisionen niederschlug. Dabei ging mit der Forderung nach größerer Rechtsgleichheit zugleich die Emphase auf stärkere Mitbestimmungsrechte einher. Mehrere Verfassungsrevisionen zwischen 1862 und 1874 führten zur Einführung des politischen Instruments der Volksinitiative (1862), der Gewährung der Bürgerrechte auch an Juden (1866), der Einführung des obligatorischen Volksreferendums bei dem Erlass von Gesetzen und Verfassungsänderungen (1869) sowie schließlich zur Verfassung von 1874, die unter anderem auch weitgehende Religionsfreiheit gewährte. 1891 wurde sodann die Gesetzesinitiative auf Bundesebene eingeführt.

Pikanterweise wurde der katholischen Kirche in der Verfassung von 1874 weiterhin untersagt, auf dem Gebiet der Schweiz neue Klöster zu errichten oder Orden zu gründen; die Einrichtung neuer Bistümer blieb staatlicher Einwilligung vorbehalten. Dieser Sachverhalt markiert deutlich, dass die konfessionellen Gegensätze durch den „Sieg" der Protestanten keinesfalls überwunden waren. Ähnlich wie Deutschland erlebte die Schweiz auch in der zweiten Jahrhunderthälfte einen (weiteren) „Kulturkampf"[346], der sowohl intellektuell um Deutungshoheiten als auch zugleich politisch um Gestaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten geführt wurde.

Vorangegangen war die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil im Sommer 1870. Zudem spielte auch die Wahrnehmung des Siegs Preußens über Frankreich im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 eine nicht unerhebliche Rolle (und war an der „bewaffneten Neutralität" der Schweiz nicht spurlos vorübergegangen – die eingekesselte französische Ostarmee General Bourbakis wurde 1871 in der Schweiz „interniert"). Das „protestantische" Preußen, nun die Führungsmacht im geeinten Reich, konnte von den Schweizer Protestanten in der „Katholikenfrage" als Vorbild wahrgenommen werden, die wiederum von Bismarck gerne als Verbündete im Kampf gegen die „Schwarze Internationale" begrüßt wur-

[345] Zum Folgenden vgl. PFISTER, RUDOLF: Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 3, S. 260–382 sowie die unter 5.1.2 genannte Literatur.

[346] STADLER, PETER: Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umfeld 1848–1888, Frauenfeld/Stuttgart 1984.

den (symbolisch besiegelt im Gespräch des Schweizer Botschafters Bernd Hammer in Berlin mit Bismarck im Februar 1873).[347]

Einer der konkreten Auslöser für die erneute Verschärfung der konfessionskulturellen-politischen Spannungen war die Entlassung des ultramontanen Bischofs Eugène Lachat durch die Diozösankonferenz Basel 1873, die schließlich die Auflösung des Bistums 1874 nach sich zog. Lachat wiederum verlegte seinen Amtssitz nach Luzern.[348] Ein zweiter Konfliktherd bildete sich in Genf um den illegitim (d. h. ohne Zustimmung der staatlichen Behörden) von Rom zum Bischof ernannten Stadtpfarrer Gaspard Mermillod. Dieser Konflikt (der de facto die Neugründung des Bistums Genf darstellte) führte zur Absetzung Mermillods durch die Behörden (1872), was wiederum seine Ernennung zum Apostolischen Vikar durch die römische Kurie (1873) nach sich zog. Resultat war schließlich die Ausweisung Mermillods sowie des Vatikanischen Nuntius und der Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan. In dieser Gemengelage wurde die Revision der Schweizer Bundesverfassung vorgenommen, die in der 1874 per Plebiszit legitimierten Form die genannten „konfessionellen Ausnahmeartikel" enthielt, die u. a. (weiterhin) das Verbot des Jesuitenordens, ein Verbot zur Neu- oder Wiederrichtung von Klöstern beinhalteten, aber auch, als unmittelbare Folge des Konflikts, die staatliche Kontrolle der Einrichtung von Bistümern festschrieb sowie katholischen Geistlichen das passive Wahlrecht für den Nationalrat entzog. Andererseits führte diese Verfassung mit einer staatlichen Zivilstandsgesetzgebung (ähnlich wie in Preußen) ein religiöses Freiheitsrecht ein, das durch die Zusprache der vollumfänglichen Bürgerrechte an die Juden[349] (die bereits seit 1866 Niederlassungsfreiheit genossen) flankiert wurde.

Der staatliche Konsolidierungsprozess wurde folglich sehr wesentlich durch konfessionelle Konflikte und religionspolitische Maßnahmen beeinflusst. Unmittelbares Resultat der vorangegangenen Konflikte sowie der Verfassungsrevision war die Gründung einer staatlich kontrollierten katholischen Fakultät an der Universität Bern, die wiederum den Entstehungsprozess einer dritten christlichen Konfession, der Christkatholischen Kirche (in Deutschland: altkatholische Kirche)[350] vorantrieb, der von der bereits seit 1723 von

---

[347] Vgl. STEINBERG, JONATHAN: Why Switzerland?, Cambridge ^{3}2015, S. 50.

[348] Während die Diozösesanstände Aargau, Solothurn, Bern, Basel-Landschaft und Thurgau Lachat nicht mehr als rechtmäßigen Bischof anerkannten, wurde er in Luzern und Zug weiterhin in seinem Amt anerkannt.

[349] Vgl. GUGGENHEIM-GRÜNBERG, FLORENCE: Vom Scheiterhaufen zur Emanzipation. Die Juden in der Schweiz vom 6. bis 19. Jahrhundert, in: Guggenheim, Willy (Hg.): Juden in der Schweiz. Glaube – Geschichte – Gegenwart, Küsnacht/Zürich ^{2}1983, S. 10–53; WELDLER-STEINBERG, AUGUSTA: Geschichte der Juden in der Schweiz vom 16. Jahrhundert bis nach der Emanzipation, 2 Bde., Zürich 1966/1970.

[350] OLD CATHOLIC CHURCH OF THE NETHERLANDS/UTRECHT ARCHIVES (Hg.): Gallicanism and Ultramontanism In Catholic Europe In the 18th Century. Foreign Correspon-

Rom unabhängigen Kirche von Utrecht unterstützt wurde. Die christkatholische Kirche wurde zum Sammelpunkt liberal gesinnter katholischer Intellektueller. Während die Katholiken (ähnlich der Situation in Deutschland) starke regionale Milieus und Vereinigungen ausbildeten und ihre politische Repräsentation in den Vorläuferorganisationen bzw. -fraktionen der heutigen Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) fanden, neigte der mehrheitlich liberale Protestantismus politisch den als „radikal", „liberal" oder „freisinnig" bezeichneten Vorläuferorganisationen der heutigen Freisinnig-Demokratischen Partei (FDP) zu, die den Großteil der Kantone politisch dominierten.[351] Anders als in Deutschland fand aber keine vergleichbare „Ghettoisierung" des Katholizismus in der Schweiz statt: Die zahlreichen plebiszitären Elemente, die seit den 1860er Jahren eingeführt worden waren, boten erheblich verbesserte politische Partizipationsmöglichkeiten, die zudem je nach Anlass die Bildung unterschiedlicher politischer Allianzen zuließen. Dadurch konnten die konfessionellen Gegensätze in einem gewissen Maß abgefedert werden – allerdings zu Ungunsten z. B. der jüdischen Minderheit. So wurde 1893, in der ersten Verfassungsinitiative die Schächtung verboten.[352]

Von der Weltwirtschaftskrise zwischen 1873 und 1896 war die Schweiz vergleichsweise wenig betroffen. Der rasche Aufstieg der Schweiz zu einer Handels- und Finanzmacht ging weiter; zahlreiche Sektoren der Industrie (zunächst Textil-, dann aber zur Jahrhundertwende immer stärker Farb-, Chemie- und Pharmaindustrie) „boomten", Schutzzölle protegierten den Binnenhandel und der Bankensektor blühte. Auch die Konjunktureinbrüche nach dem „Gründerkrach" von 1873 hielten nur für wenige Jahre an. Dieser industrielle Aufschwung verschärfte die soziale Frage auch in der Hinsicht, dass das Gefälle zwischen den zunehmend industrialisierten Städten des Mittellands und den ländlicheren Regionen erheblich größer wurde. Auf der anderen Seite brachte er einen regelrechten Boom im Universitätswesen mit sich: Neugründungen in Genf (1872), Fribourg (1889, katholisch) und Lausanne (1890) zählen neben der bereits 1855 eingerichteten ETH Zürich zu den Früchten des wirtschaftlichen Aufschwungs.

Für die protestantischen Theologen von besonderer Wichtigkeit waren in dieser Zeit einerseits die Frage nach einem angemessenen Umgang mit der sozialen Frage, auf der anderen aber auch zunehmend der Umgang mit dem Pro-

---

dence and Other Documents from the Archive of the Jansenist Archbishops of Utrecht, 1723–1808, Utrecht/Amsterdam 2003; KÜRY, URS: Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, hg. v. Oeyen, Christian, Frankfurt a. M. [3]1982; CONZEMIUS, VICTOR: Katholizismus ohne Rom, Zürich/Einsiedeln/Köln 1969.

[352] Vgl. METZGER, FRANZISKA: Entangled Discourses, S. 155–177; Dies.: Die Reformation in der Schweiz, 64–98; Vgl. ALTERMATT, URS: Religion und Nation, S. 27–52.

[352] Auch die Schweiz hat damit einen gewissen Anteil an der Geschichte des Antisemitismus europäischer Staaten im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts.

blem der Wahrheitsfähigkeit theologischer Grundanliegen angesichts des rasanten historisch-geisteswissenschaftlichen aber auch naturwissenschaftlichen Fortschritts. Zudem bestimmte der kirchliche „Richtungsstreit" auch die theologischen Auseinandersetzungen: „Liberale" wie Alois Emanuel Biedermann, Alexander Schweizer oder Heinrich Lang (1826–1876, Pafferer und Reformschriftsteller in Zürich) und Eduard Zeller (1814–1908, lehrte von 1847–49 in Bern) standen gegen „Positive" (wie Adolf Schlatter, der im Zuge des Deutschen Apostolikumsstreits als „positiver" Gegenpol zu Harnack von Bern nach Berlin berufen wurde).[353] Die Frage der theologischen „Richtung" war, wenn es um Lehrstuhlbesetzungen ging, ähnlich wie in Deutschland ein Politikum erster Ordnung. Sie spielte ebenso eine wichtige Rolle in Auseinandersetzungen wie der Schweizer Variante des Apostolikumsstreits[354] (an der maßgeblich Biedermann, Schweizer und Heinrich Lang, aber auch Eduard Langhans beteiligt waren).

In der zweiten Jahrhunderthälfte erlebte die Schweiz, gerade befördert durch den theologischen und kirchlichen Richtungsstreit, die Gründung zahlreicher freikirchlicher Gruppierungen, die zwar zahlenmässig nicht stark ins Gewicht fielen, aber doch Ausdruck der Gespaltenheit und Verunsicherung weiter Kreise in Sachen „Religion" sind.[355] 1861 fand die vierte Weltkonferenz der (1846 in Deutschland gegründeten) Evangelischen Allianz in Genf statt, wo 1849 die freikirchliche Vereinigung der Église Evangélique Libre de Genève gegründet worden war. Im Jahr 1871 wurde der „Schweizerische Evangelisch-kirchliche Verein" gegründet, aus dessen Untersektionen später weitere, teils bis heute existente lokale „positive" Vereine hervorgingen.

Der Richtungsstreit beeinflusste auch die Art der „Kirchlichkeit"[356] im Rahmen des schweizerischen Protestantismus. Obgleich der Gottesdienstbesuch bzw. die Teilnahme an kirchlichen Feiern im Rahmen des Protestantismus kein hinreichendes Indiz für existierende „Frömmigkeit" darstellen, ist doch im 19. Jahrhundert im Bereich der Freikirchen eine wesentlich regere Beteiligung der Mitglieder zu verzeichnen als in den „Volkskirchen" – zumal nach dem zunehmenden Rückgang der „Kirchenzucht" zur Wende zum 19. Jahrhundert und der daran anschließenden Demokratisierung der reformierten Kirchenverfassungen.[357] Allerdings erhielten, ähnlich wie im Deutschen Kai-

---

[353] Vgl. zur Situation speziell im liberal dominierten Zürich auch SCHMID, KONRAD: Die Theologische Fakultät der Universität Zürich. Ihre Geschichte von 1833 bis 2015, Zürich 2016, S. 73–78.

[354] Vgl. GEBHARD, RUDOLF: Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich 2003.

[355] Vgl. PFISTER, RUDOLF: Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 3, S. 268–284.

[356] Vgl. a. a. O., S. 346–357.

[357] Vgl. SCHILLING, HEINZ (Hg.): Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa [ZHF-Beiheft 16], Berlin 1994; SEHLING, EMIL: Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, Berlin/Leipzig ^{2}1914, S. 40–43.

serreich, die nach und nach eingeführten bundesweiten allgemeinen Feiertage (etwa Karfreitag; Reformationssonntag jeweils am ersten Sonntag im November) ein stärkeres Gewicht für die Gliederung des Kirchenjahrs wie für das politische Leben aller Bürger. Ebenfalls ähnlich wie in Deutschland veränderten die Einführung der Zivilstandsgesetzgebung sowie Auseinandersetzungen um die Feuerbestattung das aber insgesamt stabile Kasualwesen.

5.4 Empirische Diversifizierung und kulturell-politische Synthetik: „Religion“ in den Weltanschauungskämpfen der Hochindustrialisierungsgesellschaft (1871–1918)

Nach der Gründung des deutschen Kaiserreichs konturieren sich, wie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts allgemein, die angezeigten Problemlagen und Tendenzen in spezifischen Hinsichten: Die Pluralisierung des religiösen Felds schreitet fort und wird zunehmend durch konkurrierende „Weltanschauungen“ (etwa Sozialismus und Wissenschaftsreligion) verschärft – dies verstärkt auch das antikatholische Ressentiment im ‚protestantischen‘ Preußen; das Geschichtsbewusstsein wird zunehmend empirisch; die Politisierung der Religion flammt erneut auf und lässt etliche Theologen nationalprotestantische Tendenzen entwickeln. Die soziale Frage verschärft sich und wird auch von akademischen Theologen verstärkt wahrgenommen. Und schließlich: Es entsteht auf breiter Front eine *theologische* „Religions“-Kritik, die auf die Manipulationsanfälligkeit dieses bisweilen überfrachteten Begriffs bzw. Phänomens hinweist. Dies geht Hand in Hand mit der zunehmend umstrittenen Situation der Theologie an den staatlichen Universitäten, sowohl in wissenschaftlicher Hinsicht als auch auf dem Weg zu einer zunehmenden Entflechtung von Staat und Kirche(n). In einer solchen Situation werden die Generierung und Begründbarkeit von Orientierungswissen, eines der Hauptanliegen protestantischer „Religions“-Theologien, zunehmend problematisiert und Geltungsansprüche mittels historischer Relativierung weitläufig in Frage gestellt. Der Gedanke einer einheitlichen (christlichen) Kultur mag als Sehnsucht noch viele bewegen, erleidet aber angesichts wachsender sozialer Differenzen und zunehmender Urbanisierungs- und Migrationsschübe erhebliche Plausibilitätsverluste. Es handelt sich, nach erfolgter Reichseinigung, um mehr als nationalkulturelle Konsolidierungskämpfe. Vielmehr werden immer weitere Gewissheiten fraglich und öffentlich diskutiert. Denkerische Großnarrative (besonders die idealistischen Systemangebote) verlieren in einer solchen Situation zunehmend an Plausibilität. Eine Revitalisierung des Kantianismus scheint angesichts erstarkender Naturwissenschaften eine passable Lösung für einige; andere setzen in der „nervösen“ Stimmung des Reichs auf emotionsbetonte Theorieangebote. Allenthalben (außer vielleicht in der Ritschl-Schule) dominieren denkerische Mischangebote die theologischen Diskurse.

5.4.1 Das Reich im Reich: Die moralische „Religion" der Ritschl-Schule

Die akademische Mainstream-Theologie des Kaiserreichs scheute vor filigran-spekulativem Systemdenken zurück. Mit zumeist auf praktische Weltdeutung und Handlungsorientierung ausgelegten intellektuellen Mitteln wurde im Umfeld der „Ritschl-Schule" auf der Grundlage einer theologischen Kant-Rezeption eine vordergründig metaphysikabstinente Geschichtstheologie vertreten, die eine quasi-politische Reich-Gottes-Sozialität als Handlungsnorm für „das" protestantische Preußen zu etablieren suchte und sich dabei gleichermaßen von Katholizismus und Sozialismus, im Fall Ritschls auch vom Pietismus abgrenzte. Bei Ritschl selbst standen, noch unangefochten von den tatsächlichen sozialen Umwälzungen (wie auch der Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichte), Bibel und Arbeit im inhaltlichen Zentrum solcher theologischen Entwürfe. Der Großteil seiner „Schüler" allerdings zeigte gegenüber den wissenschaftlichen und sozialen bzw. politischen Umwälzungen im Kaiserreich eine erhöhte Sensibilität und stand darin häufig den Theologen der „Religionsgeschichtlichen Schule" sehr nahe.

Albrecht Ritschl (1822–1889), das „Schulhaupt", rückte mit der Rechtfertigungslehre zugleich die Begründungs- und Motivationsfragen der Moral ins Zentrum seiner Theologie. Hier wird „Religion" als umfassende Handlungsorientierung thematisch, die soziale Kohäsion durch gemeinsame, regelbestimmte Interaktion allererst ermöglicht. Dem empfundenen normativen Vakuum des Deutschen Reichs wird damit der Entwurf einer religiös begründeten bürgerlichen Regelkultur angeboten, die gleichermaßen innerhalb der Grenzen der „Religion" verbleibt, indem sie auf empirische und metaphysische Exkurse verzichtet, so dass sie auch, *eodem actu*, kirchenfernen Bildungseliten plausibilisierbar erscheinen musste. „Religion" weiß sich zwar von anderen Gesellschaftssegmenten unterschieden, entwickelt aber in der Theologie ein kohärentes Gesamtdeutungsangebot, das für die je nach Kontext differerierenden Handlungsanforderungen unerlässlich ist. Im Hintergrund steht dabei die Sensibilität für die Komplexität der modernen Gesellschaft des Kaiserreichs sowie für die überwältigende Last materieller Unfreiheit bzw. individuellen Unvermögens, die mit dieser verbunden ist. Dieser Gemengelage von Überforderung, Scheitern und der Diffusion von Gewissheiten wird eine Welt des Geistes entgegengehalten, in der Freiheit trotz widriger Umstände zwar nur kontingent erfahrbar, wohl aber in ihrer Konstitutionslogik symbolisch deutbar wird. Damit ist eine Rückbindung an zeitgenössische Mentalitäten angestrebt. „Religion" wird nicht als einfache Überbauideologie konstruiert, sondern als symbolische Deutungswelt kontingenter Freiheit entworfen. Dass sich diese in einer tendenziell konservativen Sozialmoral äußern muss – und dass diese Konstruktionsleistung vordergründig unberührt von tagespolitischen Alltäglichkeiten daherkommt, ist demgegenüber zunächst zweitrangig,

wird aber von verschiedenen Schülern Ritschls kritisiert, die eine so gelagerte Theologie konstruktiv auf die Alltagsbedingungen individuell und kollektiv „gelebter Religion“ weiterführen.

Der bedeutendste (selbsternannte) „Schüler“ Ritschls ist der seit 1879 in Marburg lehrende *Wilhelm Herrmann* (1846–1922). Herrmanns Zentralthema ist die Einzeichnung der biographischen religiösen Konstitution individueller Handlungssubjektivität in eine Gesamtkonzeption gelingenden individuellen wie sozialen Lebens. Dabei geht er intensiv auf zeitgenössische Umstände ein, so z. B. auf die weltanschauliche Entwicklung und die wissenschaftliche Welterfassung. Wie bei Ritschl ist es die Erfahrung negativer Evidenzen, die Herrmanns mit der „Religion“ in Verbindung stehende anthropologische Grundannahmen leitet, insbesondere die zentrale Erfahrung sittlicher Ohnmacht angesichts eines zunehmend eigenlogisch verfahrenden Wirtschaftssystems, das sich eine Naturwissenschaft dienstbar gemacht hat, die die sie leitenden metaphysischen Prämissen selbst nicht mehr einholen kann. Auswege aus solchen sich selbst nicht mehr durchsichtigen Verzweckungszusammenhängen biete die „Religion“. Die kontingente Genese individueller Freiheit und personaler Integration hat hier ihren sozialen Ort. Die Erfahrung sittlicher Unzulänglichkeit wird in einem kontingenten personalen „Erlebnis“ (der „Anschauung“ Jesu) überwunden und in der Erfahrung des Aufbaus zwischenmenschlichen Vertrauens fernab von Zweck-Mittel-Relationen beschreibbar. In dieser Realwendung eines auch bei Ritschl leitenden Grundmotivs verarbeitet Herrmann deutlich Impulse aus der Erweckung. Gleichwohl ermöglicht es gerade seine Hinwendung zur kontingenten biographischen Realität, die „Religion“ im Rahmen eines kulturtheoretischen Entwurfs („Ethik“) an ihrem gesellschaftlichen Ort zu beschreiben – der, anders als bei Ritschl, nicht mehr die „Gemeinde“ oder „Kirche“ ist, sondern als Grundstruktur menschlicher Interaktion in alle Gesellschaftsbereiche ausstrahlt. In diesem Zusammenhang kann Herrmann dann auch den Begriff der „Weltanschauung“ für die „Religion“ bzw. Theologie kooptieren: Erst die „Religion“ ermöglicht die Entwicklung einer solchen „Weltanschauung“, in der, anders als in Naturwissenschaft (resp. Wissenschaftsreligion) oder Ökonomie (resp. Sozialismus), das menschlich Individuelle nicht aufgelöst wird in abstrakte Verzweckungszusammenhänge oder anonyme Kollektive. Die Individualisierung der Religion wird hier affirmiert und in eine kulturprotestantische Konzeption überführt, die gleichwohl nicht vom Gedanken eines starken Staats als Trägerkollektiv gespeist wird, sondern vom Gedanken kleiner sozialer Netzwerke, in denen Religion als gesamtgesellschaftliche Strahlungskraft gepflegt wird. Dass dabei die Konstitutionsbedingungen von Handlungsgewissheit die Gesamtkonzeption der „Religion“ strukturieren und unter den Voraussetzungen individuellen Lebens und Erlebens beschrieben werden, lenkt nicht von dem Anspruch ab, im Rahmen der Theologie zugleich eine kohärente gesellschaftliche Ge-

samtdeutung zu entwickeln, die als Gegenangebot zu den weltanschaulichen Deutungsangeboten des Kaiserreichs den Protestantismus als Religion der Moderne plausibilisieren will.

Ebenfalls im unmittelbaren Umfeld der Ritschl-„Schule“ entwickelt *Julius Kaftan* (1848–1926), ab 1880 Professor in Basel, ab 1883 als Nachfolger Dorners in Berlin, eine religionsgeschichtliche Konzeption des Christentums, die sich aber in zweierlei Hinsicht von den Ansätzen Ritschls und Herrmanns unterscheidet. Hierbei zeigen sich ganz besonders die Schwierigkeiten für die Theologie, die Aufnahme der immer breiter erforschten Religionsgeschichte geltungstheoretisch zu durchdringen.

Auf der einen Seite führt Kaftans Hinwendung zur zeitgenössischen religionshistorischen Forschung zu einer deutlichen historischen und theoretischen Differenzierung seiner Konzeption von „Religion“. Der dadurch drohenden Diffusion bzw. Relativierung von Geltungsansprüchen begegnet er, auf der anderen Seite, mit einer dogmatischen Konzeption ‚objektiver‘ Religionshermeneutik, die, von starken metaphysischen Annahmen gespeist, gleichwohl den Erweis der „Wahrheit des Christentums“ führen soll. Dieser Gedanke wird verbunden mit einer praxisorientierten Hermeneutik des Selbst, die, ihrerseits christologisch aufgeladen, Verstehensvoraussetzung für den ‚eigentlichen‘ Sinn der Geschichte sei. Der historischen Forschung ist unter diesen Bedingungen allerdings angelastet, den Erweis für die Verankerung dieser Hermeneutik in der empirischen Religionsgeschichte zu erbringen: Die Rekonstruktion des Selbstverständnisses Jesu soll ihre Geltung sicherstellen. Die geschichtliche Offenbarung muss demnach auch historisches Faktum sein. Dass dieser Erweis schwer zu erbringen ist, bzw. nur um den Preis der Allgemeingültigkeitsbehauptung einer religiösen Deutung der Geschichte (die Weltgeschichte als Offenbarung) möglich ist, war auch den Zeitgenossen klar; Kaftan erfuhr in seinem Umfeld keine direkte Rezeption in dieser Hinsicht – wenngleich im 20. Jahrhundert bekannte Versuche in eine ähnliche Richtung unternommen wurden.

Ungeachtet dieser unauflösbaren Spannung kommt allerdings in Kaftans Konzeption ein Grundproblem jeder Geschichtskonstruktion zum Ausdruck, das im Falle von „Religions“-Geschichten nur expliziter ist als andernorts. Historische Konstruktionen müssen mit Setzungen arbeiten, die ihrerseits normative Implikationen haben. Solche Setzungen als Deutungsperspektive explizit zu machen, ist eine Leistung theologischer Religionsgeschichtsschreibung, gerade im Umfeld einer sich ausdifferenzierenden Wissenschaft der „Religion“. Die Reflexion darauf, dass die Geltung solcher Deutungsperspektiven nicht schon per se aus der geschichtlichen Konstruktion selbst geschlossen werden kann, sondern ihrerseits der Plausibilisierung bedarf, wird wesentliche Diskussionen der Theologen im unmittelbaren zeitgenössischen Umfeld, innerhalb der „Religionsgeschichtlichen Schule“, bestimmen.

Auch *Friedrich Niebergall* (1866–1932), ein Schüler Kaftans, der ab 1908 als außerordentlicher Professor in Heidelberg, seit 1922 in Marburg lehrt, nimmt reges Interesse an der zeitgenössischen empirischen Religionsforschung. Die religiöse Vielfalt und die psychologische Kritik der Religion geraten bei ihm allerdings nicht in Spannung zu einer religionsgeschichtlichen Konstruktion, sondern vielmehr zur Konzeption des „religiösen" Subjekts. Hier zeigt sich die Schwierigkeit, eine letztlich abstrakte subjektivitätstheoretische Perspektive in Einklang mit individuellen psychischen Phänomenen zu bringen. Zu zeigen, dass eine transzendente Begründung der Persönlichkeitsbildung eine plausible Antwort auf deren auch psychologisch nicht auflösbare Kontingenz sei; ja, dass die zeitgenössische psychologische Religionskritik ihrerseits mit metaphysischen Hintergrundnarrativen arbeite, die nicht als solche ausgewiesen werden, ist die spezifische Leistung Niebergalls auf dem Weg zu einer Theologie der „gelebten Religion".

Dabei markiert Niebergall den Unterschied zwischen Faktum und Deutung deutlich. Subjektive „Religion" basiert auf „Überzeugungen", nicht Faktenwissen. Solche Überzeugungen beziehen ihre Geltung also nicht aus intersubjektiver Überprüfbarkeit, sondern aus individueller „Erweckung". Niebergall reflektiert in diesen Unterscheidungen die Kontingenz individueller Werthaltungen und deren Prägung durch kontextuelle biographische Bildungsprozesse. Dieser Gedanke ergibt, auf die Religionsgeschichte übertragen, die Vorstellung eines pädagogischen Prozesses, der sich in unterschiedlichen Stadien so niederschlägt, dass am Ende eine solche Gemeinschaftskonzeption den höchsten Wert der „Religion" bildet, in der individuelle Persönlichkeiten egalitär miteinander interagieren, sinnbildlich realisiert im Reich-Gottes-Gedanken des Christentums. Christentum ist Religion der „Persönlichkeit" und in dieser Hinsicht, aufgrund der letztlich transzendenten Begründung des Persönlichkeitsideals, den anderen Religionen überlegen.

In großer Nähe zum Werk Niebergalls finden sich die Arbeiten *Richard Kabischs* (1868–1914), die ebenfalls von der Spannung zwischen empirischer (historischer und vor allem psychologischer und biographisch-genetischer) Sensibilität und Wahrheits- und Geltungsansprüchen geprägt sind. Im Unterschied zu Niebergall war Kabisch zeitlebens im Schulwesen tätig.

„Religion" ist „Gefühl" – allerdings, typisch für die ‚Realwendung' der Frömmigkeitstheorie Schleiermachers, empirisches Gefühl. Das Gefühl, das sich symbolisch ausdrückt, ist seinerseits verantwortlich für das willentliche Streben des Subjekts. Die Kommunikation der „Religion" in gegenständlichen Symbolen (die wiederum auf das Gefühl wirken), bedingt ihre Lehrbarkeit. Das spezifisch „religiöse" Gefühl ist von höchster Intensität und wird durch das absolute personale Objekt, Gott, ausgelöst. Sein Effekt auf den menschlichen Willen ist dessen Freisetzung von durch Eigeninteressen geleiteten Verengungen und findet seinen höchsten Ausdruck in der Befreiung des individu-

ellen Willens zum Leiden für andere. In dieser Befreiung des Willens liegt die Relevanz dieser ‚Erfahrungsreligion' für den als Kollektivpersönlichkeit interpretierten Staat. Kabisch, der Zeit seines Lebens in der Ausbildung von Religionslehrern tätig war, sah in einem christlichen Staat das eigentliche Trägerkollektiv der „Religion", da erst hier der Kern des Christentums, die Überschreitung der eigenen Persönlichkeit, vollumfänglich und flächendeckend realisiert werden könne. Die Geltung des religiösen Werts erweise sich folglich allererst in der Praxis. Die tragische nationalprotestantisch-erweckliche Verquickung dieses Freiheitsgedankens mit der Idee einer performativen Geltungsbegründung – „gelebte Religion" im umfänglichen Sinn – fand Ausdruck in Kabischs eigenem Leben. Der Kriegsfreiwillige starb in der ersten Flandernschlacht.

Ähnlich persönlichkeitsorientiert wie Niebergall und Kabisch interpretiert *Martin Rade* (1857–1940), ab 1886 Herausgeber der „Christlichen Welt", die christliche Religion. Aufgrund der Wahrnehmung seiner zeitgenössischen Gegenwart als zunehmend „religionslos" oder gar „-feindlich" setzt Rade, der seit 1904 in Marburg lehrte, auf die Individualität des Religiösen, das er inhaltlich als Abhängigkeit von und Hingabe an Gott interpretiert. Weder Staat noch Kirche dürften die biographisch-genetischen Bildungsprozesse individueller Religion zu regulieren trachten. Nur so, in der freien, auch (historisch-)wissenschaftlichen Aneignung der Traditionen, könne die formative Wirkung der Religion sich entfalten. Und nur so könne das Christentum, die „Religion der Bergpredigt", auch die in ihm implizierten ethischen Aspekte realisieren. Gelebte „Religion", so der Gedanke, ist gleichermaßen gelebtes Ethos, das aber, wo es wirksam werden soll, in individueller Überzeugung gründen muss. Damit werden die geltungstheoretischen Aspekte der „Religion", sowohl in wahrheitstheoretischer wie in ethischer Hinsicht, gänzlich an die individuellen Bildungsbiographien und die individuelle Verantwortung delegiert. Im Hintergrund stehen dabei unverkennbar kantische Gedanken, in Verbindung mit Impulsen Schleiermachers und Harnacks, Rades Lehrer. Die historisch-genetisch-biographische und individualistische Interpretation der „Religion", Hand in Hand mit dem Vertrauen auf Bildung und Vernunft, widerspiegeln ein zutiefst bildungsbürgerlich-idealistisches und darin auch elitäres Verständnis von „Religion", das gegenüber manipulativen Massenprozessen (wie der nationalistischen Aufladung von „Religion") eine gewisse Hilflosigkeit zeigt – und, darin zugleich auch eine gewisse Ferne zur Realität „gelebter" Religion.

5.4.2 Wahrheit und Geltung der geschichtlichen „Religion": Die (weitere) Religionsgeschichtliche Schule

Die Theologen der „Religionsgeschichtlichen Schule" arbeiten sich allesamt an der Fragestellung ab, ob und wie eine Religionstheorie, die die Ergebnisse der historischen und empirischen Religionsforschung ernstnimmt, die Geltung einer spezifischen „Religion" wissenschaftlich einschätzen oder begründen könne. Dabei kommt es innerhalb dieser theologischen Richtung (vielleicht) zum ersten Mal zu einer theologischen Würdigung und Hochschätzung religiöser Diversität. Inhaltlich stehen diese Theologen dabei häufig auch der Ritschlschule nahe und teilen mit dieser ein ähnliches Problembewusstsein: die Sensibilität für die synchrone wie diachrone Pluralität der „Religion" bzw. der „Religionen", eine an Liebe und Reich Gottes orientierte Ethik, den Fokus auf individuelle Personalität, die (bei Ritschl selbst nicht gerade ausgeprägte) Sensibilität für die unterschiedlichen Formen religiöser Vergemeinschaftung. Inhaltlich können dabei, wie in der Ritschlschule, sehr unterschiedliche Wege beschritten werden.

Ein erstes Beispiel für den Versuch des Umgangs mit der neuen wissenschaftlichen und kirchlichen Situation bietet das Werk von *Richard Adalbert Lipsius* (1830–1892), der ab 1859 in Leipzig, ab 1861 in Wien lehrte, 1865 nach Kiel wechselte und seit 1871 schließlich in Jena lehrte. Zwar vertritt Lipsius weiterhin einen ‚klassisch' subjektivitätstheoretischen Zugang zur „Religion", differenziert diesen dann aber durch die Unterscheidung mehrerer Aussageebenen mit jeweils spezifischen Geltungsansprüchen aus: empirisch-wissenschaftlich (gemeint ist: psychologisch), metaphysisch und dogmatisch. Insofern die normative Dimension der Religionstheorie an die Dogmatik delegiert wird (und damit in ihrem Geltungsanspruch auf den Bereich der Deutung eingeschränkt) wird, trägt er der empirischen Beschreibung von „Religion" (und damit auch der Religionskritik) dergestalt Rechnung, dass er deren Geltungsanspruch seinerseits auf eine spezifische Aussageebene begrenzt. Theologie ist damit tatsächlich als normative Deutungswissenschaft „gelebter Religion" konzipiert. Dieser Versuch umfassender Vermittlung zeigt eine affirmativ-kritische Auseinandersetzung mit der zunehmenden Pluralisierung der Beschreibungsdiskurse von „Religion". Lipsius stand in Auseinandersetzung mit Biedermann und Baur, aber auch mit Wilhelm Herrmann. Als Mitbegründer des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins (1884) sowie des Evangelischen Bundes (1886) steht sein integrativer Ansatz sowohl für das Anliegen öffentlicher intellektueller Plausibilisierung der Theologie als hoheitlicher (weil integrativer) Deutungswissenschaft der „Religion" als auch gleichwohl für den Versuch einer Stärkung des protestantischen Profils als spezifisch moderner „Religion" in der Zeit des abklingenden Kulturkampfs.

Eine vergleichbare Sensibilität für die Vervielfältigung der Beschreibungs- und Deutungsdiskurse von „Religion“ zeigt sich beim Baur-Schüler *Otto Pfleiderer* (1839–1908), dessen Werk gewissermaßen als Vermittlungsversuch zwischen Vermittlungstheologie, spekulativer Theologie und der sich konstituierenden „Religionsgeschichtlichen Schule“ gelesen werden kann – wenngleich die Beziehungen zu letzterer rein inhaltlicher, nicht aber literarischer Natur sind. Pfleiderer, der ab 1871 in Jena, von 1874 an in Berlin lehrte, verfolgt mit seinen Arbeiten zu Religionsgeschichte einen enormen Anspruch: Sein in mehreren stark umgearbeiteten Auflagen erscheinendes religionsphilosophisches Hauptwerk widerspiegelt das Anliegen, adäquate psychologische Beschreibung, begriffliche Bestimmung und historische wie biographische Entwicklung der „Religion“(en) adäquat abzubilden. Das Ziel ist damit nichts geringeres, als ein religions- und menschheitsgeschichtliches System, das die historische Diversität der Religionen nicht sogleich anhand eines normativen Religionsbegriffs bewertet, sondern sie als produktive Entwicklungsdynamik versteht. Mit diesem enormen Anspruch sind aber zugleich die Grenzen des Unterfangens gesetzt: Der Vermittlungsversuch zwischen Spekulation und Geschichte wird mitten hineingeschrieben in die „Krise des Historismus“, die bei seinen jüngeren Zeitgenossen Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack zur Abwendung von linearen geschichtsphilosophischen Spekulationen zugunsten adäquaterer kulturtheoretischer Beschreibungen führen sollte.

„Vermittlung“ ist denn auch das zentrale Thema der „Religion“ im Werk Pfleiderers: Während im Frühwerk insbesondere die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Abhängigkeit des Menschen im Vordergrund des Interesses stehen, zeigt das spätere Werk ein zunehmendes Interesse an religiösen Vergemeinschaftungen sowie der empirisch-psychologischen Realität der Religion. Unter Aufnahme umfangreichen religionshistorischen und religionswissenschaftlichen Materials ist Pfleiderers Werk auf der Höhe der religionswissenschaftlichen Diskurse seiner Zeit; deren Verarbeitung in einem teleologischen Modell religionsgeschichtlicher Entwicklung kann – wie die zahlreichen Umarbeitungen zeigen – allerdings der zunehmenden Fülle des Materials immer weniger Rechnung tragen. Damit steht Pfleiderer sinnbildlilch für das Abebben spekulativer Großentwürfe, deren Vermittlung mit den hitzigen „Religions“-Debatten seiner Gegenwart keinen Erfolg mehr zeitigen kann.

Ernst Troeltsch (1865–1923), ab 1892 Professor in Bonn, ab 1894 in Heidelberg und von 1915 an in Berlin, der „Dogmatiker der Religionsgeschichtlichen Schule“, ist einer der sehr wenigen Theologen des 19. Jahrhunderts, der den Gedanken der „Absolutheit des Christentums“ aus Gründen der Wissenschaft zwar nicht vollständig aufgibt, aber doch stark relativiert und allein eine „subjektive Höchstgeltung“ dieser „personalistischen Religion“ konzediert. Die Anerkennung von „Sekte“ und „Mystik“ als weiterer legitimer und auch in anderen „Religionen“ anzutreffender Vergemeinschaftungstypen ist eine erste

theologische Würdigung und Legitimation auch der binnenchristlichen sozio-strukturellen Pluralität. Zugleich spiegelt die nachdrückliche Hervorhebung der individuellen Religion nun auch die mittlerweile verfestigte bürgerliche Individualkultur. Die in der Mystik realisierte individuelle bzw. subjektive „Religion“ kann mit den Mitteln der Religionspsychologie erforscht und beschrieben werden. Gleichwohl hält Troeltsch am Gedanken eines „religiösen Apriori“ fest, der mit einem kritisch und empirisch unterfütterten geschichtsphilosophischen Idealismus einhergeht. Damit ist einmal mehr auf die ihrerseits nicht immer rationalen bzw. metaphysikfreien Vorannahmen der materialistischen Geschichtsphilosophie, des reinen Empirismus wie der zeitgenössischen Religionspsychologie verwiesen. Auf der anderen Seite zeigt gerade die psychologische Methodik letztlich die Kontingenz, gleichzeitige Rationalität (die Troeltsch in der Ethik lokalisiert) und Irrationalität („Erlebnis“) der Religion auf, die Troeltsch historisch mit allen menschlichen Kulturleistungen (inklusive der Wissenschaft) verflochten sieht. Kontingenz, in diesem Sinne verstanden, wird das zentrale Thema des Werks Rudolf Ottos werden. Die Einsicht in die letztliche Kontingenz der so verstandenen „Religion“ liess Troeltschs Werk im Ganzen gesehen Fragment bleiben: erfasst werden würden ihr Status und ihre Bedeutung allein in einem vollständigen historischen System der Kultur, der Geschichte selbst. Dies ist vielleicht der letzte Punkt, an den ein kritisches theologisches Denken unter letztlich kantischen und idealistischen Voraussetzungen gelangen konnte.

Auf den ersten Blick entgegengesetzt, bei genauerem Hinsehen aber in vielen Punkten ähnlich wie Troeltsch argumentierte sein Zeitgenosse und späterer Berliner Kollege *Adolf von Harnack* (1851–1930), ab 1876 in Leipzig, von 1879–1886 in Gießen, ab 1886 bis 1888 in Marburg und seit 1888 schließlich in Berlin lehrend. Auch für ihn hat der Religionsbegriff, unbeschadet seiner breiten und differenzierten Verwendung, einen normativen Kern, den er in der individuellen Gottesbeziehung verortet. Es ist dieser normative Kern des Religionsbegriffs, der zugleich die Kritik religiöser Phänomene erlaubt.

Diese Ambivalenz des Religionsbegriffs spiegelt sich inhaltlich in der Harnacks Gesamtwerk durchziehenden Auseinandersetzung mit dem theologischen Dualismus – bzw. dem Versuch seiner Bewältigung – anhand des Werks Marcions. In der Zeit um die Jahrundertwende baut Harnack seine historische Kulturtheologie zu einer umfassenden Gegenwartsdiagnostik aus und kann die rapiden sozio-strukturellen Transformationsprozesse des Kaiserreichs im Kern als umfassende Krise der „Religion“ deuten. Das Studium der Religionsgeschichte allein scheint ihm die Gewinnung normativen Orientierungswissens zu garantieren (der Historiker als „rückwärtsgewandter Prophet“) – enthülle doch die Historie (des Christentums) ein persönlichkeitsorientiertes Konzept der „Religion“, das seinerseits den Kulminationspunkt der Religionsgeschichte insgesamt darstelle und, nach allerhand Überwucherungen, in

der Reformationszeit wiedergewonnen worden sei. Diese ‚absolute Religion' gelte es in ihrem kritischen Potential auch für die (Harnacks) Gegenwart wiederzugewinnen, wenn anders das zivilisatorische und sozial-integrative Potential des Protestantismus nicht kraftlos werden solle.

Die Differenz dieses normativen Begriffs von Religion zur faktischen institutionellen „Religion" – wie zugleich zu den verschiedenen kursierenden Formen der „Weltanschauung" – führt Harnack gegen Ende des Kaiserreichs zu einer Position, die (systematisch betrachtet) sehr nahe bei der der frühen „dialektischen" Theologen liegt: Die in der „Religion" vom einzelnen Gläubigen verehrte (und „erlebte") Gottheit ist vollkommen abständig zur Welt. In jener Abständigkeit erlaubt sie die Kritik alles Bestehenden. Die alteritätslogische Bestimmung des Gottesgedankes ist die große religionsgeschichtliche Innovation des Christentums, näherhin des Evangeliums Jesu. Das Christentum stellt damit einen religionsgeschichtlichen Bruch auch mit dem Judentum dar. Letztlich sind damit jegliche Dogmatik und jedwede Institutionalität der ‚wahren' „Religion" des „fremden Gottes" fremd, ein notwendiges Übel. War daher während des Kaiserreichs der (nicht nur) von ihm als christlich wahrgenommene Staat (und nicht die Kirche) der selbstverständliche Realisierungszusammenhang von „Religion", so kann sich Harnack in der Weimarer Republik ebenso umstandslos für eine Stärkung der kirchlichen Institutionen einsetzen.

Das Innovationspotential der Theologie Harnacks liegt im Gedanken der Reduktion der Religion auf einen differenztheoretisch gedachten Kern: Die individuelle Beziehung zum fremden Gott ist unhintergehbar und schon aus systematischen Gründen affin zu kritisch-konstruktiver sozialer Gestaltung. Jene dualistische Tendenz ist aber aufgrund ihrer Radikalkritik an kirchlicher Institution und Dogma ihrerseits manipulationsanfällig. Sie „funktioniert" (im Wortsinn) nur innerhalb eines kulturellen Kontextes, der als religiös homogen vermutet wird. Zugleich verspielt sie mit dieser Vermutung und jener Radikalkritik das von ihr freigesetzte Potential. Harnacks ‚Wendung' zur Kirche in der Weimarer Republik mag ein Zeichen dafür sein, dass ihm diese systematische Schwäche selber deutlich geworden ist.

Einen anderen Ausgang nimmt die Kantisch-idealistische „Religions"-Theologie im Werk *Rudolf Ottos* (1869–1937), der ab 1906 in Göttingen, ab 1915 in Breslau und ab 1917 schließlich in Marburg lehrte. Geleitet von der Einsicht in die Kontingenz der Religion nimmt er in seinem systematischen Hauptwerk Ausgang bei ihrer „irrationalen" Seite. Die ausführliche Beschreibung der Phänomenalität religiösen Bewusstseins, die ihren Niederschlag in den vielfältigen Dokumenten der Religionsgeschichte, auch in Musik und Poesie und religiösen Objekten (Otto gründete 1927 die „Religionskundliche Sammlung" in Marburg) findet, lässt sein epochales Werk „Das Heilige" (1917) zu einer Theorie „gelebter Religion" *avant la lettre* gedeihen. Aber nicht allein

die Typologisierung und Systematisierung „religiöser Gefühle“, von denen Otto sich Aufschluss über ihren Gegenstand erhofft, sondern auch die Sprache, in denen Otto jene aufarbeitet, verweisen auf theologische Entwicklungen der kommenden Dekaden. Über „Religion“ lässt sich, folgt man Otto, zunächst nur „religiös“ sprechen. „Das Heilige“ wirkt selbst in Teilen wie ein Erbauungsbuch. Dies ist nicht nur eine Konsequenz vielfältiger Überlegungen zur Lehrbarkeit von „Religion“, wie sie aus dem Umfeld der Ritschlschule bekannt sind. Vielmehr wird darin ein grundsätzlicher Konflikt zwischen analytischer und religiöser Sprache sichtbar: Die normativen Implikationen alles Sprechens über „Religion“ führen dazu, dass Darstellung und religiöse Rede hier miteinander verschränkt werden und die vollumfängliche Verstehbarkeit von „Religion“ durch ‚Außenseiter‘ grundsätzlich in Zweifel gezogen wird.

Systematisch arbeitet Otto jedoch gleichwohl mit einer Konzeption des „religiösen“ Apriori, einer „Ahnung“ des Göttlichen, die sich religionsgeschichtlich in unterschiedlichen Formen symbolisch äußern kann. Ideengeschichtlich stehen hier Kant, Schleiermacher und Fries Pate. Leitend ist der Gedanke, dass die Bestimmtheit des religiösen Gegenstands nur intuitiv erfasst werden kann – und in der theologischen „Religions“-Phänomenologie dann zur annähernden Klarheit gebracht wird. Dass diese Vorstellung im Zusammenhang mit ihrer ‚erwecklichen‘ Darbietungsform ihrerseits hochgradig normativ ist und den Rezipienten „religiöse“ Gefühle gleichsam andemonstriert werden, ist bei diesem Verfahren die Konsequenz der Auflösung der Beobachterperspektive, die ihrerseits dem Anliegen geschuldet ist, die Eigenständigkeit und Eigenlogik religiöser Phänomene um keinen Preis unterlaufen zu wollen. Damit ist die protestantisch-theologische Debatte um „Religion“ an einem Punkt angelangt, der es erforderlich zu machen scheint, die systematische Unterscheidung von „Religion“ und Theologie grundsätzlich zu hinterfragen. Dieser Impuls wird maßgebliche Diskussionen des 20. Jahrhunderts nachhaltig prägen.

Ganz auf die ‚irrationalen‘, gefühlshaften und mythischen Elemente der vermuteten ursprünglichen christlichen „Religion“ setzte auch der Schweizer *Paul Wernle* (1872–1939), der, nach einem Studium in Göttingen ab 1900 in Basel lehrte. Diese ‚erwecklichen‘ Elemente und ihre Symbolisierungen in Sprache und Kultur sind historisch wandelbar, gelangen aber geschichtlich immer mehr zur Reinform – der Mythos beruht auf Offenbarung in Vision oder Ekstase, hat aber durchaus einen begrifflichen Gehalt. Die rekonstruierte „Religion“ in ihrer Urgestalt ist eine Form des „Lebens“, nicht selbst Theologie bzw. „Weltanschauung“ (auch Wernle kooptiert diesen Begriff). Die Theologie ist aber notwendig, um jene Urform zu rekonstruieren und den Wahrheitsgehalt unterschiedlicher Gottesvorstellungen zu evaluieren. Kriterium der Wahrheit der „Religion“ (bzw. des Mythos) ist ihre geschichtliche Durchsetzungskraft, ihre Geltung wird vermittelt durch das individu-

elle Erlebnis, ihre historische Konstanz gesichert durch den Gedanken eines „religiösen Apriori“.

Wernle bewegt sich in seinen Gedanken in ähnlichen Bahnen wie Rudolf Otto und auch Ernst Troeltsch. Seine zwischen allen Lagern und zwischen Empirie, Geschichte und Individuum zu vermitteln suchende Konzeption der „Religion“ ist ein weiteres Beispiel für den theologischen Spätliberalismus, der subjektivistische oder autoritäre Engführungen vermeiden will und an deren Stelle eine Metaphysik der Geschichte wie des religiösen Subjekts setzt, die ihrerseits empiriefähig bleiben sollen.

5.4.3 Lebendige Gemeinschaft der „Religion“: Erweckung und konfessionelle Theologien

5.4.3.1 Biblisch-erweckliche Theologien

Für die im engeren Sinne „erwecklichen“ Theologen des Kaiserreichs stehen drei Problemfelder im Zentrum. Auf der einen Seite ist es die zunehmende Spannung zwischen historisch-analytischer Bibelforschung und einer auf die individuelle Aneignung zielenden Deutungsperspektive, die nach neuen Lösungen verlangt. Auf der anderen Seite wird die individuelle Erfahrungs- bzw. Erlebnisdimension des christlichen Glaubens als Grundlage der Theologie – gerade im Kontext ihrer nationalpatriotischen Aufladung im Neuluthertum und im Umfeld der Ritschlschule – zunehmend kritisch gesehen und subjektivitätstheoretische Begründungsfiguren werden als theologisch unzureichend betrachtet. Christliche Frömmigkeit verlangt nach einer starken, individuelle Gewissheit begründenden Normativität, zumal wenn sie, wie in Teilen der pietistischen Tradition, mit einer hohen Sensibilität für soziale Ungleichheiten und Notlagen einhergeht.

Gerade die Auseinandersetzung mit der sozialen Frage führt im Kontext einer politisierten Theologie zum Entstehen einer folgenreichen biblisch-theologischen „Religions“-Kritik, in der sich „Erweckte“ mit religiösen Sozialisten vereinigt finden. Damit einher geht, drittens, ein Theologieverständnis, das die in Teilen des theologischen Liberalismus vollzogene, in der Zeit des Kaiserreichs aber zunehmend kritisierte Trennung von akademischer Wissenschaft und christlichem Glauben ablehnt. Weite Teile der akademischen Theologie positionieren sich damit gegenläufig zur politischen Entwicklung, in der sich eine zunehmende Entflechtung von institutioneller Religion und staatlichen Institutionen abzeichnet.

Der biblische Theologe *Martin Kähler* (1835–1912), der ab 1867 in Halle Systematische Theologie und Neues Testament lehrte, entwickelt ein folgenreiches antihistoristisches Programm: Die für sein Werk grundlegende Unterscheidung von „historischen“ und „geschichtlichen“ Tatsachen stellt den zeitgenössischen geschichtstheologischen Debatten eine kategoriale Differenzie-

rung zur Verfügung, die zwar nicht „neu", wohl aber in dieser Klarheit zuvor nicht formuliert worden war. Es ist diese Unterscheidung, die es erlaubt, ein wirkungsgeschichtliches Verständnis des Christentums zu entwickeln, in dem die Last geltungstheoretischer Letztbegründung der Inhalte der christlichen Tradition nicht mehr allein auf der Ebene ihrer individuellen Aneignung liegt. Der „historische Jesus" und der kerygmatische „geschichtliche Christus" sind zwei streng zu unterscheidende Gestalten. Nur auf den letzteren bezieht sich der individuelle Glaube – und der Erweis für die Evidenz des verkündigten Deutungskomplexes wird durch dessen kulturgeschichtliche Wirkung erbracht. Wirksam wird das Christentum religionsgeschichtlich wie individuell, darin ist sich Kähler grundlegend mit Theologen aus dem Umfeld der Ritschlschule (speziell Wilhelm Herrmann) einig, insbesondere durch seine Freisetzung handlungspraktischen Orientierungswissens – gerade in einem Kontext „religiöser" wie „weltanschaulicher" Pluralisierung und den daraus resultierenden individuellen Erfahrungen von Unsicherheit und Scheitern. Aus diesem Gedanken resultiert für Kähler sowohl die religionsgeschichtliche Höchstgeltung des Christentums als der „wahren Religion" wie auch die Legitimität der Mission – die ja ihrerseits zum wirkungsgeschichtlichen Geltungserweis gehört. Die solcherart ‚erwiesene' Höchstgeltung des Christentums führt Kähler schließlich zur Kritik theologischer Rede von „Religion". Darin ist implizit die Einsicht enthalten, dass theologische Rede von „Religion" geradezu zwangsläufig christlich-normativ tingiert ist. Damit ist einer der Gründe theologischer „Religions"-Kritik markiert. Der Umkehrschluss, dass möglicherweise (begriffshistorisch gesehen) *nur* das Christentum „Religion" im modernen Sinn sein könnte, wird hier allerdings noch nicht erwogen. Gerade dieser würde allerdings viel dazu beitragen, die Eigenständigkeit anderer Religionen auch theologisch zu würdigen.

Eine biblisch-theologische Metakritik des theologischen Liberalismus findet sich im Werk *Adolf Schlatters* (1852–1938). Die Sensibilität für die Historizität und Partikularität der gelebten „Religion"(en) führt bei Schlatter nicht zu deren Relativierung. Vielmehr entwickelt er auf dem Hintergrund einer offenbarungsgeschichtlichen Gesamtanschauung eine bewusst positionelle Theologie: Allein von einem „religiösen" Standpunkt aus kann die Theologie die „Religion"(en) adressieren. Die Spezifizität jeglicher „Religion" muss von deren besonderen Inhalten her bestimmt werden, nicht von einem abstrakten Begriff der „Religion" im Allgemeinen. Bereits die Inanspruchnahme des Religionsbegriffs bringt ein christliches Vorverständnis mit sich, das in der Theologie allererst reflektiert wird: Nur „religiös" kann von „Religion" gesprochen werden.

Aus dieser Perspektive zeichnet sich die christliche „Religion" durch die Zentralstellung des „Glaubens" aus, der sich inhaltlich in Gegenstand (Gott), Grund (Jesus Christus) und Mensch (Subjekt) differenziert. Alle „Religion",

die nicht dieser Struktur entspricht, wird aus der Perspektive des „Glaubens“ (der „echten Religion“) kritisiert. Tatsächlich unterläuft Schlatter damit die gerade durch sein Theoriesetting gegebenen Möglichkeiten der Affirmation religiöser Diversität. Seine hochgradig normative theologische „Religions“-Kritik erscheint zunächst als religionstheologischer Exklusivismus. Auf der anderen Seite können, das ist die implizite Hintergrundannahme, andere „Religionen“ theologisch auf diese Weise überhaupt erst in ihrer Partikularität gewürdigt werden. Zwei spezifisch moderne Hinsichten leiten folglich diese Konzeption: Einerseits die Einsicht in die unhintergehbare Positionalität jeglicher Adressierung von „Religion“, andererseits der Gedanke, dass die theologische Kritik *und* Würdigung anderer „Religionen“ – oder der „Religion“ im Allgemeinen – aus den *Inhalten* der eigenen Position entwickelt werden muss. Beide Hinsichten sind für die Fortentwicklung der wissenschaftlichen Religionsreflexion von kaum zu unterschätzender Bedeutung – auch wenn die aus ihnen bei Schlatter gezogenen Schlussfolgerungen kritisch gesehen werden.

Ähnlich „Religions“-kritisch argumentiert *Christoph Blumhardt d. J.* (1842–1919), die wirkmächtige Gründungsfigur der religiös-sozialistischen Bewegung. „Religion“ ist genau dann „wahr“, wenn sie „lebendig“ ist. Die gelebte „Religion“ ist selbstevidente Praxis. Als solche ist sie gerade nicht mehr als „Religion“ zu klassifizieren. Vielmehr ist der Leitbegriff für diese Interpretation des Christentums das „Reich Gottes“. Bei Blumhardt kulminiert damit in gewisser Weise der vielen Theologen der Erweckung gemeinsame Impuls zur diakonischen Praxis. „Reich Gottes“ ist nicht mehr allein Leitbegriff der Geschichtsdeutung oder der Theologie der Mission. Vielmehr dient die präsentische Interpretation dieser eschatologischen Figur zur normativ-kritischen Gegenwartsdiagnose. Blumhardt steht damit sinnbildlich auch für die praktische Dimension des eschatologischen „turn“ der deutschsprachigen protestantischen Theologie im frühen 20. Jahrhundert.

Als Trägergruppe der dergestalt interpretierten „Religion“ erkennt Blumhardt allerdings weder das institutionelle Christentum noch den Staat. Vielmehr ist es der Sozialismus, dem als gegenwärtige Bewegung die Realisierung des Reiches Gottes anheimgegeben ist. Die Reaktion auf die in der (protestantischen) akademischen Theologie aus seiner Sicht immer noch viel zu wenig wahrgenommene soziale Frage führt zur Infragestellung der Zukunftsfähigkeit des kirchlich-akademisch etablierten Christentums. Zugleich ist mit Blumhardts ‚Bekenntnis‘ zum Sozialismus (1899), der Aufgabe seiner Pfarrstelle und dem parteipolitischen Engagement für die SPD aber letztlich der Impuls verbunden, dem im Sozialismus vergeschichtlichten Reich-Gottes-Gedanken ein sozialpolitisch wirksameres christliches Fundament zurückzugewinnen, als dies im Rahmen der Ritschlschen Theologie möglich war. Der Überschritt zum performativen Geltungserweis des gelebten Christentums außerhalb der institutionellen „Religion“ kann nicht allein als Versuch der „re-

ligiösen" Überformung des Sozialismus verstanden werden. Vielmehr wird hierin das Anliegen deutlich, aus spezifisch biblischen Inhalten die Transformation der „Religion" zu legitimieren. „Wahre Religion" ist dann eben nicht mehr „Religion". Damit wird grundsätzlich die akademische Institution der Theologie als Reflexionspraxis der „Religion" infrage gestellt – und zugleich die Politizität des Christentums angesichts seiner nationalen Vereinnahmung als kritische transnationale Kraft behauptet.

Geradezu gegenläufig zum Programm Blumhardts kann das Werk *Karl Heims* (1874–1958) gelesen werden: „Gewissheit" ist hier die Chiffre für eine umfassende Krisendiagnose. Heim, der beide Weltkriege miterlebte, nahm die damit verbundenen Krisen kultureller und soziopolitischer Natur sensibel wahr, erkannte sie aber als Ausdruck eines fundamentalen Skeptizismus praktischer wie theoretischer Natur. Individuelle Gewissheit wird nicht zunächst handlungspraktisch interpretiert oder erwiesen. Die individuell verantwortete „Religion" muss vielmehr, um ihrer Wahrheit gewiss (und damit gegenwartsfähig) zu sein, die Auseinandersetzung mit den modernen (Natur-)wissenschaften suchen – auch dort, wo sie sich eschatologisch interpretiert. Welt und Geschichte sind nicht allein „kulturelle" oder „sittliche" Phänomene, sondern Erfahrungstatsachen, die einer Deutung bedürfen. Diese erfolgt aber zunehmend aus Wissensgebieten, die mit dem Anspruch auftreten, „exakte" Deutungen zu liefern. Allein auf naturwissenschaftlicher Ebene kann folglich dem sich als wissenschaftlich verstehenden weltanschaulichen Materialismus begegnet werden. Und Wissenschaft hat es hier wie dort, im Geistigen wie im Materiellen, mit dem „Leben" zu tun, „Leben" scheint Heim geradezu Inbegriff aller Wirklichkeit zu sein. Die Hinwendung zum geschichtlichen Leben wird hier vollends zu einer Theorie „gelebter Religion" im Kontext der gesamten Erfahrungswirklichkeit. Nicht von Ungefähr kann Heims Theologie im Spätwerk daher auch als „christliche Lebensanschauung" formuliert werden.

Dabei werden biblische Themen, vermittelt durch eine phänomenologische Erkenntnistheorie, in Beziehung zu den ‚weltanschaulichen' Implikationen zeitgenössischer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse gesetzt: Auch moderne Naturwissenschaft (insbesondere die Physik) bedarf in manchen Hinsichten des „Glaubens". Auf der anderen Seite kann „Glaube" im Vollsinn allein in der christlichen Religion realisiert werden, als existentielle Entscheidung des Vertrauens auf einen personalen Gott, der im Gebet vergegenwärtigt wird. Das Christentum ist folglich derjenige gesellschaftliche Ort, an dem Gewissheit überhaupt realisierbar und, in der Theologie, thematisch wird. In diesem Brückenschlag zu den Naturwissenschaften und zur philosophischen Wissenschaftstheorie wird die Theologie als Gewissheitswissenschaft positioniert – und „Religion" als Chiffre wie gesellschaftlicher Ort für zeitgenössische weltanschaulich-realistische Deutungsdiskurse ansichtig, die in keinem Bereich vollständig rationalisierbar erscheinen. Dass hinter einem so fundamentalen

und abstrakten Verständnis von Religion ein sehr gegenständlich-realistisches und inhaltlich gefülltes Konzept des „Glaubens“ steht, ist seinerseits ein sprechendes Beispiel für die (notwendige?) Positionalität diskursfähiger moderner protestantischer Theologien.

5.4.3.2 Konfessionelle Renaissance

Schließlich sieht das Kaiserreich auch ein neues Erstarken konfessioneller Theologien. In ihnen, besonders im Rahmen der aus dem Neuluthertum hervorgegangenen Lutherrenaissance, überlappen unterschiedliche Problemfelder. Handlungsorientierung bedarf der individuellen Gewissheit, die auf zwei Ebenen zugleich erlangt werden muss: zum einen im Rahmen individueller Selbstvergewisserung, zum anderen im Zusammenhang einer Gemeinschaft, die starke Identifikationsmerkmale enthält. Die individuelle und die soziale Ebene sind in der krisengeschüttelten modernen Kultur miteinander verschränkt. Wirkungsgeschichtlich müssten die prägnanten Werthaltungen und sozialen Strukturen der zeitgenössischen Gegenwart als Fernwirkungen des Christentums, insbesondere der Reformation verstanden werden. Dies gilt auch für die Interpretation individueller Identität: Luthers Verständnis des Glaubenssubjekts, ineins mit dessen (unterstellter) Fortführung in der Philosophie Immanuel Kants bilden das Paradigma zur normativen Deutung „des“ modernen Menschen. Dabei bildet das „Gewissen“ den Scharnierpunkt zwischen individueller Gottesbeziehung und sozialer Einbindung. Die innere Bindung der einzelnen an das politische Kollektiv ist strukturell verbunden mit der Bindung des Individuums an Gott. Diese allein in der „Religion“ thematische Verbindung wird in der Theologie reflektiert.

Die Galionsfigur der Lutherrenaissance ist der zeitweise eng mit Adolf von Harnack, zeitlebens mit Adolf Jülicher verbundene Kirchenhistoriker *Karl Holl* (1866–1926), der ab 1901 als außerordentlicher Professor in Tübingen und ab 1906 als Ordinarius in Berlin lehrte. Holl, der seine Karriere als „liberaler“ Theologe begann und erst spät die Hinwendung zum Konfessionellen fand, hatte zum zentralen systematischen Thema die individuelle Gewissheit der praktizierten, ‚gelebten‘ Religion. „Religion“ ist ihm nicht allein eine geistige Realität. Vielmehr wird sie genau dort angesiedelt, wo Gottes-, Selbst- und Weltbeziehung zusammenkommen: im „Gewissen“ des Menschen. „Religion“ ist demnach immer „gelebte Religion“, insofern sie alle Lebensbereiche der Menschen betrifft. Die bestimmte Einbindung des geschichtlich-sozialen Lebens in die Konstitutionsprozesse individueller Handlungssubjektivität ist dabei keine „Erfindung“ Holls, sondern liegt grundsätzlich auf der Argumentationslinie einiger zeitgenössischer Kollegen; ihre Lokalisierung im „Gewissen“ allerdings bietet eine anthropologische Kategorie, die es erlaubt zentrale Anliegen des zeitgenössischen theologischen Religionsdiskurses zu bündeln.

Zudem, das unterscheidet Holl von anderen konfessionellen Theologen, ist das Trägerkollektiv der „Religion" nicht die institutionelle Kirche, sondern zunehmend das „Volk". Mit dem „Volk" kommt neben „Kirche" und „Staat" auch hier eine weitere Trägergröße als Realisierungsagentin von „Religion" zu stehen, die strukturell mit dem Humanitätsgedanken, aber auch demjenigen der weltweiten Glaubensgemeinschaft bzw. mit dem im religiösen Sozialismus präferierten „Reich Gottes" zu vergleichen ist.

Ideengeschichtlich stehen hier der theologische Neukantianismus („Ritschlschule") sowie das Geschichtsdenken der Baur-Schule Pate, eingerahmt von einer durchaus positiven Würdigung des Pietismus, von denen aus Holl eine Neulektüre Luthers vornimmt, der zentralen Identifikationsfigur des Nationalprotestantismus. Und von der Bedeutung Luthers für die nationalen Identitätsfindungsprozesse des Kaiserreichs, die im Reformationsjubiläum 1917 kulminierten, mag sich auch Holls prägende Wirkung auf die deutschsprachige protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts teilweise erklären.

Aber nicht nur von dort her. Die Betonung des individuellen *Erlebens* der Rechtfertigung, der zentralen theologischen Leitkategorie Holls, als einer Erlösung des Gewissens, entspricht Holls Grundsatz, auch in seinen altkirchenhistorischen Arbeiten eine breite sozial-, kultur- und wirtschaftsgeschichtliche Einbettung anzustreben – sie entspricht seinem Verständnis von „Religion", die nur in ihrer Vollzugswirklichkeit real ist. Holl stimmte in ähnlicher Weise wie andere im weiteren Sinne „Liberale" in das kriegerische Erlebnispathos ein, das in den frühen Kriegspredigten etwa Harnacks ein bleibendes Denkmal fand. Holl brach mit Harnack, Troeltsch und anderen aus dem Zirkel um die „Christliche Welt" in der ersten Kriegszeit aus anderen Gründen – wegen deren baldigem Umschwenken zu einem Bemühen um einen Verständigungsfrieden. Er wendete sich dem politisch national-konservativen Lager zu, ohne dabei nationalistisch zu werden. Das während des Kriegs neu aufgeflammte Interesse an Luther gruppiert sich um hochgradig emotionale zeitgenössische Diskussionsgegenstände wie „Gemeinschaft", „Heldenhaftigkeit" u. ä. – lebensnahe, erlebnisaffine Themen. Die individuell wie kollektiv praktizierte Religion soll, als Willensgemeinschaft des Menschen mit Gott, die „Religion" der neuen „Gemeinschaft" werden. Diese schloss aber nicht allein die Deutschen – das Volk Luthers – ein, sondern auch Engländer und Franzosen. Dieser transnationale Ausgang des Kulturprotestantismus hebt Holl ab von den Konsequenzen, die einige seiner Schüler in den folgenden Dekaden aus seinem Gedankengut zogen.

5.4.4 Religionskritik und soziale Gestaltung: Theologien der Jahrhundertwende in der Schweiz

Akademische Theologen in der Schweiz waren um die Jahrhundertwende vor allem mit zwei großen Themenfeldern beschäftigt. Zu nennen ist zum einen die Frage des Umgangs mit der psychologischen und materialistischen Religionskritik, zum anderen die Vermittlung religionsgeschichtlicher Dynamik und Relativität mit der Normativität der eigenen „Religion". Naturgemäß sind diese Themen keine Schweizer ‚Eigenproduktionen', gleichwohl spielt der politische demokratisch-liberale Kontext eine wichtige Rolle bei ihrer Verschärfung bzw. Radikalisierung.

Die vielleicht radikalste Verschärfung findet das „liberale" Paradigma der Unterscheidung von „Religion" und Theologie im Werk *Franz Overbecks* (1837–1905). Dabei verbindet sich die wissenschaftssystematische Differenzierung zwischen „Glauben" („Religion" *und* Theologie), „Wissen" und Philosophie mit der strengen Historisierung der Religion – und führt zur Aufnahme der historisch-genetischen Religionskritik des Freundes Friedrich Nietzsche. Dabei vertritt Overbeck die These, dass die urchristliche Religion als apokalyptische Strömung bereits aus inhaltlichen wie formalen Gründen im strengen Gegensatz gegen jede Verwissenschaftlichung stehe. Die unhintergehbare Historizität jeder Religion verhindere jegliche Möglichkeit einer ‚religiösen' Theologie, die zugleich auch „Wissenschaft" wäre. „Religion" ist damit das grundsätzlich Irrationale, ein Weltdeutungsversuch im Gewand des Mythos, entstanden aus „Furcht" oder „Schwäche". Overbeck bestreitet damit auch jeglichen transzendenten Gehalt des Mythos. Die Radikalisierung des Liberalismus (ganz im Gegensatz etwa zum Zeitgenossen und zeitweiligen Kollegen Paul Wernle, der eine affirmative „Theologisierung" der ‚mythischen' und ‚irrationalen' Gehalte der „Religion" unternahm) führt hier zu einer kritischen Theologie, die die „Religion", indem sie sie „Religion" sein lässt, am Ende aufgibt. Die andere Option wäre es, folgt man dieser Logik, aus „Religion", die Theologie zu beenden – dies wäre eine radikalisierte ‚erweckliche' Lösung.

Tatsächlich ist die liberal-radikale vollständige Trennung von „Religion" und „Wissenschaft" aber ihrerseits nicht durchführbar; jedenfalls dann nicht, wenn zugestanden wird, dass jede Weltbeschreibung zugleich Weltdeutung (bzw. „Weltanschauung") ist. Gleichwohl bezieht Overbeck faktisch eine Position, die nolens volens einer radikalisierten Erweckungstheologie nahesteht. Die Reduktion von „Religion" auf „Gefühl" und ihre Beschränkung auf strikte Antirationalität bringt die Schattenseite eines Vernunft- und Methodenglaubens mit sich, der seinerseits stark manipulationsanfällig ist, strukturell autoritäre Züge trägt und damit den eigenen „kritischen" Gestus gerade unterläuft. Dass Overbecks eigene Position ‚wissenschaftsreligiöse' Tenden-

zen hat, ist ihm selbst nicht deutlich gewesen. Seine Betonung der notorisch mangelhaften Wissenschaftsfähigkeit von „Religion“ hat gleichwohl eine theologische Rezeption erfahren – und zwar eine solche, die versucht wesentliche Gehalte von „Religion“ in die Theologie zu integrieren: *aus* Religion.

Eine vergleichbar religionskritische, aber hier biblisch-inhaltlich bestimmte Theologie findet sich im Umfeld des Schweizer religiösen Sozialismus. Die bewusste Positionalität der Theologie führt hier, unter dem Leitbegriff des „Reiches Gottes“, zu einer ausgeprägt ethisch-praktischen Interpretation des Christentums. Damit verbunden ist die Kritik an einer als einseitig und intellektualistisch wahrgenommen „liberalen“ Theologie, die mit dem Zentralbegriff der „Religion“ die direkte (positionelle) Adressierung von Gegenwartsfragen gerade verunmögliche. Diese kritische Opposition zum theologischen Liberalismus impliziert (ähnlich wie bei Overbeck) ein erhöhtes Problembewusstsein für den Konflikt zwischen abstrakter Deutungssprache und religiöser Semantik. Der Lösungsvorschlag ist hier aber gegensätzlicher Natur: Um lebbar zu sein müsse die „Religion“ sich auch der Sprache der tatsächlich praktizierten „Religion“ bedienen. Dabei wird die biblische Semantik zur christlichen Sprechform sui generis erhoben – und damit unterstellt, auch zeitgenössisch ‚gelebtes‘ Christentum müsse sich dieser Traditionen bedienen und könne nur auf diese Weise die jeweiligen Erfahrungswirklichkeiten angemessen beschreiben.

Die Revitalisierung biblischer Sprachformen im Rahmen der Theologie unterläuft ihrerseits die Unterscheidung von „Religion“ und „Theologie“, wie sie etwa im Werk Overbecks radikalisiert worden war, und nimmt damit wesentliche Impulse der Erweckung auf. Die Prägnanz der „Religion“ in der Kultur soll anhand der Verwendung einer Spezialsemantik in ihrer Eigenständigkeit unterstrichen werden. Zugleich wird aber der ethisch-praktische Geltungsanspruch der als partikular konstruierten Religion dergestalt universalisiert, dass sogar dem eigenen Anspruch nach explizit nicht-religiöse Weltanschauungen und Gruppen („der“ Sozialismus) für die Realisierung der christlichen Anliegen in Anspruch genommen werden können. Das dafür mögliche theologische Theoriesetting zu entwerfen ist das wesentliche Problem der religiös-sozialen Theologen im Ausgang des ‚langen‘ 19. Jahrhunderts. „Gelebte Religion“ ist zwar in erster Linie ein praktisches, wo von Theologen betrieben aber vor allem auch ein intellektuelles Projekt.

Im direkten Wirkungsbereich des südwestdeutschen Pietismus Blumhardts stand der Schweizer Pfarrer und religiöse Sozialist *Hermann Kutter* (1863–1931). Kutters Kernanliegen ist die Sicherstellung der Realisierbarkeit individueller Freiheit. Indem er diese unmittelbar mit der Religion in Verbindung bringt, nimmt er ein Kernanliegen ‚liberaler‘ Theologien auf. Allerdings sei eine religiöse Begründung und Sicherstellung individueller Freiheit nur dort möglich, wo die theologische Reflexionssprache auch die Form der gelebten,

„religiös“ begründeten Freiheit einhole. Dies sei allein dann gewährleistet, wenn sie in distinkt biblisch-christlicher Sprache verfahre.

Eine solche Orientierung an der Partikularität der christlichen Tradition wird begründet durch den Gedanken einer unmittelbaren, ursprüglichen „Religion“, die an der Figur Jesu Christi paradigmatisch anschaulich werde. Das Universelle, so kann man Kutter lesen, ist nur im Partikularen zugänglich. Diese Variante eines „religiösen Apriori“ steht in engem Zusammenhang mit dem Gedanken eines „lebendigen Gottes“, den Kutter (biblisch) als geschichtswirksam handelnd deutet – allerdings nicht in der als erstarrt wahrgenommenen institutionellen „Religion“, sondern in der Bewegung des Sozialismus, die er als „praktisches Christentum“ (um)interpretiert. Im Hintergrund dieser Interpretation steht eine heilsgeschichtliche Gegenwartsdiagnostik, die nicht nur den Sozialismus als göttlichen Agenten, sondern auch den Ersten Weltkrieg zunächst als göttliches Erschließungshandeln einschätzt: Hier werde das Ende von „Nation“ wie „Religion“ gleichermaßen angekündigt und dem transnationalen praktischen Christentum der Weg gebahnt.

Kutter sollte seine Einschätzung bald ändern und auf Sinndeutungsfragen umstellen. Gleichwohl eignet seinem gesamten Werk ein Grundzug der Mobilisierungsrhetorik und -logik, der ihn im letzten Sinn als eine der ambivalenten Figuren des theologischen Spätliberalismus erscheinen lässt. Die Unmittelbarkeitsemphase und das Gegenwartspathos lassen die sachlich gehaltvolle und strukturell antimanipulative „Religions“-Kritik ihrerseits in eine unkritische Erlebensaffinität umschwenken, die der Praxis der tatsächlich praktizierten, ‚gelebten‘ Religion kein kritisch-reflexives Widerlager mehr entgegenzusetzen weiß. Darin zeigt sich vielleicht hier am deutlichsten eine der Schwierigkeiten des theologischen Fokus auf ‚Leben‘ und ‚gelebte Religion‘: In dem Maß, in dem die Theologie ihre kritische Distanz aufgibt und sich selbst als Erfüllungsgehilfin eines letztlich immer auch konstruierten „Lebens“ der „Religion“ versteht, läuft sie auch Gefahr, sich in ihrem (vermeintlichen) Gegenstand zu verlieren. Diese Schwierigkeit kann, wie gesehen, ungeachtet großer Unterschiede in der jeweiligen Durchführung, Theologen sehr unterschiedlicher Denkrichtungen und Herkünfte betreffen. So gesehen ist Kutter, unbeschadet seiner Nachwirkung in der Dialektischen Theologie, eine in manchen Hinsichten tragische Gestalt: Seine Sensibilität für gesellschaftliche Gegenwartsprobleme und seine Aufmerksamkeit für die Partikularität des „Religiösen“ führen ihn am Ende in eine Position, die das kritische Potential des Partikularen gegen das Totale nicht mehr zu mobilisieren weiß.

In großer theologischer Nähe zu Hermann Kutter und mit diesem zeitweise in intensiver religiös-sozialer Arbeitsgemeinschaft verbunden agierte *Leonhard Ragaz* (1868–1945). Der von 1808–1821 in Zürich lehrende Ragaz verarbeitet grundsätzlich die gleichen Probleme wie Kutter: Die Ambivalenzen des Geltungsverlusts des Christentums, die er unter anderem einer als abstrakt-

analytisch empfundenen akademischen Theologie zuschreibt; die Wiedergewinnung „religiöser" Prägnanz durch die Rückbesinnung auf die tradierten Sprach- und Praxisformen; die Abkehr vom Religionsbegriff als Emblem des erstarrten kirchlich-institutionellen Christentums. Anders als Kutter geht Ragaz bei seinem Lösungsversuch dabei allerdings nicht den Weg der Verquickung metaphysisch-apriorischer Unmittelbarkeitsanmutung mit einer teleologischen Geschichtsphilosophie. Zwar kann er aus der Wahrnehmung der zeitgenössischen sozialen Notlagen durchaus ähnliche Schlüsse ziehen. Nach einer anfänglich affirmativen Interpretation der ethischen Dimension der christlichen „Religion", gibt er letzteren Begriff während der Zeit seiner Professur gänzlich zugunsten der biblischen Vorstellung des „Reiches Gottes" auf. Als „Religion" wird nunmehr das als unlebendig empfundene kirchlich-institutionelle Christentum adressiert; der Begriff des Reiches Gottes wird biblisch-realistisch, allerdings vor dem Hintergrund einer Geschichtstheologie verstanden, die mit den Idealen sozialer Gerechtigkeit zugleich die Idee der individuellen Persönlichkeitsentwicklung verbindet. Allerdings wird der Durchsetzungskraft des Reiches Gottes keine feste Trägergruppe mehr zugeordnet – weder die christliche „Religion" noch der Sozialismus kommen hierfür in Frage. Ragaz widmete in der Konsequenz seiner denkerischen Entwicklung sein Leben ab 1913 der christlichen Praxis in einem Arbeiterquartier, verbunden mit seinem Abschied von der akademischen Karriere. In dieser persönlichen Option für die Prävalenz der Praxis wird das Frustrationspotential des erwecklichen Spätliberalismus lesbar, der die Spannungen und Ambivalenzen des notwendig gewordenen Theoriesettings für ein gegenwartsgemäßes Christentum zugunsten einer individuellen Option für die ethische Praxis auflöste.

5.5 Coda

Zugespitzt könnte man formulieren, dass für die Zeit zwischen 1870 und 1914 in noch verstärktem Maße gilt, was in Vormärz und Revolutionszeit sich bereits abzeichnete: Mit der Herausbildung einer zunehmend funktional differenzierten Gesellschaft wird die Autonomie der jeweiligen Gesellschaftssegmente öffentlich im Medium von „Religion" diskutiert. Das Entstehen diskursiver Phänomene wie „Kunstreligion", „Bildungsreligion", „National-" oder politischer Religion, „Wissenschaftsreligion" und nicht zuletzt des Sozialismus als ökonomischer „Weltanschauung" legt zwei Vermutungen nahe: Der Anspruch auf Eigenständigkeit jedes dieser gesellschaftlichen Segmente wird dadurch untermauert, dass es sich selbst auch als „Religion" thematisiert. Daraus würde, zweitens, folgen, dass die *Autonomie des Partikularen* gerade dadurch zementiert werden soll, dass es *als Absolutes* gesetzt wird. Jedenfalls wurde dies von vielen protestantischen Theologen so wahrgenommen.

Die Auswanderung des Religionsbegriffs aus den genuin religiösen Debatten (d. h. solchen Diskussionszusammenhängen, die sich auf eine „Religions"-tradition berufen können) hatte in der Aufklärungszeit begonnen. Während in der Folge zunächst theologischerseits Versuche gefolgt waren, entweder „Religion" „vernünftig" zu plausibilisieren (theologische Aneignungen der „Rationalreligion" [Essbach]), oder aber der Vernunftrationalität diejenige von „Glauben" und „Bekenntnis" entgegenzusetzen, setzt mit Schleiermachers kulturtheoretischer Einbindung von „Religion" ein Prozess ein, der die nun theologisch als autonom verstandene „Religion" *innerhalb* aller anderen Kulturbereiche sowie in der Geschichte aufsuchen will. Die auf dieser Linie argumentierenden Theologen können dabei ganz unterschiedlich verfahren; jedoch ist nahezu durchgängig das apologetische Interesse vorhanden, mit der Deutungshoheit über „Religion" zugleich die Geltung der je eigentümlich verstandenen christlichen Religion im Rahmen einer normativen Konstruktion von Kultur und Geschichte zu erweisen. Mit dem Versuch diese Geltung zu plausibilisieren geht ein den entstehenden „Religionen" geradezu gegenläufiges Interesse der *Integration* einher: Die Vielheit gesellschaftlicher Teilzusammenhänge wird auf die Einheit der im Kern *einen* „Religion" bezogen. Hier steht dann „Religion" gegen „Religion" in einem Prozess wechselseitiger Näherbestimmung: Was „Religion" „ist" muss allerseits zunächst bestimmt werden; der doch weitgehend dem nachaufklärerischen christlichen Modell folgende Religionsbegriff wird zu entsprechenden autonomen Figuren transformiert, während die theologischen Religionsbegriffe geschichtlich und kulturell angereichert werden. Die „Religion" der Theologen erweist ihre Plausibilität gerade erst dort, wo sie als Deutungsmedium sozialer Interaktion diese auch mitbeschreibt, in sich aufnimmt. Damit wird eine zweite diachrone Tendenz sichtbar:

Der nachaufklärerische Gedanke einer „innerlichen" „Religion" war schon in der Zeit seiner Entstehung flankiert worden von historischen, sozialen und kulturellen Bestimmungen. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts verlagert sich das theologische Interesse an „Religion" zunehmend in jene Bereiche, in denen das „Innere" „äußerlich" wird. Die diachron zunehmende Hinwendung zum „Leben", und die damit einhergehende immer „dichtere" Beschreibung der Zusammenhänge sozialer Interaktion, die sich quer durch alle angebotenen Theorieformate und Denkschulen zieht, zeigt protestantische „Religions"-Theologien auf dem Weg zu einer immer stärkeren Orientierung an der als tatsächlich vorfindbar aufgefassten religiösen Praxis. Hierin werden, was häufig übersehen wird, nicht nur zahlreiche Anregungen aus anderen Wissenschaftsgebieten, sondern auch und insbesondere Impulse aus dem Umfeld der Erweckung wirksam, die immer wieder an die Praxis der Theorie gemahnen. Dass der Versuch einer solchen Konkretisierung des Gegenstands der Theologie seinerseits einen bleibenden Konkstruktionscharakter hat, darf dabei nicht übersehen werden. Wo dieser nicht mehr gesehen wird und wo folglich die

‚klassische' Unterscheidung von „Religion" und Theologie als zumindest analytische Orientierungsgröße gänzlich aufgegeben wird, besteht die Gefahr, dass die „Lebens"-Anmutung der Theorie ihre kritische Distanz gegenüber ihrem Gegenstand (und damit ihren Charakter als Theologie) verliert. Dies ist die Ausgangslage, die die theologischen Debatten nach dem Ersten Weltkrieg maßgeblich prägen wird.

Es handelt sich folglich um einen mehrseitigen Debattenzusammenhang: Nicht allein die Aushandlung des gesellschaftlichen Orts von „Religion", sondern zugleich die Aushandlung der Grundstrukturen gesellschaftlicher Interaktion im Medium von „Religion" – bzw. „gelebter Religion". Diskursive Bildungen, die gerade *nicht* „Religion" sein wollen, aber einen vergleichbaren Deutungsanspruch geltend machen (das prominenteste Beispiel ist „Weltanschauung"), wollen den Heimvorteil der ‚traditionellen' „Religions"-Akteure unterlaufen, der sich in einem weitgehend in christlich geprägten Deutungsmustern einholbaren Religionsbegriff darstellt. Denn keinesfalls ist die begrifflich konstruierte „Religion" der Theologen den neu entstehenden Religionsformaten diametral entgegengesetzt, sondern findet sich vielfach in jenen strukturell wieder. Dies ist auch dort der Fall, wo theologischerseits „Religions"-Kritik geübt wird und eigene Alternativbegriffe zum neuen Leitmedium erklärt werden (etwa „Glaube" statt „Religion") – oder aber die Selbstbezeichnungen der neuen „Religionen" theologisch kooptiert werden („Weltanschauung"). Denn auch solche Begriffe müssen, schon um innertheologisch durchsetzungsfähig zu sein, dasjenige mitbeschreiben können, was als „Religion" verhandelt wird. Dabei geht es nur in seltenen Fällen um einfache Überbietungslogiken, sondern vielmehr um die angemessene Form der wissenschaftlichen Beschreibung von Wirklichkeit mit den jeweils gegenwärtig verfügbaren Mitteln. Die protestantische Theologie hat darin nicht nur Anteil an der deutschsprachigen Religionsgeschichte, sondern zugleich an der Geschichte der „Verwissenschaftlichung" von „Religion". Theologiegeschichte wird damit als Reflexionsgeschichte religionsgeschichtlicher Innovationen lesbar – wie zugleich auch als Geschichte wissenschaftlicher Innovationsprozesse im Blick auf „Religion".

Die Eigentümlichkeit theologischer Religionsbegriffe wird dadurch gesteigert, dass sie, in den allermeisten Fällen, normativ und analytisch zugleich sein wollen. Deutschsprachige akademische protestantische Theologie ist im 19. Jahrhundert in emphatischer Weise „Wissenschaft" – auch dort, wo „Bekenntnis" und „Glaube" an die Stelle von „Vernunft" und „Religion" treten. Als Wissenschaft steht sie in direkter Konkurrenz zu der gegen Ende des Jahrhunderts sich etablierenden „Religionswissenschaft", die nun ihrerseits religionsproduktiv wird – indem sie Religionsbegriffe produziert.[358] Tatsächlich könnte

[358] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, S. 1–35.225–244.

mit Gewinn diskutiert werden, ob nicht diejenigen „Religions"-Theologien, die sich am weitesten in den Bereich der „Kultur" hineinbewegen, „Wissenschaftsreligionen" im eminentesten Sinn sind. Von hier aus wäre – begrifflich, nicht historisch – die Diskussion über das Verhältnis von Theologie und „Religionswissenschaft" mit Bereicherung erneut aufzunehmen, gerade auch im Hinblick auf mit dem Religionsbegriff notwendig gegebene (implizite oder explizite) Normativitäten. Nimmt man diese ernst genug, würde das Prädikat der „Wissenschaftsreligion" auf VertreterInnen auch der Religionswissenschaft durchaus zutreffend angewendet werden können.

Die Entstehung und zunehmende Bedeutung einer theologischen „Religions"-Kritik besonders in den letzten Jahrzehnten vor der und um die Wende zum 20. Jahrhundert kann als Indikator für mindestens dreierlei gesehen werden: a) das Unbehagen an einer Verflüssigung genuin christlicher „Identität" im Zusammenhang der Pluralisierung von „Religion"; b) begriffspolitische Umbesetzungen innerhalb theologischer Grabenkämpfe (konfessionelle vs. Liberale Theologien); c) das Bewusstsein für die zunehmende „religions"-politische Konkurrenz durch die „neuen" Religionen (Kunstreligion; Bildungsreligion; Wissenschaftsreligion; politische Religion). Es kann aber ferner auch verstanden werden als Ausdruck eines verstärkten Problembewusstseins hinsichtlich des zunehmend spannungsvollen Verhältnisses von Theologie und „gelebter Religion" auf der einen, „religiöser" Rede auf der anderen Seite: Ist „Religion" ein Bestandteil religiöser Rede und als solcher mit der Problematik der Verzahnung von Geltungs- und Deutungsdiskursen behaftet – oder ist „Religion" Bestandteil einer plausibilisierungsfähigen allgemeinen wissenschaftlichen Debattenkultur? Beide Bereiche sind nur schwer trennscharf unterscheidbar (wie die liberaltheologischen Projekte zunächst suggerierten – um dann in ihren diversen Ausgängen jene Trennung zumeist wieder zu unterlaufen). „‚Religion' ist ebenso der generelle Allgemeinbegriff für eine empirisch wahrgenommene Vielfalt von besonderen, für religiös befundenen kulturellen Phänomenen – wie er auch in spezifischer Weise für die Überschneidung von Binnen- und Außenperspektive einer sich selbst reflektierenden konfessionellen Religionskultur einsteht."[359] Diese Bestandsaufnahme Jörg Dierkens aus dem Jahr 2001 könnte nahezu verlustfrei auf die protestantisch-theologische Situation im Ausgang des ‚langen' 19. Jahrhunderts übertragen werden. Zu Recht verweist auch Falk Wagner auf die „wohlbegründete Ein- und Ansicht, daß die [von Seiten theologischer Barthianer, HM] des Verrats an der theologischen ‚Sache' bezichtigte Theologie von Schleiermacher bis Troeltsch genau die theologischen wie sozialphilosophischen und sozialwissenschaftlichen Konstitutionsbedingungen aufgebaut hat, die es der PrTh [sc. Prakti-

---

[359] DIERKEN, JÖRG: „Religion" als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin, in: NZsTh 43 (2001), S. 253–264, S. 254.

schen Theologie, HM] allererst ermöglichen, als wissenschaftlich-theologische Theorie der lebensweltlich gegebenen und soziokulturell bedingten Religionspraxis aufzutreten."[360] Liberale Systematische Theologien des 19. Jahrhunderts scheinen demnach ein sehr vergleichbares, nahezu deckungsgleiches Anliegen zu vertreten, wie die Praktische Theologie gegen Ende des 20. Jahrhunderts. Zu diskutieren wäre, ob die mit einem solchen Theoriezuschnitt gegebenen (erheblichen) Schwierigkeiten durch den Wechsel der disziplinären Perspektive als gelöst gelten können.

Die deutschsprachige protestantische Theologie ist im Ausgang des 19. Jahrhunderts an einen Punkt gelangt, an dem der wesentlich von ihr mitbestimmte akademische Religionsdiskurs sich zunehmend von ihr zu emanzipieren beginnt – und sie selbst auf die Ergebnisse unterschiedlicher einzelwissenschaftlicher „Religions"-Forschungen angewiesen ist, wenn anders sie tatsächlich die „gelebte Religion" nicht nur theoretisch einholen, sondern zugleich normativ-kritisch auch mitbestimmen will. Versuche, wie die begriffspolitische Umbesetzung von „Religion" durch „Glaube" etwa, bieten innerhalb solcher Theologien, die sich zugleich als deskriptive wie normative Wissenschaften verstehen, nur eine Scheinalternative, da im Gespräch mit anderen akademischen Disziplinen gleichwohl von „Religion" gehandelt werden muss. Der Religionsbegriff scheint bereits deshalb unverzichtbar, weil er, nicht zuletzt unter maßgeblicher Beteiligung protestantischer Theologen, Aufnahme in unterschiedlichste akademische und populäre Diskurse gefunden hat. Er ist es aber auch deshalb, weil er ein Grundbegriff des protestantischen Christentums in der Moderne ist und von diesem bzw. seinen Theologien, maßgeblich entwickelt und geprägt wurde.

Auf der anderen Seite zeigt sich diese auch in ihrer Dialektik nahezu lineare Darstellung im Rückblick als selbst einer bestimmten Perspektive geschuldet: Der Religionsbegriff wurde als Grundbegriff heuristisch vorausgesetzt. Ob er dies für den Forschungszeitraum auch materialiter war, lässt sich aber durchaus bezweifeln. Nicht nur die Diversifizierung und Pluralisierung von Religionsbegriffen spricht für eine solche selbstkritische Einschätzung. Vielmehr stellt sich auch angesichts der erheblichen Bedeutung von zwar funktional teilweise analogen, material aber doch erheblich bestimmteren konkurrierenden Zentralbegriffen (allen voran des „Glaubens") im Rahmen der diskutierten theologischen Entwürfe die Frage, ob die Tendenz der Forschungsfragestellung zur ‚Hypostasierung' des Religionsbegriffs *als* Grundbegriff nicht selbst als Engführung zu begreifen sein könnte – und zwar als eine solche Engführung, die unfreiwillig Vorannahmen übernimmt, die sie eigentlich hatte überwinden wollen. Die Forschungsfragestellung erweist

[360] WAGNER, FALK: Praktische Theologie als Theologie der Praxis der gelebten Religion, in: Theologische Rundschau 55 (1990), S. 228–241, S. 230.

sich rückblickend jedenfalls von ihren Voraussetzungen her als in einer theologiehistorischen Tradition stehend, die von der theologischen Religionskritik des frühen 20. Jahrhunderts (Barth u. a.) erstaunlicherweise relativ direkt zu den sozialhistorisch und -kritisch informierten Darstellungen des späten 20. Jahrhunderts (Graf, Wagner) verläuft: So unterschiedlich diese Ansätze doch sind, so sehr gleichen sie einander in der unumwundenen Annahme, die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts sei unter dem Primat der „Religion" zu studieren.

Nun soll ein solches Programm an dieser Stelle nicht ex post desavouiert werden. Denn für viele der untersuchten Gruppen, Konstellationen und Zusammenhänge trifft diese Annahme ja auch zu. Gleichwohl ergeben sich doch mehrere Anschlussfragen. Eine davon betrifft die Stellung des Begriffs des Glaubens innerhalb der untersuchten Theologien. Wie sich gezeigt hat, besetzt dieser eine prominente und systematisch zentrale Stellung in einem doch größeren Teil der untersuchten Theologien. Ungeachtet seiner im Vergleich zum Religionsbegriff größeren inhaltlichen Bestimmtheit, kann er doch zugleich erhebliche analytische und deskriptive Leistungen erbringen, übt also teilweise vergleichbare Funktionen aus, wie „Religion". Damit ist der Begriff des Glaubens aber keinesfalls einfach ein Synonym. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass Begriffe nicht einfach austauschbar sind, sondern jeweils aus guten Gründen verwendet werden. Es ist möglich, dass sich für den Begriff des Glaubens ähnliche Pluralisierungs-, Diversifizierungs und Transformationstendenzen feststellen ließen, wie für den Religionsbegriff. Aber im gegebenen Setting ist dieser Fragestellung höchstens in Ansätzen nachgegangen worden. Ähnliches ließe sich dann auch für Begriffe durchspielen, die selbst nicht bereits selbstverständlich als theologische oder sogar „religiöse" Begriffe gelten, wie zum Beispiel „Weltanschauung". Diese Geschichten allerdings sind aufgrund der verfolgten Fragestellung hier nicht oder nur in Ansätzen geschrieben worden.

Weiter ließe sich, gerade im Blick auf das 20. Jahrhundert, zum Beispiel fragen, ob die etwa mit dem Begriff des Glaubens einhergehende größere Sichtbarkeit der „Positionalität" einer Theologie gerade in einer Situation der Religionspluralität nicht auch systematische Vorteile gegenüber den mit dem Begriff „Religion" einhergehenden Vergleichbarkeitsunterstellungen mit sich bringt. Ein solches systematisches Vorgehen würde differenzorientiert verfahren, müsste aber nicht zwangsläufig mit einem Mangel an intellektueller Sensibilität oder Toleranz gegenüber „Anderem" (oder anders „Gemachtem") einhergehen. Die Verfolgung solcher und vergleichbarer Fragen würde sicherlich hinsichtlich der innertheologischen wie auch interdisziplinären Diskussionen der Gegenwart neue Perspektiven aufwerfen. Sie würde aber auch die Theologiegeschichte des deutschsprachigen Protestantismus in einem noch differenzierten Licht erscheinen lassen, als hier erreicht wurde. Damit könnte

schließlich auch gefragt werden, ob in obiger Rekonstruktion in heuristischer Funktion nicht von „gelebter Religion“, sondern vielleicht häufiger auch z. B. von „Glaubensleben“ o. ä. die Rede hätte sein sollen, wo es darum ging, bestimmte Entwicklungstendenzen innerhalb theologischer Denkzusammenhänge zu beschreiben.

Tatsächlich hat ja auch zumindest die Systematische Theologie deutschsprachiger Provenienz den mit dem Primat des Religionsbegriffs gekennzeichneten Weg zunächst nicht weiter beschritten. Der Blick auf die Spätphase des theologischen Liberalismus um den Ersten Weltkrieg hat die immensen Spannungen gezeigt, unter denen solche systematischen Gesamtanschauungen litten, die versuchten, die Integration von deskriptiver und normativer Argumentationsebene so zu leisten, dass weder die prägnante Analyse auf der einen, die Behauptung von Wahrheits- und Geltungsansprüchen auf der anderen Seite vernachlässigt würde. Der Verweis auf dialektisch-theologische Verdikte nach dem Ersten Weltkrieg kann folglich die folgende Entwicklung nur zum Teil erklären. Vielmehr ist auch darauf hinzuweisen, dass die weiteren akademischen Religionsdiskurse seinerzeit selbst noch im Bann der beschriebenen Spannungen standen, bzw. etwa im Bereich der Religionspsychologie oder auch der an Rudolf Otto anknüpfenden Religionsphänomenologie ihrerseits hochgradig normative Projekte darstellten. Eine Ausnahme bildet vielleicht die im Anschluss an Durkheim entwickelnde funktionale Interpretation von „Religion“, die mit ihrer Reduktion von „Religion“ auf die symbolische Reifizierung sozialer Strukturen zudem einigen Anklang bei historisch-materialistisch bzw. auch „positivistisch“ (im Sinne Comtes) inspirierten Intellektuellen finden konnte. Gerade die Entwicklung einer mit dem Anspruch auf Wertfreiheit auftretenden Religionswissenschaft ist aber, auf der anderen Seite, unerlässlich für einen konstruktiv-kritischen protestantisch-theologischen Umgang mit „Religion“. Die beschriebenen Spannungen auszuhalten – und damit die nötige „Reflexionsdistanz“ (Dierken) auch innerhalb der Theologie einzuholen – war ‚innerhalb der Grenzen der bloßen Theologie‘ in der Endphase des 19. Jahrhunderts offenbar nicht möglich, jedenfalls dann nicht, wenn nicht die jeweils in Anschlag gebrachte Konzeption von „Religion“ so weit gefasst wurde, dass sie Gefahr lief, sich in Beliebigkeit zu verlieren. Tatsächlich würden aber die Anforderungen an eine neue „natürliche Theologie“ genau in eine solche Richtung zielen: „Die Theologie hat um der soziokulturellen Bedingtheit der Religionspraxis willen ihre Aussagen so zu formulieren, daß ihre methodisch und kategorial geregelte Vermittel- und Übersetzbarkeit für die Belange und Erfordernisse ihrer sozialen Umwelt gewährleistet ist.“[361]

Man mag angesichts einer solchen Diagnose den Zweifel anbringen, ob damit ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem theologischen Spätliberalis-

[361] A. a. O., S. 241.

mus des ausgehenden 19. Jahrhunderts erreicht ist. Denn eine solche Forderung nach „Übersetzbarkeit“ basiert auf der Binnenlogik einer spezifischen Außenperspektive auf „Religion“ – die ihrerseits im Kern keine Außenperspektive ist: Die im Hintergrund stehende Gesellschaftstheorie (Luhmanns bzw. möglicherweise auch Habermas’) geht von zwei die „Religion“ betreffenden Vorannahmen aus: a) „Religion“ als Funktionssystem wird bestimmt von einer binären Kommunikationslogik mit der Grundunterscheidung „immanent/transzendent“; b) „Religion“ muss unter den Bedingungen einer funktional differenzierten Gesellschaft in „säkularer“ Sprache kommuniziert werden, will sie verstehbar bleiben. Diese Vorannahmen scheinen Abbilder zweier sehr unterschiedlicher Typen von *Theologie* zu sein. Während b) auf die Aufklärungszeit und den ‚klassischen‘ theologischen Liberalismus im Gefolge Schleiermachers, besonders aber Hegels verweist, scheint a) eher einem repristinationstheologischen Theismus zu entstammen, von dem sich theologiehistorisch viele Beispiele ausmachen lassen, der aber von seinen theoretischen Vorannahmen her nicht recht zu b) passen will. Zudem ist Annahme b), blickt man auf die gegenwärtige religionshistorische und -soziologische Debattenwelt, kaum mehr als gesichert anzunehmen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass prinzipielle Kommunikabilität eingedenk der jeweils gegenwärtigen sozialen Bedingungen von „Religion“ nicht Aufgabe der Theologie sei, wenn sie sich als wissenschaftliche Reflexionstheorie des Christentums verstehen will. Gleichwohl muss, auf der anderen Seite, gewährleistet sein, dass sie mit diesem Anliegen auch dem jeweils gegenwärtigen und kontextuellen Selbstverständnissen der Subjekte der christlichen „Religion“ gerecht wird – nämlich der „religiösen Rede“. Diesen erwecklichen und spätliberalen und dann in der Theologie Karl Barths neu und prominent aufgenommenen Impuls zu missachten wäre ein grundlegender Fehler, der vielleicht auch aus der zu großen Affinität soziologischen Systemdenkens mit der Philosophie Hegels erklärt werden kann. Der Impuls, die Partikularität der (christlichen) „Religion“ auch theologisch ernstzunehmen, muss nicht in fundamentalistischen Biblizismus oder Dogmatismus münden. Er ist vielmehr ein Desiderat der protestantisch-theologischen Tradition selbst, seit ihren Anfängen. Der Fokus auf die „gelebte Religion“ verbindet die wissenschaftliche Emphase nach möglichst vollumfänglicher und adäquater Praxisbeschreibung mit dem normativ-„religiösen“ Anspruch, eben diese Praxis auch zu „beleben“[362]. Dass eine weitere Ausarbeitung dieser Problemstellung neue Mittel

[362] Dies gilt auch für die Praktische Theologie, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die „gelebte Religion“ zum programmatischen Leitbegriff erhoben hat. Vgl. HEINE, SUSANNE: Gelebte Religion. Normativität des Faktischen?, in: PrTh 45/2 (2010), S. 77–83; SCHERLE, PETER: Eine praktische Fundamentaltheologie gelebter Religion riskieren? Überlegungen zu 40 Jahren „Praktische Theologie“, in: PrTh 40/3 (2005), S. 182–190; KLIE, THOMAS/KUMLEHN, MARTINA/KUNZ, RALPH/SCHLAG, THOMAS (Hg.): Lebens-

erfordert, die sowohl der „religiösen" Situation als auch den gegenwärtigen Standards wissenschaftlichen Arbeitens entsprechen und die Engführungen und Problemanfälligkeit mancher Ausgänge des theologischen Liberalismus vermeiden können – diese Problemstellung prägt die Situation der deutschsprachigen protestantischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg. Ob damit auch grundbegriffliche bzw. systematisch-begriffsstrategische Entscheidungen einhergingen bzw. hätten einhergehen hätten sollen, müsste an anderer Stelle ausführlicher diskutiert werden.[363]

Literatur

ALBRECHT, CHRISTIAN: Zwischen Kriegstheologie und Krisentheologie. Zur Lutherrezeption im Reformationsjubiläum 1917, in: Medick, Hans/Schmidt, Peer (Hg.): Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, S. 482–499.

ALTERMATT, URS: Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert, in: Dieter Ruloff (Hg.): Religion und Politik, Chur/Zürich 2001, S. 27–52.

ANDERSON, MARGARET L.:, Living Apart and Together in Germany, in: Smith, Helmut Walser (Hg.): Protestants, Catholics, and Jews in Germany, Oxford 1997, S. 317–332.

ARETZ, JÜRGEN: Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften. Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung, in: Rauscher, Anton (Hg.): Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. 2, Landsberg am Lech 1982, S. 159–214.

ASAD, TALAL: Reading a Modern Classic. W. C. Smith's „The Meaning and End of Religion", in: History of Religions 40/3 (2001), S. 205–222.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Trinität und Glaube in der Theologie I. A. Dorners, Tübingen 1990.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Göttingen 1996.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Evangelischer Glaube und die Frage nach den anderen Religionen, in: Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen 2000.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: De Wettes Religionstheorie, in: Mathys, Hans-Peter/Seybold, Klaus (Hg.): Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe

wissenschaft Praktische Theologie?!, Berlin u. a. 2011; GRÖZINGER, ALBRECHT/PFLEIDERER, GEORG (Hg.): Gelebte Religion als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002.

[364] Ein „Ausblick" am Ende dieses Buchs fasst einige der Entwicklungen in der Folgezeit zusammen.

des 19. Jahrhunderts [Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel NF 1], Basel 2001, S. 108–127.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Das Christentum und die anderen Religionen, in: Grözinger, Albrecht/Stegemann, Ekkehard W. (Hg.): Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Erfahrungsgehalte der christlich-jüdischen Tradition angesichts von Schwellensituationen und Jahrtausendwechsel, Stuttgart 2002, S. 167–183.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: „Die Kirche soll eigentlich das höchste sein, was es menschliches giebt". Zur Verhältnisbestimmung von Religion, Kirche und Gesellschaft in Schleiermachers Reden „Über die Religion", in: Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg/Vischer, Georg (Hg.): Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Christentum und Kultur, Bd. 2, Zürich 2003, S. 133–153.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Religion als Prinzip von Geselligkeit. Individuum und Gemeinschaft als Thema der christlichen Theologie, in: Pastoraltheologie 96 (2007), S. 334–349.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Religion und kritische Vernunft. Fragen und Antworten in Auseinandersetzung mit Herbert Schnädelbach, in: Laube, Martin/Pfleiderer, Georg (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr 62], Rehburg-Loccum 2008, S. 71–83.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Von der Vernunft der Religion, ihrem motivationalen und semantischem Surplus und der religiösen Selbst- und Welterfahrung, in: Enders, Markus (Hg.): Jahrbuch für Religionsphilosophie, Bd. 8, Frankfurt a. M. 2009, S. 63–82.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Wie hast Du's mit der Religion? Zur Wiederentdeckung der Religion im zeitgenössischen Denken. Überlegung aus Sicht der Systematischen Theologie, in: Reppenhagen, Martin (Hg.): Kirche zwischen Kultur und Evangelium, Neukirchen 2010, S. 150–172.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Das religiöse Bewusstsein und sein Grund. Zum Verhältnis von Religion und Offenbarung in W. Pannenbergs Systematischer Theologie, in: Wenz, Gunther (Hg.): Pannenberg-Studien, Bd. 1, Göttingen 2015, S. 113–129.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Theologische Religionskritik und Theorie des Absoluten. Falk Wagners spekulatives Programm und sein Scheitern, in: Danz, Christian/Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne, Tübingen 2015, S. 111–132.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Wieviel Religion braucht die Vernunft? Überlegungen zur Bedeutung der Religion im Denken Kants, in: ZThK 103 (2006), S. 515–532.

BARCK, KARLHEINZ/FONTIUS, MARTIN/WOLFZETTEL, STEINWACHS/BURKHART, FRIEDRICH (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Ein Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 1–7, Stuttgart 2000–2005.

BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon/Zürich 1947.

BARTH, ULRICH: Art. Säkularisierung. I. Systematisch-theologisch, in: TRE, Bd. 29, Berlin/New York 1998, S. 603–634.

BARTH, ULRICH: Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. Beobachtungen zur Christentumstheorie Falk Wagners, in: Ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 167–199.

BARTH, ULRICH: Religion in der Moderne, Tübingen 2003.
BARTH, ULRICH: Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004.
BARTH, ULRICH: Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005.
BARTH, ULRICH: Religion in der europäischen Aufklärung, in: Ders./Danz, Christian/Graf, Friedrich Wilhelm/Gräb, Wilhelm (Hg.): Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch– Tillich, Berlin u. a. 2013, S. 91–113.
BARTH, ULRICH: Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014.
BARTON, PETER: Evangelisch in Österreich, Böhlau, u. a. 1987.
BAUMGARTEN, MARITA: Professoren und Universitäten im 19. Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte deutscher Geistes- und Naturwissenschaftler, Göttingen 1997.
BENNER, THOMAS HARTMUT: Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898, Marburg 2001.
BENRATH, GUSTAV ADOLF/DEICHGRÄBER, REINHARD/HOLLENWEGER, WALTER J.: Art. Erweckung/Erweckungsbewegung I. Historisch II. Dogmatisch III. Praktisch-theologisch; in: TRE, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 205–227.
BERGUNDER, MICHAEL: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: ZfR 19 (2012), S. 3–55.
BERGUNDER, MICHAEL: „Religion“ and „Science“ within a Global Religious History, in: ARIES – Journal for the Study of Western Esotericism 16 (2016), S. 86–141.
BERNHARDT, REINHOLD: Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion?, in: Christine Lienemann/Wolfgang Lienemann (Hg): Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel/Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging, Wiesbaden 2012, S. 166–192.
BERNHARDT, REINHOLD: Konzepte zur theologischen Deutung der Religionsvielfalt im Sinne interreligiöser Wertschätzung, in: Delgado, Mariano/Leppin, Volker/Neuhold, David (Hg): Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17], Fribourg/Stuttgart 2012, S. 237–260.
BERNHARDT, REINHOLD: Religion als (Neben-) Produkt der Evolution? Die „Kognitive Religionswissenschaft“ im Gegenüber zur Offenbarungstheologie, in: Lüke, Ulrich/Souvignier, Georg (Hg): Evolution der Offenbarung – Offenbarung der Evolution [QD 249], Freiburg im Br. u. a. 2012, S. 242–259.
BERNHARDT, REINHOLD: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen [Beiträge zur Theologie der Religionen 16], Zürich 2019.
BERNHARDT, REINHOLD/HÜTTENHOFF, MICHAEL (Hg.): Religion und Wissenschaft, Basel 2011.
BERNHARDT, REINHOLD/PFLEIDERER, GEORG (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Zürich 2004.
BESTE, HERMANN: Veränderungen der Mecklenburgischen Kirche in der Amtszeit von Theodor Kliefoth, in: Mecklenburgia sacra 13 (2010), S. 28–34.
BEVIR, MARK/BÖDEKER, HANS ERICH (Hg.): Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002.
BEYREUTHER, ERICH: Art. Erweckung I. Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert, in: RGG[3], Bd. 2, Tübingen 1958, Sp. 621–629.

BEYREUTHER, ERICH: Die Erweckungsbewegung [Die Kirche in ihrer Geschichte 4, Lieferung R, Teil 1] Göttingen ²1977 [1963].
BLASCHKE, OLAF (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?, Göttingen 2002.
BLASCHKE, OLAF: Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), 38–75.
BLASCHKE, OLAF/KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996.
BOEHM, LAETITIA/MÜLLER, RAINER A.: Universitäten und Hochschulen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Eine Universitätsgeschichte in Einzeldarstellungen, Düsseldorf 1983.
BOLZANO, BERNARD: Lehrbuch der Religionswissenschaft. Ein Abdruck der Vorlesungshefte eines ehemaligen Religionslehrers an einer katholischen Universität von einigen seiner Schüler gesammelt und herausgegeben, Sulzbach 1834.
BORUTTA, MANUEL: Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung, Berlin 2005.
BORUTTA, MANUEL: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen ²2011.
BRAKELMANN, GÜNTER: Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.
BREMMER, JAN: Secularization. Notes Toward a Genealogy, in: de Vries, Hent (Hg.): Religion. Beyond a Concept, Fordham 2008, S. 432–437.
BRINGELAND, HANS: Religion und Welt. Martin Dibelius (1883–1947), Bd. 2: Dibelius in seiner Heidelberger Zeit (bis 1933), Berlin/Münster 2013.
BRUCE, STEVE: Secularization. In Defence of an Unfashionalble Theory, Oxford 2013.
BRUCH, RÜDIGER VOM: Der wissenschaftsgläubige Mensch, in: Ders.: Bürgerlichkeit, Staat und Kultur im Deutschen Kaiserreich, hg. v. Liess, Hans-Christoph, Stuttgart 2005, S. 11–24.
BRUENDEL, STEFFEN: Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Berlin 2003.
BRUNNER, OTTO/CONZE, WERNER/KOSELLECK, REINHART (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997.
BUCHER, ERWIN: Die Geschichte des Sonderbundskrieges. Berichthaus, Zürich 1966.
BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth. Luzern 1986.
BURKHARDT, HELMUT: Johann Tobias Beck und die Mission, in: TB 36 (2005), S. 294–314.
CANAUGH, WILLIAM T.: The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict, Oxford 2009.
CANCIK, HUBERT/GLADIGOW, BURKHARD/LAUBSCHER, MATTHIAS/KOHL, KARL H. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Stuttgart 1988–2001.
CASSIN, BARBARA (Hg.): Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles, Paris 2004.
CHAMBERLAIN, HOUSTON STEWART: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, Bd. 1/2, München 1899.

CLARK, CHRISTOPHER/KAISER, WOLFRAM (Hg.): Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert, Leipzig 2003.

COLPE, CARSTEN: Religionstypen, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 425–434.

COMTE, AUGUSTE u. a.: Système de politique positive. Ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité, Paris 1851.

CONZEMIUS, VICTOR: Katholizismus ohne Rom, Zürich/Einsiedeln/Köln 1969.

CORNEHL, PETER: Das Reformationsjubiläum im vierten Kriegsjahr 1917. Ein kritischer Rückblick angesichts aktueller Herausforderungen, in: Pastoraltheologie 104/4 (2015), S. 141–158.

DALFERTH, INGOLF U.: Religiöse Rede von Gott, Studien zur Analytischen Religionsphilosophie und Theologie, München 1981.

DALFERTH, INGOLF U.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

DALFERTH, INGOLF U.: Radikale Theologie. Glauben im 21. Jahrhundert. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010.

DALFERTH, INGOLF U./STOELLGER, PHILIPP (Hg.): Hermeneutik der Religion [Religion in Philosophy and Theology 27], Tübingen 2007.

DALFERTH, INGOLF U./SASS, HARTMUT VON (Hg.): The Contemplative Spirit. D. Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy [Religion in Philosophy and Theology 49], Tübingen 2010.

DANUSER, HERMANN: „Heil'ge deutsche Kunst"? Über den Zusammenhang von Nationalidee und Kunstreligion, in: Münkler, Herfried/Danuser, Hermann (Hg.): Deutsche Meister – böse Geister? Nationale Selbstfindung in der Musik, Schliengen 2001, S. 222–241.

DANZ, CHRISTIAN: Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin/New York 2000.

DANZ, CHRISTIAN: Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005.

DANZ, CHRISTIAN: Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchen-Vluyn 2008.

DANZ, CHRISTIAN: Theologie als Religionskritik. Zum Kritikpotential der Religion, in: Appel, Kurt/Danz, Christian/Potz, Richard/Rosenberger, Sieglinde/Walser, Angelika (Hg.): Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven, Göttingen 2012, S. 25–40.

DANZ, CHRISTIAN/MURRMANN-KAHL, MICHAEL (Hg.): Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne [Dogmatik in der Moderne 13], Tübingen 2015.

DELLSPERGER, RUDOLF/NÄGELI, MARKUS/RAMSER, HANSUELI: Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert, Bern 1981.

DETERING, HEINRICH: Was ist Kunstreligion? Systematische und historische Bemerkungen, in: Meier, Albert/Costazza, Alessandro/Laudin, Gérard (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800, Berlin/Boston 2011, S. 11–28.

DEUSER, HERMANN: Zeichenkonzeptionen in der Religion vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: Posner, R./Robering, K./Sebeok, Th. A. (Hg.): Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, Berlin/New York 1998, S. 173–176.

DEUSER, HERMANN: Art. Religionsphilosophie, in: RGG⁴, Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 355–371.

DEUSER, HERMANN (Hg.): Metaphysik und Religion, Gütersloh 2007.

DEUSER, HERMANN: Religionsphilosophie, Berlin/New York 2009.

DEUSER, HERMANN: Religion. Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen 2014.

DIBELIUS, OTTO: Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1926.

DIERKEN, JÖRG: Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996.

DIERKEN, JÖRG: „Religion" als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin, in: NZSTh 43 (2001), S. 253–264.

DIERKEN, JÖRG: Zur Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in: ThR 66 (2001), S. 194–239 (I); S. 263–287 (II); S. 373–407 (III).

DIERKEN, JÖRG: Freiheit in Ganzheit. Zur Religions- und Protestantismustheorie Ulrich Barths, in: Barth, Roderich/Osthövener, Claus-Dieter/Scheliha, Arnulf von: Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. FS für Ulrich Barth, Frankfurt a. M. u. a. 2005, S. 435–450.

DIERKEN, JÖRG: Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, Tübingen 2005.

DIERKEN, JÖRG: Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012.

DIERKEN, JÖRG: Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014.

DIERSE, ULRICH: Art. Religion VI. 18. Jahrhundert, in: HWPh 8, Darmstadt 1992, S. 653–673.

DIERSE, ULRICH: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff, Paderborn u. a. 2014, S. 229–231.

DREHSEN, VOLKER/ZANDER, HELMUT: Rationale Weltveränderung durch ‚naturwissenschaftliche' Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit, in: Drehsen, Volker/Sparn, Walter (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 217–238.

DUSSAUZE, WALTER: Essai sur la religion d'après Auguste Comte, Paris 2007.

DUTT, CARSTEN: Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003.

DUTT, CARSTEN: Historische Semantik als Begriffsgeschichte. Theoretische Grundlagen und paradigmatische Anwendungsfelder, in: Riecke, Jörg (Hg.): Historische Semantik, Berlin/Boston 2011, S. 37–50.

EBER, JOCHEN. Die Heilige Schrift bei Christoph Ernst Luthardt, in: Hermann, Christian (Hg.): Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung. Festgabe für Professor Dr. Reinhard Slenczka zum 70. Geburtstag, Erlangen 2001, S. 11–23.

EISEN, UTE E./GERBER, CHRISTINE/STANDHARTINGER, ANGELA (Hg.): Doing

Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013.

ELSAS, CHRISTOPH: Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart, Darmstadt 2002.

ERHART, HANNELORE: Theologin und Universität. Das Beispiel Hanna Jursch, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 89 (1991), S. 385–398.

ESSBACH, WOLFGANG: Der Umzug der Götter. Auf den Spuren der Religionskritik [1985], in: Ders.: Die Gesellschaft der Dinge, Götter, Menschen, Wiesbaden 2011, S. 175–190.

ESSBACH, WOLFGANG: Varros drei Religionen und die soziologische Religionstheorie, in: Ders.: Die Gesellschaft der Dinge, Götter, Menschen, Wiesbaden 2011, S. 191–208.

ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014.

ESSBACH, WOLFGANG: Religionssoziologie, Bd. 2: Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2019.

ESSBACH, WOLFGANG: Sind Weltanschauungen Religionen? Wissenschaftsreligion – Religionsmarkt – Weltanschauungsphilosophie – Rekonfessionalisierung, in: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hg.): Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung, Baden-Baden 2020, S. 93-124.

EVERS, DIRK: Zwei Perspektiven und die eine Wirklichkeit. Anregungen zum Diskurs zwischen Glauben und Wissenschaft [Herrenalber Forum 62], Karlsruhe 2010.

EVERS, DIRK: Is Religion Natural? Papers of the Thirteenth European Converence on Science and Theology Held in Edinburgh, hg. v. Evers, Dirk/Fuller, M./Jackelén A./ Smedes, T. A [Studies in Science and Theology 13], Halle 2012.

EVERS, DIRK: What's Religion for? A Dilemma for the Scientific Investigation of Religion, in: Ders.: Is Religion Natural? Papers of the Thirteenth European Converence on Science and Theology Held in Edinburgh, hg. v. Evers, Dirk/Fuller, M./Jackelén A./Smedes, T. A. [Studies in Science and Theology 13], Halle 2012, S. 103–116.

EVERS, DIRK: Religion und Wissenschaft. Gibt es ein Mittleres zwischen Verhältnislosigkeit und Antagonismus?, in: Erwägen Wissen Ethik 25/1 (2014), S. 42–44.

EVERS, DIRK: Religion and Science in Germany, in: ZYGON 50/2 (2015), S. 503–533.

EVERS, DIRK: Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts. FS für Hartmut Ruddies [Beiträge zur rationalen Theologie 22], hg. v. Dierken, Jörg/Evers, Dirk, Frankfurt a. M. 2016.

FEIL, ERNST: Religio, Bd. 1: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation [FKDG 36], Göttingen 1986; Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620) [FKDG 70], Göttingen 1997; Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert [FKDG 79], Göttingen 2001; Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert [FKDG 91], Göttingen 2007.

FERBER, WALTER: Deutsche Reformkatholiken, Sachseln 1980.

FRANTZ, GUSTAV ADOLPH CONSTANTIN: Die Religion des Nationalliberalismus, Leipzig 1872.

FRIEDRICH, CONSTANTIN PAUL: Die Imagination vollkommener Bildung. Schleiermachers frühromantische Idee einer zukünftigen „Kunstreligion“, in: Lang, Manfred (Hg.): Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, Christlichen Archäologie und Kirchlichen Kunst, Leipzig 2011, S. 187–207.

FRIEDRICH, MARTIN: Das 19. Jahrhundert als „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Blaschke, Olaf (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 95–112.

FRITSCHE, JOHANNES: Art. Religiosität, in: HWPh 8, Darmstadt 1992, S. 775 f.

GÄBLER, ULRICH (Hg.): Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert [Geschichte des Pietismus 3], Göttingen 2000.

GAUSE, UTE: Frauen und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Der Aufbruch in die Öffentlichkeit, in: PuN 24 (1997), S. 309–327.

GEBHARD, RUDOLF: Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jh., Zürich 2003.

GEYER, MICHAEL/LEHMANN, HARTMUT (Hg.): Religion und Nation, Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004.

GLADIGOW, BURKHARD: Religionswissenschaft im Rahmen von Kulturwissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, Stuttgart 1988, S. 26–39.

GLADIGOW, BURKHARD: Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, in: zeitenblicke 5/1 (2006), 04.04.2006, URL: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/index_html (abgerufen am 11.01.2018).

GLADIGOW, BURKHARD: Art. Europäische Religionsgeschichte, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, Leiden 2014, URL: http://dx.doi.org/10.1163/2352–0248_edn_a0988000 (abgerufen am 11.01.2018).

GOCKEL, MATTHIAS: On the way from Schleiermacher to Barth. A critical reappraisal of Isaak August Dorner's essay on divine immutability, in: Scottish Journal of Theology 4 (2000), S. 490–510.

GÖRTEMAKER, MANFRED: Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien, Opladen 1983.

GOSCHLER, CONSTANTIN: Deutsche Naturwissenschaft und naturwissenschaftliche Deutsche. Rudolf Virchow und die „deutsche Wissenschaft“, in: Jessen, Ralph/Vogel, Jakob (Hg.): Wissenschaft und Nation in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M./New York 2002, S. 97–114.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz. Das Beispiel des Deutschkatholizismus [Neuzeit im Aufbau. Darstellung und Dokumentation 5], Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: vom Bruch, Rüdiger/Wilhelm Graf, Friedrich/Hübinger, Gangolf (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989, S. 103–132.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1: Aufklärung – Idealismus – Vormärz, Gütersloh 1990.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und ‚Gesellschaft‘ im frühen 19. Jahrhundert, in: Schie-

der, Wolfgang (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 157–180.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2: Kaiserreich, Gütersloh 1993.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur „Verlagsreligion“ des Eugen Diederichs Verlags, in: Gangolf, Hübinger (Hg.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, München 1996, S. 243–298.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Frevert, Ure (Hg.): Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900 [Geschichte und Gesellschaft 18], Göttingen 2000, S. 185–228.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Journal of Modern European History 3/2 (2005), S. 231–257.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Waren das Zeiten als sich mit einem Konfessionsbetrug noch Kulturkämpfe führen ließen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. Oktober 2005, Nr. 251, S. 45.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Von der Baustelle der Religionsgeschichte, in: Neue politische Literatur 1 (2006), S. 5–10.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Friedrich Gogartens Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick, in: ZKG 100 (1989), S. 169–230 [neu abgedruckt in: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 265–328].

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Götter Global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München 2014.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM/BARTH, ULRICH/DANZ, CHRISTIAN/GRÄB, WILHELM (Hg.): Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich [TBT 165], Berlin/Boston 2013.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM/KRACHT, KLAUS GROSSE (Hg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert [Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 73], Köln/Weimar/Wien 2007.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM/MEIER, HEINRICH (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM/MÜLLER-LUCKNER, ELISABETH (Hg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der Moderne [Schriften des Historischen Kollegs 66], München 2009.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM/VOIGT, FRIEDEMANN (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung [Troeltsch-Studien NF 2], Berlin/New York 2010.

GRAHL, MARTIN: Verklärung – Die Konzeption der Heilsgeschichte bei Theodor Kliefoth, Dissertation, Rostock 2002.

GRÖZINGER, ALBRECHT/PFLEIDERER, GEORG (Hg.): Gelebte Religion als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002.

GRUNER, ERICH: Die Parteien in der Schweiz [Helvetia politica 4], Bern ²1977 [1969].

GRÜTZMACHER, RICHARD: Studien zur systematischen Theologie, Leipzig 1905.

GUGGENHEIM-GRÜNBERG, FLORENCE: Vom Scheiterhaufen zur Emanzipation. Die Juden in der Schweiz vom 6. bis 19. Jahrhundert, in: Guggenheim, Willy (Hg.): Juden in der Schweiz. Glaube – Geschichte – Gegenwart, Küsnacht/Zürich ²1983, S. 10–53.

GUMBRECHT, HANS ULRICH: Dimension und Grenzen der Begriffsgeschichte, Paderborn 2006.

GUNKEL, HERMANN: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen ²1910.

HABERMAS, REBEKKA: Rituale des Gefühls. Die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums, in: Hettling, Manfred/Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg.): Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2000, S. 169–193.

HAKE, CLAUDIA: Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths, Frankfurt a. M. 1999.

HARING, SABINE A.: Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie. Eine Annäherung, in: Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2008, S. 113–142.

HARNACK, ADOLF VON: Das Wesen des Christentums. Sechszehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig ⁵1902.

HARNACK, ADOLF VON: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte [1901], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Zwei Teile, Berlin/New York 1996, S. 797–824.

HARTLIEB, ELISABETH: Geschlechterdifferenz im Denken Schleiermachers, Berlin u. a. 2012.

HAUSTEIN, JÖRG: Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. „Das Neue Jahrhundert" und die Kraus-Gesellschaft. Göttingen 2001.

HAUZENBERGER, HANS: Basel und die Bibel. Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer und pädagogischer Impulse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Basel 1996.

HEINE, SUSANNE: Gelebte Religion. Normativität des Faktischen?, in: PrTh 45/2 (2010), S. 77–83.

HERMS, EILERT: Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums. In Wahrheit und aus Gnade leben, 3 Bde., Tübingen 2017.

HERMS, EILERT: Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs. Zugleich eine Studie zum Problem der theologischen Sozialethik in einer posttraditionalen Welt, in: Ders: Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, Tübingen 2018, S. 432–478.

HERMS, EILERT: Emanuel Hirsch. Zu Unrecht vergessen?, in: Ders: Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, Tübingen 2018, S. 479–508.

HERRMANN, WILHELM: Religion, in: RE³, Bd. 16, Gotha 1905, S. 589–597.

HILDBRAND, THOMAS/TANNER, ALBERT (Hg.): Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798–1848, Zürich 1997.

HILLERMANN, HORST: Zur Begriffsgeschichte von „Monismus“, in: ABG 20 (1976), S. 214–235.

HIRSCH, EMANUEL: Die idealistische Philosophie und das Christentum [Studien des apologetischen Seminars 14], Gütersloh 1926.

HIRSCH, EMANUEL: Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung, Tübingen 1931.

HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 5 Bde., Gütersloh 1949–1954.

HJELDE, SIGURD: Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, Leiden 1994.

HJELDE, SIGURD: Die Geburt der Religionswissenschaft aus dem Geist der Protestantischen Theologie, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Voigt, Friedemann (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung, Berlin u. a. 2010, S. 9–28.

HÖLSCHER, LUCIAN: Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: HZ 250 (1990), S. 595–630.

HÖLSCHER, LUCIAN: The Religious Divide. Piety in Nineteenth Century Germany, in: Smith, Helmut Walser (Hg.): Protestants, Catholics, and Jews in Germany, Oxford 1997, S. 33–47.

HÖLSCHER, LUCIAN (Hg.): Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 1: Norden; Bd. 2: Osten; Bd. 3: Süden; Bd. 4: Westen, Berlin 2001.

HÖLSCHER, LUCIAN: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005.

HÖLSCHER, LUCIAN: Religiöse Begriffe im Widerspruch. Ein Versuch zur semantischen Struktur religiöser Sprache, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 107 (2013), S. 367–387.

HOLT, NILES R.: Ernst Haeckel's Monistic Religion, in: Journal of the History of Ideas 32/2 (1971), S. 265–280.

HOLTHAUS, STEPHAN: „Heil – Heilung – Heiligung“. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909), Gießen 2005.

HÖMIG, HERBERT: Katholiken und Gewerkschaftsbewegung 1890–1945, Paderborn u. a. 2003.

HORN, FRIEDRICH WILHELM/NÜSSEL, FRIEDERIKE (Hg.): Taschenlexikon Religion und Theologie, 3 Bde., Göttingen 2008.

HÜBINGER, GANGOLF: Liberale Theologie als historische Kulturwissenschaft. Die Verlagspolitik von Paul und Oskar Siebeck, in: Ders.: Kulturprotestantismus und Politik. zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 190–219.

HÜBINGER, GANGOLF: Die Religion der Historiker, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Voigt, Friedemann (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung [Troeltsch-Studien NF 2], Berlin u. a. 2010, S. 281–290.

HÜBINGER, GANGOLF: Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Krumeich, Gerd/Lehmann, Hartmut (Hg.): „Gott mit uns". Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 233–248.

HÜTTENHOFF, MICHAEL: Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem der Theologie bei I.A. Dorner, Fr. H.R. Frank und R.A. Lipsius, Bielefeld 1991.

HÜTTENHOFF, MICHAEL: „Religionstheologische Modelle und Entwürfe der Gegenwart. Zur Vielheit der Religionen", in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 6 (1995), S. 142–168.

HÜTTENHOFF, MICHAEL: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001.

HÜTTENHOFF, MICHAEL: Kritik religionstheologischer Kriterien, in: Bernhardt, Reinhold/Pfleiderer, Georg (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie [Christentum und Kultur 4], Zürich 2004, S. 191–208.

HÜTTENHOFF, MICHAEL: Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen, in: Danz, Christian/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 121–150.

HÜTTENHOFF, MICHAEL: Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie? Kritische Überlegungen, in: Danz, Christian/Hermanni, Friedrich (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 67–92.

JÄHNICHEN, TRAUGOTT/FRIEDRICH, NORBERT: Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Grebing, Helga (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Essen 2000, S. 865–1112.

JANZ, OLIVER: Zwischen Amt und Profession. Die evangelische Pfarrerschaft im 19. Jahrhundert, in: Siegrist, Hannes (Hg.): Bürgerliche Berufe. Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe im internationalen Vergleich, Göttingen 1988, S. 174–199.

JANZ, OLIVER: Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preussen 1850–1914, Berlin u. a. 1994.

JENKINS, JULIAN: War Theology, 1914 and Germany's Sonderweg. Luther's Heirs and Patriotism, in: Journal of Religious History 15 (1989), S. 292–310.

JOHANNING, KLAUS: Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie [Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 343], Frankfurt a. M. u. a. 1988.

JORDAN, STEFAN: Die Sattelzeit – eine Epoche für die Theologiegeschichte?, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 525–535.

JUNGINGER, HORST: Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne [Geschichte kompakt], Darmstadt 2017.

KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neuendettelsau 1957.

KARSTEIN, UTA/SCHMIDT-LUX, THOMAS (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017.

KAUFMANN, THOMAS: Art. Konfessionalisierung, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, Leiden 2014, URL: http://dx.doi.org/10.1163/2352–0248_edn_a2193000 (abgerufen am 11.01.2018).

KEHRER, GÜNTER: Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen, in: ZfR 1 (1993), S. 93–104.

KEHRER, GÜNTER: Art. Religion, Definition der, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 418–425.

KERBER, HANNES: Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte. Gadamers vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns, in: International Yearbook for Hermeneutics 15 (2016), S. 294–314.

KIPPENBERG, HANS G.: Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften, in: Drehsen, Volker/Sparn, Walter (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin u. a. 1996, S. 89–102.

KIPPENBERG, HANS G.: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

KLEINIG, JOHN W.: The Liturgical Heritage of Theodor Kliefoth, in: Day, J. Bart u.a. (Hg.): Lord Jesus Christ, Will You Not Stay. Essays in Honor of Ronald Feuerhahn on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday, Houston 2002, S. 105–120.

KLIE, THOMAS/KUMLEHN, MARTINA/KUNZ, RALPH/SCHLAG, THOMAS (Hg.): Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!, Berlin u. a. 2011.

KOCKA, JÜRGEN: Bilder vom 19. Jahrhundert im Wandel, in: Ders.: Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft [Handbuch der deutschen Geschichte 13], Stuttgart 2001, S. 23–44.

KOLLENBROCK-NETZ, JUTTA: Wissenschaft als nationaler Mythos. Anmerkungen zur Haeckel-Virchow Kontroverse auf der 50. Jahresversammlung der deutschen Naturforscher und Arzte in München [1877], in: Jürgen Link/Wulf Wülfling (Hg.): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität, Stuttgart 1991, S. 212–236.

KÖPF, ULRICH: Die Theologiegeschichte der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs, in: Joachim Ringleben (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewusstsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Tübingen 1991, S. 63–97.

KOPPEHL, THOMAS: Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners, Berlin u.a. 1997.

KORSCH, DIETRICH: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.

KORSCH, DIETRICH: Das doppelte Absolute, Reflexion und Religion im Medium des Geistes, in: NZSTh 35 (1993), S. 28–56.

KORSCH, DIETRICH: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen 1997.

KORSCH, DIETRICH: Die Zukunft der Religion. Postmoderne und Ästhetizismus, in: Ders.: The Future of Religion. The Future of Suspicion. Proceedings of the 13th Biennial European Conference of the Philosophy of Religion, Järvenpää 2000, S. 53–73.

KORSCH, DIETRICH: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005.

KOSELLECK, REINHART: Einleitung, in: Koselleck, Reinhart/Conze, Werner/Brunner, Otto (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII–XXVII.

KOSELLECK, REINHART (Hg.): Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1979.

KOSELLECK, REINHART: Begriffsgeschichten, Frankfurt a. M. 2006.

KOSTLIN, JULIUS: Religion und Offenbarung, in: RE, Bd. 12, Gotha 1860, S. 641–701.

KOWALEWICZ, MICHEL HENRI: Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanschauung“, in: ABG 55 (2013), S. 237–249.

KRAUSSE, ERIKA: Wissenschaftliche Weltauffassung – wissenschaftliche Weltgestaltung – Wissenschaftsreligion. Wilhelm Ostwald (1853–1932) und der Monistenbund, in: Mitteilungen der Wilhelm-Ostwald-Gesellschaft zu Großbothen e. V. 2 (1997), S. 45–63.

KRECH, VOLKHARD: Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933, Tübingen 2002.

KRECH, VOLKHARD: Wie protestantisch war die ältere Religionswissenschaft?, in: Faber, Richard; Palmer, Gesine (Hg.): Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur? Würzburg 2003, S. 207–230.

KRETSCHMAR, GOTTFRIED: Der evangelisch-soziale Kongreß. Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972.

KRÜGER, OLIVER: „Religion“ definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik, in: ZRGG 69/1 (2017), S. 1–46.

KUHLEMANN, FRANK MICHAEL: Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 16 (1996), S. 182–211.

KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL: Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2001.

KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL: Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert. Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt/New York 2001, S. 548–586.

KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL: Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 2004, S. 27–63.

KUHN, THOMAS K.: Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung [BHTh 122], Tübingen 2003.

KUHN, THOMAS K./ALBRECHT-BIRKNER, VERONIKA (Hg.): Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung [Religion – Kultur – Gesellschaft. Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 5], Münster 2017.

KÜRY, URS: Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, hg. v. Oeyen, Christian, Frankfurt a. M. [3]1982.

LAMPART, FABIAN: Kunstreligion intermedial. Richard Wagners Konzept des musikalischen Dramas und seine frühe literarische Rezeption, in: Meier, Albert/Costazza, Alessandro/Laudin, Gérard (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 2: Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850, Berlin/Boston 2012, S. 59–78.

LANDWEHR, ACHIM: Historische Diskursanalyse, Frankfurt a. M./New York 2008.

LANGE, DIETZ: Hanna Jursch (1902–1972), in: Mager, Inge (Hg.): Frauen-Profile des Luthertums. Lebensgeschichten im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2005, S. 501–506.

LAUBE, MARTIN: Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert [TBT 85], Berlin/New York 1999.

LAUBE, MARTIN: Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Über die Weiterentwicklung der Christentumssoziologie zu einer systemtheoretischen Religionssoziologie, in: Albrecht, Christian/Voigt, Friedemann (Hg.): Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, Hannover 2001, S. 105–145.

LAUBE, MARTIN: Die Beobachtung ‚gelebter Religion'. Überlegungen zu einer theologischen Kategorie in systemtheoretischer Sicht, in: Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg (Hg.): „Gelebte Religion" als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002, S. 161–189.

LAUBE, MARTIN: Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Reflexionsfigur, in: ZNThG 11 (2004), S. 1–23.

LAUBE, MARTIN/PFLEIDERER, GEORG (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr 62], Loccum 2008.

LEHMANN, HARTMUT: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2007.

LEHMANN, REINHARD G.: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit [OBO 133], Fribourg 1994.

LEICHT, ROBERT: Glaube, Kirche, Dogma. Lucian Hölschers Geschichte der protestantischen Frömmigkeit lässt viele Fragen offen, in: Die Zeit, 8.12.2005, Nr. 50 URL: http://www.zeit.de/2005/50/ST-Fr_9ammigkeit/komplettansicht (abgerufen am 20.02.2018).

LEIMGRUBER, STEPHAN/SCHOCH, MAX: Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. Jh., Herder 1990.

LESSING, ECKHARD: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2: 1918–1945, Göttingen 2004.

LESSING, ECKHARD: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 1: 1870–1918, Göttingen 2000.

LIPP, KARLHEINZ: Der Evangelisch-Soziale Kongress in Berlin 1917, in: Ders.: Berliner Friedenspfarrer und der Erste Weltkrieg, Herbolzheim 2013, S. 169–171.

LIWAK, RÜDIGER: Bibel und Babel. Wider die theologische und religionsgeschichtliche Naivität, in: BThZ 15 (1998), S. 206–233.

LÜBBE, HERMANN: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 2003.

LÜBBE, HERMANN: Religion nach der Aufklärung, München ^{3}2004.

LUCKMANN, THOMAS: Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 12/3 (2002), S. 285–293.

LUHMANN, NIKLAS: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik [Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3], Frankfurt a. M. 1989, S. 259–357.

MACLEOD, HUGH: Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im 19. Jahrhundert, in: Frevert, Ute (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 134–156.

MAIER, GERHARD: Johann Tobias Becks Bedeutung für die Württembergische Landeskirche, in: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 20 (2006), S. 47–58.

MALYSZ, PIOTR: J. Hegel's Conception of God and its Application by Isaak Dorner to the problem of Divine Immutability, in: Pro Ecclesia 15 (2006), S. 448–471.

MARTIN, DAVID: On Secularization. Towards a Revised General Theory, Aldershot 2005.

MASAKI, NAOMICHI: He Alone is Worthy! The Vitality of the Lord's Supper in Theodor Kliefoth and in the Swedish Liturgy of the Nineteenth Century, Göteborg 2013.

MASUZAWA, TOMOKO: The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago/London 2005.

MAYER, EMIL W.: Wesen der Religion, in: RGG[4], Bd. 5, Tübingen 1913, Sp. 1950–1967.

MECKLENBURG, NORBERT: Luther und der deutsche Ungeist. Die „Lutherrenaissance" vom Kaiserreich bis zum „Dritten Reich", in: Ders.: Der Prophet der Deutschen, Stuttgart 2016, S. 145–165.

MEIER, ALBERT/COSTAZZA, ALESSANDRO/LAUDIN, GÉRARD (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800; Bd. 2: Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850; Bd. 3: Diversifizierung des Konzepts um 2000, Berlin/Boston 2011–2014.

MEIER, HELMUT G.: Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs, Münster, 1970.

METZGER, FRANZISKA: Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 2004, S. 64–88.

METZGER, FRANZISKA: Entangled Discourses. Religion, Geschichte, Nation in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft der Schweiz, in: Altermatt, Urs/Metzger, Franziska (Hg.): Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, S. 155–177.

MICHAELS, AXEL (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München [3]2010.

MILDENBERGER, FRIEDRICH: Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert [Theologische Wissenschaft 10], Stuttgart 1981.

MOHN, JÜRGEN: Religion, Transzendenz und Geschichte auf Europäisch? eine Antwort auf einen eurozentrisch-religiösen Geschichtsdenker, in: Erwägen, Wissen, Ethik 13/1 (2002), S. 154–156.

MOHN, JÜRGEN: Die Impulse der „Religionstheologie" Schleiermachers für die Ausbildung der Religionswissenschaft(en), in: Gräb, Wilhelm, Slenczka, Notger (Hg.): Universalität und Kontextualität des Denkens Schleiermachers, Leipzig 2011, S. 87–127.

MOHN, JÜRGEN: Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsaisthetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion, in: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hg.): Zürich 2012, S. 83–110.

MOOS, THORSTEN: Staatszweck und Staatsaufgaben in den protestantischen Ethiken des 19. Jahrhunderts, Münster 2005.

MORSEY, RUDOLF: Bismarck und die deutschen Katholiken, in: Lappenkühler, Ulrich (Hg.): Otto von Bismarck und das „lange 19. Jahrhundert". Lebendige Vergangenheit im Spiegel der „Friedrichsruher Beiträge" 1996–2016, Paderborn 2017.

MOXTER, MICHAEL: Grenzüberschreitung und Transzendenz. Zur Rolle der Religion im ethischen Diskurs, in: Albrecht, Stephan/Universität Hamburg (Hg.): Stammzellforschung. Debatte zwischen Ethik, Politik und Geschäft, Hamburg 2003, S. 117–136.

MOXTER, MICHAEL: Riskierte Wirklichkeit. Warum braucht Religion Theologie?, in: ThLZ 128 (2003), S. 247–260.

MOXTER, MICHAEL: Ernst Cassirer. Religion als symbolische Form, in: Drehsen, Volker/Gräb, Wilhelm/Weyel Birgit (Hg.): Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, S. 108–120.

MOXTER, MICHAEL: Religion und Kunst, in: Arndt, Andreas/Gräb, Wilhelm/Barth, Ulrich (Hg.): Christentum – Staat – Kultur. Akten des Schleiermacherkongresses, Berlin/New York 2008, S. 597–612.

MOXTER, MICHAEL: Über die Idee einer Religionsphilosophie des Rechts. Eine Erinnerung an Gustav Radbruch, in: Nagl-Docekal, Herta/Wolfram, Friedrich (Hg.): Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien [Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 9], Berlin 2008, S. 71–94.

MOXTER, MICHAEL: Wozu braucht Theologie Religionswissenschaft?, in: Alkier, Stefan/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.): Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2010, S. 262–291.

MOXTER, MICHAEL: Religion, Culture and the Public Sphere, in: Biehl, Michael/Dehn, Ulrich (Hg.): Religion and Culture in Transforming Societies. A Theological Dialogue of Chinese and German Scholars [Interkulturelle Theologie 14], Frankfurt a. M. 2011, S. 173–190.

MOXTER, MICHAEL: Vernunft und Religion im Zeitalter knapper Ressourcen, in: ZThK 111 (2014), S. 416–436.

MOXTER, MICHAEL/DEUSER, HERMANN (Hg.): Rationalität der Religion und Kritik der Kultur. Hermann Cohen und Ernst Cassirer, Würzburg 2002.

MOXTER, MICHAEL/GEORGI, DIETER/HEIMBROCK, HANS-GÜNTER (Hg.): Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994.

MÜLLER-DREIER, ARMIN: Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998.

MÜLLER, ERNST (Hg.): Begriffsgeschichte im Umbruch?, Hamburg 2004.

MÜLLER, ERNST: Säkularisierung und Begriffsgeschichte. Eine kritische Revision, in: Interjekte 9 (2017), S. 16–25.

MÜLLER, ERNST/SCHMIEDER, FALKO (Hg.): Begriffsgeschichte der Naturwissen-

schaften. Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte, Berlin 2008.
MÜLLER, ERNST/SCHMIEDER, FALKO: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Berlin 2016.
MÜLLER, JOHANN GERHARD: Ueber Bildung und Gebrauch des Wortes RELIGIO, in: ThStKr 8 (1835), S. 121–148.
MURRAY, IAIN H.: Die Hoffnung der Puritaner. Erweckung, Mission und Prophetieverständnis, Hamburg 1999.
MURRMANN-KAHL, MICHAEL: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920, Gütersloh 1992.
MURRMANN-KAHL, MICHAEL: Art. Theologiegeschichte/Theologiegeschichtsschreibung, in: TRE, Bd. 33, Berlin/New York 2002, S. 344–349.
NEUBERT, FRANK 2015: Formungen neuzeitlicher Religionsverständnisse. Eine Landpredigt zum Thema „Was ist Religion?“ [1799], in: ZfR 23 (2015), S. 227–257.
NEUBERT, FRANK 2016: Die diskursive Konstitution von Religion, Wiesbaden 2016.
NEUGEBAUER-WÖLK, MONIKA: Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven, in: Zeitenblicke Onlinejournal für die Geschichtswissenschaften 5/1 (2006), o. S.
NEUGEBAUER-WÖLK, MONIKA: Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004, in: Dies. (Hg.): Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven, Köln 2006.
NEUGEBAUER-WÖLK, MONIKA: Religion als Thema der Geschichtswissenschaft, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Voigt, Friedemann (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung [Troeltsch-Studien NF 2], Berlin u. a. 2010, S. 259–280.
NIEWÖHNER, FRIEDRICH: Zum Begriff „Monismus“ bei Haeckel und Ostwald. Ein Nachtrag zu Horst Hillermann. Zur Begriffsgeschichte von „Monismus“, in: ABG 24 (1980), S. 123–126.
NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1998.
NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1998 [1990].
NIPPERDEY, THOMAS: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992.
NIPPERDEY, THOMAS: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.
NIPPERDEY, THOMAS: Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900 [Schriften des Historischen Kollegs. Dokumentationen 5], München 1988.
NONGBRI, BRENT: Before Religion. A History of a Modern Concept, New Haven 2013.
NORGATE, JONATHAN: Isaak A. Dorner. The Triune God and the gospel of salvation, London 2009.
NOTTMEIER, CHRISTIAN: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004.
NÜSSEL, FRIEDERIKE: Ende oder Wiederkehr der Religion? Zur theologischen Funktion des Religionsbegriffs, in: EuS 6 (1995), S. 477–479.

NÜSSEL, FRIEDERIKE: Die Absolutheitsschrift als Fundamentaldogmatik?, in: Bernhardt, Reinhold/Pfleiderer, Georg (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, Bd. 4, Zürich 2004, S. 67–84.

OLD CATHOLIC CHURCH OF THE NETHERLANDS/UTRECHT ARCHIVES (Hg.): Gallicanism and Ultramontanism In Catholic Europe In the 18th Century. Foreign Correspondence and Other Documents from the Archive of the Jansenist Archbishops of Utrecht, 1723–1808, Utrecht/Amsterdam 2003.

OLENHUSEN, IRMTRAUD VON: Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Dies. (Hg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert [Konfession und Gesellschaft 7], Stuttgart 1995, S. 9–21.

OLENHUSEN, IRMTRAUD VON: Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christopf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis, Wiesbaden 2000, S. 37–47.

OMRAN, SUSANNE: Das monistische Jahrhundert. Wissenschaftsreligion, Geschlechterpolitik und sexuelle Ethik der Auslese um 1900, in: metis. Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung 17 (2000), S. 30–47.

OSTERHAMMEL, JÜRGEN: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München [5]2011.

PAHL, HENNING: Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts, Berlin u. a. 2006.

PANNENBERG, WOLFHART: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997.

PANNENBERG, WOLFHART: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1998.

PFISTER, RUDOLF: Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 3: Von 1720 bis 1950, Zürich 1985.

PFLANZE, OTTO: Bismarck, Bd. 1: Der Reichsgründer, München 1997.

PFLEIDERER, GEORG: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler [BHTh 82], Tübingen 1992.

PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000.

PFLEIDERER, GEORG: „Gelebte Religion". Notizen zu einem Theoriephänomen, in: Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg (Hg.): „Gelebte Religion" als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie, Zürich 2002, S. 23–41.

PFLEIDERER, GEORG: Säkularisierung. Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs, in: PrTh 37 (2002), S. 130–15.

PFLEIDERER, GEORG: Politisch-religiöse Semantik. Zur Analytik politischer Religion und ihrer Kontextualität, in: Ders./Stegemann, Ekkehard W. (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Konfliktfeldes, Zürich 2004, S. 19–58.

PFLEIDERER, GEORG: Die Vernunft der Religion. Einführung in die Tagung, in: Ders./ Laube, Martin (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr], Rehburg-Loccum 2008, S. 9–16.

PFLEIDERER, GEORG: Karl Barth. Antimoderne theologische Reflexionsreligion, in: Christophersen, Alf/Voigt, Friedemann (Hg.): Religionsstifter der Moderne. Von Karl Marx bis Johannes Paul II, München 2009, S. 195–207.

PFLEIDERER, GEORG: Reflexionsreligion. Der Beitrag der protestantischen Theologie zur religionstheoretischen Diskussion, in: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld, Baden-Baden/Zürich 2011, S. 135–160.

PFLEIDERER, GEORG: Protestantische Individualitätsreligion?, in: Gräb, Friedrich Wilhelm/Charbonnier, Lars (Hg.): Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung, Berlin 2012, S. 372–404.

PFLEIDERER, GEORG/LAUBE, MARTIN (Hg.): Die Vernunft der Religion. Protestantische Aspekte einer aktuellen Kontroverse [LoPr], Rehburg-Loccum 2008.

PFLEIDERER, GEORG/STEGEMANN, EKKEHAR W. (Hg.) Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis [Christentum und Kultur], Zürich 2006.

PLÉ, BERNHARD: Jenseits des Sichtfeldes der Säkularisierungstheorie. Zur politischen, sozialen und fachgeschichtlichen Wirkung einer Wissenschaftsreligion in Europa, 1848–1935, in: Schwengel, Hermann/Höpken, Britta (Hg.): Grenzenlose Gesellschaft? Opladen 1999, S. 46–48.

POLLACK, DETLEF: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: ZfR 3 (1995), S. 163–190.

POLLACK, DETLEF/KRECH, VOLKHARD/MÜLLER, OLAF/HERO, MARKUS (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018.

POLLMANN, KLAUS ERICH: Art. Evangelisch-sozialer Kongreß, in: TRE, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 645–650.

PRÜFER, SEBASTIAN: Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890, Göttingen 2002.

PURVIS, ZACHARY: Theology and the University in Nineteenth-Century Germany [Oxford Theology and Religion Monographs], Oxford 2016.

PURVIS, ZACHARY: The New Ethicist and the Old Bookkeeper. Isaak Dorner, Johann Quenstedt, and Modern Appropriations of Classical Protestantism, in: Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 19 (2012), S. 14–33.

RADKAU, JOACHIM: Nationalismus und Nervosität, in: Hardtwig, Wolfgang/Wehler, (Hg.): Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 284–315.

RADKAU, JOACHIM: Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 1998.

RAULFF, ULRICH (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987.

REICHELT, SILVIO: Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg. Genese, Entwicklung und Bestand eines protestantischen Erinnerungsortes, Göttingen 2013, S. 83–87.

REINHARDT, VOLKER: Die Geschichte der Schweiz. Von den Anfängen bis heute, München ^{2}2013.

RICHTER, MELVIN: The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction, New York/Oxford 1995.

RIESKE-BRAUN, UWE: Reaktionen des Erlanger Luthertums auf die politische Einigung Deutschlands 1866–71. Acht Briefe aus dem Nachlass Christoph Ernst

Luthardts, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 59 (1990), S. 163–198.
RIESKE, UWE (Hg.): Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack-Christoph Ernst Luthardt; 1878–1897, Neukirchen-Vluyn 1996.
ROHLS, JAN: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.
ROHLS, JAN: Falk Wagner im Kontext der protestantischen Theologiegeschichte der Nachkriegszeit, in: Danz, Christian/Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne [Dogmatik in der Moderne 13], Tübingen 2015, S. 13–44.
ROHRBACHER, ANGELIKA: Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West, Marburg 2009.
RÖSSLER, DIETRICH: Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), S. 215–231.
SASS, HARTMUT VON: Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens. Über religiösen Glauben und metaphysische Ausflüchte, in: Trautsch, A./Springmann, S. (Hg.): Was ist Leben? FS für Volker Gerhardt, Berlin 2009, S. 75–80.
SASS, HARTMUT VON: Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein [Religion in Philosophy and Theology 47], Tübingen 2010.
SASS, HARTMUT VON: Religion in a Private Igloo? A Critical Dialogue with Richard Rorty, in: International Journal for Philosophy of Religion 70/3 (2011), S. 203–216.
SASS, HARTMUT VON: Religion zwischen Privatisierung und Öffentlichkeit. Zur Architektur einer strittigen Alternative, in: Kurbacher, F./Igiel, A./von Boehm, F. (Hg.): Inversion. Öffentlichkeit und Privatsphäre im Umbruch, Würzburg 2013, S. 55–63.
SASS, HARTMUT VON: Wahrhaft Neues. Zu einer Grundfigur religiösen Glaubens [ThLZ.Forum 28], Leipzig 2013.
SASS, HARTMUT VON: Between the Times – and Sometimes Beyond. An Essay on Dialectic Theology and its Critique of Religion and ‚Religion', in: Amesbury, Richard/Rodgers, M. Ch. (Hg.): Philosophy of Religion after „Religion" [Religion in Philosophy and Theology], Tübingen 2017.
SAUTER, GERHARD: Isaak August Dorner (1809–1884), in: Schmidt-Rost, Reinhardt; Bitter, Stephan; Dutzmann, Martin (Hg.): Theologie als Vermittlung, Rheinbach 2003, S. 82–87.
SCHERLE, PETER: Eine praktische Fundamentaltheologie gelebter Religion riskieren? Überlegungen zu 40 Jahren „Praktische Theologie", in: PrTh 40/3 (2005), S. 182–190.
SCHIEDER, WOLFGANG: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), S. 291–298.
SCHIERA, PIERANGELO: Laboratorium der bürgerlichen Welt. Deutsche Wissenschaft im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1992.
SCHILLING, HEINZ (Hg.): Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa [ZHF-Beiheft 16], Berlin 1994.
SCHLÜTER, ANNE (Hg.): Pionierinnen – Feministinnen – Karrierefrauen? Zur Geschichte des Frauenstudiums in Deutschland, Pfaffenweiler 1992.

SCHMID, KONRAD: Die Theologische Fakultät der Universität Zürich. Ihre Geschichte von 1833 bis 2015, Zürich 2016.

SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Art. Religion VI. Vom 19. Jh. bis zum Beginn des 20. Jhs., in: HWPh 8, Darmstadt 1992, S. 684–701.

SCHMIDT, KARSTEN: Religionsdefinitionen im Dialog. Definieren und doch nicht definieren, in: Müller, Tobias/Schmidt, Karsten/Schüler, Sebastian (Hg.): Religion im Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze, Göttingen 2012, S. 77–112.

SCHMIEDEL, JOACHIM: Lucian Hölscher. Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, in: Sehepunkte 6 (2006), S. 1, URL: http://www.sehepunkte.de/2006/01/8545.html (abgerufen am 20.02.2018).

SCHNEIDER, BERNHARD: Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert, in: Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.): Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam, Köln/Wien 2016, S. 11–41.

SCHNEIDER, WOLFGANG LUDWIG: Religion und funktionale Differenzierung, in: Schwinn, Thomas/Kroneberg Clemens/Greve, Jens (Hg.): Soziale Differenzierung, Wiesbaden 2011, S. 181–210.

SCHNURR, JAN CARSTEN: Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz, in: HZ 291/2 (2010), S. 353–383.

SCHORN-SCHÜTTE, LUISE: Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel, in: Schilling, Heinz/Diedericks, Hermann (Hg.): Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, Köln u. a. (1985), S. 275–336.

SCHREINER, KLAUS: „Helm ab zum Ave Maria." Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006), S. 65–98.

SCHRÖDER, MARKUS: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion [BHTh 96], Tübingen 1996.

SCHULZ, HEIKO: Instinkt – Redlichkeit – Glaube. Zum Verhältnis von Subjektivität und Religion, Frankfurt a. M. 2011.

SCHULZ, HEIKO: Theorie des Glaubens, Tübingen 2011.

SCHULZ, HEIKO: Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen 2013.

SCHULZ, HEIKO: Legt (nur) der Glaube den Glauben aus? Theologie als christliche Religionswissenschaft, in: Ders.: (Hg.): Evangelische Theologie. Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht, Berlin 2016, S. 202–236.

SCHULZ, HEIKO: Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers, hg. v. Kleinert, M., Tübingen 2017.

SCHULZ, HEIKO: Daniel Dennett. Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, in: Kühnlein, M. (Hg.): Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch, Frankfurt a. M. 2018, S. 894–906.

SCHULZ, HEIKO/DALFERTH, INGOLF U. (Hg.): Religion und Konflikt. Grundlagen und Fallanalysen, Göttingen 2011.

SCHULZ, HEIKO/SCHMIDT, JOCHEN (Hg.): Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen 2013.

SCHWAIGER, GEORG: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, Götingen 1976.

SCHWEIZER, PAUL: Freisinnig – Positiv – Religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus, Zürich 1972.

SCHWINN, THOMAS: Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne, in: KZfSS 65/1 (2013), S. 73–97.

SEHLING, EMIL: Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, Berlin/Leipzig [2]1914.

SINA, KAI: Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick, in: Zeitschrift für Germanistik 21/2 (2011), S. 337–344.

SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels [Studien zur Erlanger Theologie 1 = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 85], Göttingen 1998.

SLENCZKA, NOTGER: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie, Göttingen 1999.

SLENCZKA, NOTGER: Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug, Göttingen 2003.

SLENCZKA, NOTGER: Flucht aus den dogmatischen Loci, in: Zeitzeichen 8 (2013), S. 45–48.

SLENCZKA, NOTGER: „Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes“. Theologische Implikationen der Hermeneutik Schleiermachers, in: Schmidt, Sarah/Karydas, Dimitri/Zovko, Jure (Hg.): Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne, Berlin u. a. 2015, S. 147–158.

SLENCZKA, NOTGER 2017: Das Luthertum und die Wahrheit der Religionen, in: EZW-Texte 250 (2017), S. 19–28.

SMITH, HELMUT WALSER (Hg.): Protestants, Catholics, and Jews in Germany, Oxford 1997.

SODEN, KRISTINE VON: Auf dem Weg in die Tempel der Wissenschaft. Zur Durchsetzung des Frauenstudiums im Wilhelminischen Deutschland, in: Gerhard, Ute (Hg.): Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München 1997, S. 617–632.

SOHN-KRONTHALER, MICHAELA (Hg.): Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam, Köln/Wien 2016.

SPERBER, JONATHAN: Kirchengeschichte or the Social and Cultural History of Religion, in: Neue Politische Literatur 43 (1998), S. 13–35.

STADLER, PETER: Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umfeld 1848–1888, Frauenfeld/Stuttgart 1984.

STAMBOLIS, BARBARA: Religiöse Symbolik und Programmatik in der Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld konfessioneller Gegensätze, in: AKG 82/1 (2000), S. 157–189.

STAMBOLIS, BARBARA: Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft 27/2 (2001), S. 240–273.

STAMBOLIS, BARBARA: Rezension zu: Hölscher, Lucian: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, in: H-Soz-Kult, 23.01.2006, URL: http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-6730 (abgerufen am 20.02.2018).

STAUSBERG, MICHAEL: Religionswissenschaft. Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum, in: Ders. (Hg.): Religionswissenschaft, Berlin u. a. 2012, S. 1–30.

STAUSBERG, MICHAEL: The Study of Religion(s) in Western Europe (I). Prehistory and History until World War II, in: Religion 37 (2007), S. 294–318.

STEINBERG, JONATHAN: Why Switzerland?, Cambridge [3]2015.

STEINHOFF, ANTHONY J.: Ein zweites Konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 30/4 (2004), S. 549–570.

STEINHOFF, ANTHONY J.: Christianity and the Creation of Germany, in: Gilley, Sheridan/Stanley, Brian (Hg.): Cambridge History of Christianity, Bd. 8: World Christianities c. 1815 – c. 1914, Cambridge 2005, S. 282–300.

STENGLEIN-HEKTOR, UWE: Theologie als ‚religiöse Kompetenz'. Bemerkungen zum Stichwort ‚Religion' in der Diskussion theologischer Enzyklopädie, Hochschulpolitik und Studienreformdebatte um 1900, in: Drehsen, Volker; Sparn Walter (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 117–130.

STOCKINGER, CLAUDIA: Poesie und Wissenschaft als Religion. Kunstreligiöse Konzepte im 19. Jahrhundert, in: Meier, Albert/Costazza, Alessandro/Laudin, Gérard (Hg.): Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, Bd. 2: Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850, Berlin/Boston 2012, S. 11–40.

STOELLGER, PHILIPP: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000.

STOELLGER, PHILIPP: Zwischen Kunst und Religion. Sprachprobleme ‚vor einem Bild', in: Schüz, Peter/Erne, Thomas (Hg.): Der religiöse Charme der Kunst, Paderborn 2012, S. 107–139.

STOELLGER, PHILIPP (Hg.): Deutungsmacht. Religion und Belief Systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen 2014.

STOELLGER, PHILIPP: Was sich rechnet und was sichtbar ist. Wundersame Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffs als Horizont von Religionskulturen, in: Englert, Rudolf u. a. (Hg.): Religionspädagogik in der Transformationskrise. Ausblicke auf die Zukunft religiöser Bildung [Jahrbuch Religionspädagogik 30], Göttingen 2014, S. 43–82.

STOELLGER, PHILIPP (Hg.): Rhetorik und Religion, Berlin/Boston 2015.

STOELLGER, PHILIPP: Religion als Medienpraxis – und Medienphobie, in: Braune-Krickau, Tobias/Scholl, Katharina/Schüz, Peter (Hg.): Das Christentum hat ein Darstellungsproblem, Freiburg 2016, S. 192–206.

STOELLGER, PHILIPP/KUMLEHN MARTINA (Hg.): Wortmacht – Machtwort. Deu-

tungsmachtkonflikte in und um Religion [Interpretation Interdisziplinär 16], Würzburg 2017.

STOLZ, FRITZ: Religionswissenschaft nach dem Verlust ihres Gegenstandes, in: EuS 6/4 (1995), S. 495 f.

STURM, ERDMANN: „Holy Love Claims Life and Limb". Paul Tillich's War Theology (1914–1918), in: ZNThG 2 (1995), S. 60–84.

TANNER, ALBERT: Das Recht auf Revolution. Radikalismus – Antijesuitismus – Nationalismus, in: Hildbrand, Thomas (Hg.): Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1789–1848, Zürich 1997, S. 113–137.

TEICHERT, DIETER: Haben naturwissenschaftliche Begriffe eine Geschichte? Anmerkungen zum Zusammenhang von Metaphorologie und Begriffsgeschichte bei H. Blumenberg, in: Müller, Ernst/Schmieder, Falko (Hg.): Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften, Berlin/New York 2008, S. 97–116.

TENBRUCK, FRIEDRICH H.: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989.

TENBRUCK, FRIEDRICH H.: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion und Kultur [Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33], Opladen 1993, S. 31–67.

TENFELDE, KLAUS: Die Entstehung der deutschen Gewerkschaftsbewegung. Vom Vormärz bis zum Ende des Sozialistengesetzes, in: Borsdorf, Ulrich (Hg.): Geschichte der deutschen Gewerkschaften von den Anfängen bis 1945, Köln 1987, S. 15–165.

TIETZ, CHRISTIANE: Konfessionslosigkeit, Religion in der Schwebe, religiöse Pluralität – Herausforderungen für die Systematische Theologie angesichts gelebter Religion, in: Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), S. 46–53.

TILLICH, PAUL: Über die Idee einer Theologie der Kultur [1919], in: Ders.: Die religiöse Substanz der Kultur [Gesammelte Werke 9], Berlin 1967, S. 13–31.

TIMM, HERMANN: Bildungsreligion im deutschsprachigen Protestantismus. Eine grundbegriffliche Perspektivierung, in: Reinhart Koselleck (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil 2: Bildungsgüter und Bildungswissen, Stuttgart 1990, S. 57–79.

TINNER, WALTER: Das Unternehmen Historisches Wörterbuch der Philosophie, in: Pozzo, Riccardo/Sgarbi, Marco (Hg.): Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte [ABG 7], Hamburg 2010, S. 9–13.

TROELTSCH, ERNST: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1902.

TROELTSCH, ERNST: Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsatze „Ueber die Absolutheit des Christenthums" von Niebergall [1900], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen ^{4}1981 [1913], S. 729–753.

TURNER, CHARLES: Secularization, London u. a. 2017.

TWORUSCHKA, UDO: Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Köln 2011.

UEHLINGER, CHRISTOPH: Religionswissenschaft in der Schweiz. Geschichte und aktuelle Perspektiven, in: Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden Bulletin 36 (2010), S. 5–12.

ULLRICH, VOLKER: Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs, Frankfurt a. M. 1999.

VAN DÜLMEN, RICHARD: Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung [1980], in: Ders.: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1989.

VIRCHOW, RUDOLF VON: Ueber die nationale Entwicklung und die Bedeutung der Naturwissenschaften, in: Amtlicher Bericht über die 40. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Hannover im September 1865, Hannover 1866, S. 56–65.

VOIGT, FRIEDEMANN: Vorüberlegungen zu einer postsubstantiellen Religionstheorie in theologischer Absicht, in: Albrecht, Christian/Voigt, Friedemann (Hg.): Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, Hannover 2001, S. 173–194.

VOIGT, FRIEDEMANN: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Simmel, Georg Jellinek, Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 155–184.

VOIGT, FRIEDEMANN: Religion und Religionsvertreter in ethischen Diskursen und Kommissionen, in: Zichy, Michael/Grimm, Herwig (Hg.): Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York 2008, S. 249–273.

VOIGT, FRIEDEMANN: Richard Rothe. Die Versöhnung von Religion und moderner Kultur, in: Christophersen, Alf/Voigt, Friedemann (Hg.): Religionsstifter der Moderne, München 2009, S. 60–69.

VOIGT, FRIEDEMANN (Hg.): Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin/New York 2010.

VOIGT, FRIEDEMANN: Religion in bioethischen Diskursen. Perspektiven der Forschung, in: Ders. (Hg.): Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin/New York 2010, S. 1–17.

VOLLNHALS, CLEMENS: „Mit Gott für Kaiser und Reich". Kulturhegemonie und Kriegstheologie im Protestantismus 1870–1918, in: Holzem, A. (Hg.): Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009, S. 656–679.

WAGNER, FALK: Religionsphilosophie als Theorie des Absoluten, in: NZSTh 31 (1989), S. 41–61.

WAGNER, FALK: Christentum und Moderne, in: ZThK 87 (1990), S. 124–144.

WAGNER, FALK: Praktische Theologie als Theologie der Praxis der gelebten Religion, in: Theologische Rundschau 55 (1990), S. 228–241.

WAGNER, FALK: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh ^{2}1991.

WAGNER, FALK: Geht die Umformungskrise des deutschsprachig-modernen Protestantismus weiter?, in: ZNThG 2 (1995), S. 225–254.

WAGNER, FALK: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.

WAGNER, FALK: Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: ThR 53 (1998), S. 113–200.

WAGNER, FALK: Metamorphosen des neuzeitlichen Protestantismus, Tübingen 1999.

WAGNER, RICHARD: Religion und Kunst. Nebst einem Nachtrage „Was nützt diese Erkenntniss?“ Beigabe für die Abonnenten des Jahrgangs 1881 der Bayreuther Blätter, Bayreuth 1881.

WARD, WILLIAM REGINALD: The Protestant Evangelical Awakening, Cambridge 1994.

WATSON, PETER: The German Genius. Europe’s Third Renaissance, the Second Scientific Revolution and the Twentieth Century, London u. a. 2010.

WEIDNER, DANIEL: Rhetorik der Säkularisierung und ‚Theorie‘ der Kultur. Zur Problemgeschichte und Aktualität des Religiösen in den Kulturwissenschaften, in: Interjekte 9 (2017), S. 26–34.

WELCH, CLAUDE: Protestant Thought in the Nineteenth Century, Bd. 1: 1799–1870, London/New Haven 1972; Bd. 2: 1870–1914, London/New Haven 1985.

WELDLER-STEINBERG, AUGUSTA: Geschichte der Juden in der Schweiz vom 16. Jahrhundert bis nach der Emanzipation, 2 Bde., Zürich 1966/1970.

WELTER, BARBARA: Frauenwille ist Gotteswille. Die Feminisierung der Religion in Amerika 1800–1860, in: Honegger, Claudia/Heintz, Bettina (Hg.): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen, Frankfurt 1981, S. 326–355.

WIESE, RENÉ: Theodor Kliefoth und Großherzog Friedrich Franz II. Kirche und Monarchie im 19. Jahrhundert, in: Mecklenburgia sacra 13 (2010), S. 9–27.

WISCHMEYER, JOHANNES: Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870, Berlin 2008.

WITTE, LEOPOLD: Das Leben Friedrich August Gottreu Tholuck’s, 2 Bde., Bielefeld 1884/1886.

WITTEKIND, FOLKART: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018.

WIWJORRA, INGO: Germanenmythos und Vorgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert, in: Geyer, Michael/Lehmann, Hartmut (Hg.): Religion und Nation, Nation und Religion, Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 367–386.

WOLF, HANNS-MARTIN: Art. Beck, Johann Tobias (1804–1878), in: TRE, Bd. 5, Berlin u. a. 1980, S. 393 f.

WRIGHT, TERENCE R: The Religion of Humanity. The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain, Cambridge/New York 1986.

ZACHHUBER, JOHANNES: Weltbild, Weltanschauung, Religion. Ein Paradigma intellektueller Diskurse im 19. Jahrhundert, in: Markschies, Christoph/Zachhuber, Johannes (Hg.): Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern [Arbeiten zur Kirchengeschichte 107], Berlin 2011, S. 171–194.

ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013.

ZACHHUBER, JOHANNES/VON BRAUN, CHRISTINA/GRÄB, WILHELM (Hg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Münster 2007.

ZANDER, HELMUT: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd. 1, Göttingen 2007.

ZEDLER, JOHANN H. (Hg.): Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschafften und Künste, 64 Bde., Leipzig, 1732–1750.

ZIEMANN, BENJAMIN: Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Aspekte der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Archiv für Sozialgeschichte 47 (2007), S. 485–508.

ZIGMAN, PETER: Ernst Haeckel und Rudolf Virchow. Der Streit um den Charakter der Wissenschaft in der Auseinandersetzung um den Darwinismus, in: Medizinhistorisches Journal 35 (2000), S. 263–302.

ZILLIG, WERNER: Lexikologie und Begriffsgeschichte, in: Lexikologie. Ein Internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen, Bd. 2 [HSK 21.2], Berlin/New York 2005, S. 1829–183.

I. Die Allgemeinheit der Vernunft und die Besonderheit des Religiösen. „Religion“ in der Formierungsphase des modernen Nationalstaats (1830–1870)

I.1. „Vermittlungstheologie“: Die Eigenständigkeit der „Religion“ in der Kultur

„Sinn und Geschmack fürs Unendliche“

Der Begriff der Religion bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)

Jörg Dierken

1. Orientierung

Schleiermachers Bedeutung für die Geschichte des Religionsbegriffs in der Moderne kann kaum überschätzt werden. Religion ist für ihn mit elementaren Dimensionen der *conditio humana* in individueller und sozialer Hinsicht verwoben. Stichworte wie Subjektivität und Kultur zeigen an, dass Religion keinen Sonderbereich des Lebens besetzt. Trotz der Weite von Schleiermachers Religionsbegriff wird die disziplinäre Zuständigkeit der Theologie nicht untergraben. Darum hat Schleiermacher sowohl zur Transformation des Begriffs der Religion als auch zur Umformung des Begriffs der Theologie beigetragen. Maßgeblich dafür war sein Konzept von Religion, das ebenso deren Eigenständigkeit heraushebt, wie es deren Interferenzen mit weiteren Sphären des mentalen und sozialen Lebens aufzeigt. Religion ist nach Schleiermacher etwas anderes als Metaphysik und Moral, und sie wird nicht über zugeschriebene Funktionen in den Institutionen des gesellschaftlich-politischen Zusammenlebens definiert. Erst die Eigenständigkeit der Religion ermöglicht Wechselzusammenhänge mit anderen Sphären.

Die Selbständigkeit der Religion gilt erst recht gegenüber theologischen Lehrbegriffen von göttlichen Dingen im weitesten Sinn, die in der Kirche von Klerikern tradiert werden. Vor dem Hintergrund der aufklärerischen Unterscheidung von Theologie und Religion wird die Theologie bei Schleiermacher daher zu einer Funktion der Kirche, die in sozial- und kulturtheoretischen Begriffen verstanden wird und den institutionellen Ort der Kommunikation von Religion darstellt.[1] Theologie hat dabei die Aufgabe, die Ausbildung der Fähigkeiten zu gewährleisten, die für eine professionelle Tätigkeit in den religiösen Kommunikationsvollzügen der Kirche erforderlich sind. Diese Aufgabe kann sie nur im Zusammenspiel mit anderen Kräften und Disziplinen im Ge-

[1] Vgl. insbesondere SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Kurze Darstellung des theologischen Studiums (2. Aufl. 1830), in: Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. v. Schmid, Dirk [KGA I,6], Berlin 1998, S. 317–446.

füge der gesellschaftlichen Bildungsinstitutionen erfüllen. Theologie wird damit von der Religion her konzipiert und auf deren institutionell geregelte Kommunikation bezogen.

Schleiermachers Transformation des Religionsbegriffs führt verschiedene Stränge des einschlägigen neuzeitlichen Denkens zusammen und bringt sie in ein neues Gefüge. Insbesondere drei sind von besonderem Gewicht. Sie schlagen sich sämtlich in Schleiermachers Werken nieder, wenn auch in den verschiedenen Texten aus differenten Phasen mit unterschiedlichen Akzenten. Der erste Strang betrifft die Krise des Theismus. Spätestens die die intellektuelle Welt in Bann ziehenden Streitigkeiten über Spinozismus und Atheismus haben gezeigt, dass ein im Jenseits verorteter Gott, dessen Verhältnis zum Diesseits in pietätvolle Verehrung heischenden Autoritätsbegriffen codiert wird, seine Glaubwürdigkeit im Zeitalter der Entdeckung menschlicher Autonomie verliert.[2] In epistemischer Hinsicht muss auch der Gottesgedanke für die Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes zugänglich sein, und in ontologischer Hinsicht erweist sich ein der Welt gegenüberstehender Gott selbst als endlich. Schleiermacher hat daraus die Konsequenz gezogen, die Thematik des Göttlich-Unendlichen in spinozistische Figuren zu überführen und von religiösen Vollzügen des Menschen her in Sinn- und Deutungskategorien zu explizieren. Schleiermacher kann in seinen *Reden* von 1799, die Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ beschreiben, gar davon sprechen, „daß eine Religion ohne Gott beßer sein kann, als eine andre mit Gott“.[3]

Der zweite von Schleiermacher aufgenommene Strang neuzeitlichen Denkens besteht in der Fokussierung der Subjektivitätsthematik. Die Grundbegriffe des Erkennens und Handelns werden in subjektivitätstheoretischer Perspektive entworfen. Schleiermacher kann als eigenständiger Vertreter der auf Kants Transzendentalphilosophie aufbauenden Deutschen Klassik gelten. Die auf Hegel zurückgehende Wendung ‚von der Substanz zum Subjekt‘ lässt sich angesichts Schleiermachers Integration von Spinozismus und Subjektivitätsdenken auch auf ihn übertragen. Dabei fokussiert Schleiermacher aber nicht vornehmlich nur die intellektuellen Fähigkeiten, sondern in Aufnahme der aufklärerischen Hinwendung zur sinnlich-affektiven Seite des Menschen auch das Vermögen des Fühlens in leiblicher Vermittlung. Frömmigkeit, der Inbegriff des Religiösen in Schleiermachers reifer *Glaubenslehre*[4], wird im Gefühl

---

[2] Vgl. ESSEN, GREGOR/DANZ, CHRISTIAN (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.

[3] Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I,2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326, S. 53/212; 126/244 (i. F.: *R*, Seitenangabe Originalpaginierung/Seitenangabe Ausgabe).

[4] Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Auf Grund d. 2. Aufl. [1830/31] hg. v. Schäfer, Rolf [KGA I/13/1+2], Berlin 2003. (i. F.: *CG*).

verortet, das seinerseits den Übergang von Erkennen und Handeln vermittelt und im affektiven Leben konkrete Gestalt gewinnt. Die religiöse Qualität des Gefühls korrespondiert mit einem gleichsam emotiven Gewahrwerden menschlicher Endlichkeit im Zusammenhang der inneren Möglichkeitsbedingungen intellektueller und voluntativer Grundvollzüge und deren symbolischer Artikulation.

Der dritte von Schleiermacher aufgenommene Strang bezieht sich auf Ansätze zur Wahrnehmung des Individuellen in Korrespondenz mit Ganzheitlichem. Leibniz mag exemplarisch genannt sein. Schleiermacher verbindet das für Religion charakteristische Bewusstsein der Endlichkeit mit einer hohen Sensibilität für Individualität, welche ihrerseits stets mit Prozessen sozialer Interaktion korrespondiert. Darin zeigt sich Schleiermacher als Romantiker, der die Hinwendung der Aufklärung zu einer von moralischer Vernunftallgemeinheit geleiteten Geschichts- und Sozialtheorie mit einer Brechung durch das Individuelle überformt. Der Zusammenhang des Einzelnen und der Gesellschaft erfolgt vor allem durch wechselseitige Kommunikation und Mitteilung, für die wiederum symbolische Darstellungs- und Ausdrucksformen im weitesten Sinn beansprucht werden. Damit sind die Ankerpunkte für Kultur benannt. Insofern Religion im Zusammenhang solcher Prozesse von Kommunikation und Mitteilung verstanden wird und diese in Wechselverhältnisse von Individualität und Sozialität eingebettet sind, ist Schleiermachers Religionsbegriff zugleich gesellschafts- und kulturtheoretisch ausgerichtet. Seine Gesellschafts-, Geschichts- und Kommunikationstheorie, wie sie insbesondere in der philosophischen *Ethik*[5] vorliegt, hat ein nahezu soziologisch-systemtheoretisches Gepräge.

Schleiermachers Verbindung der Erbschaften dieser verschiedenen Stränge neuzeitlichen Denkens steht für die innovative Kraft seiner Transformation des Religionsbegriffs. Sie lässt sich exemplarisch aus den *Reden*, der *Glaubenslehre* und der *Ethik* ersehen.

2. Die *Reden*: Religion als Sinn und Geschmack fürs Unendliche

Schleiermacher präsentiert bei seinem wirkmächtigen Auftritt in der literarischen Welt ein umfassendes religionstheoretisches Konzept. In seinen Reden *Über die Religion*, die sich an die „Gebildeten unter ihren Verächtern" wenden, will er „als Mensch" zu ihnen sprechen und dabei Religion gleichsam als humane Angelegenheit und „Mysterium der Menschheit" entfalten (*R*, 5/

[5] Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Ethik. Mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, auf der Grundlage der Ausgabe v. Braun, Otto [1812/13], hg. v. Birkner, Hans-Joachim, Hamburg 1981 (i. F.: *E*).

190).[6] Bereits damit stellt sich der Redner als Moment eines Spiels polarer Kräfte dar, das ein gleichsam letztes Prinzip sei. Einerseits beschreibt er seine individuell-biographische Verankerung in der Religion, die ihn vor aller gedanklichen Einholung affektiv ins tätige Leben geführt habe, und andererseits wird Religion als etwas Allgemeines verstanden, das jeder Mensch von sich aus finden und hervorbringen könne, sofern die entsprechenden Anlagen nicht gewaltsam niedergedrückt werden. Damit ist eine programmatische Absage gegenüber einer Fundierung und Vermittlung von Religion durch äußere Größen verbunden, heißen sie Bibel, Kirchenlehre oder Tradition. Religion sei demgegenüber im „Innere[n] des menschlichen Wesens“ aufzusuchen, allerdings nicht in der Weise einer allgemeinen Beschreibung humaner Funktionen, sondern durch Herabsteigung zum „Einzelnen“ und Konzentration auf „einzelne Andeutungen und Stimmungen“ religiöser Individuen (*R*, 20/197; 27/200; 30/201). Das Allgemeine ist mithin im Individuellen zu finden – und zwar nicht als Durchschnittswert einer Vielzahl von Einzelnen, sondern insofern jedes Einzelne virtuell in seinem Anderssein gegenüber den Anderen das Ganze darstellt.

Die Fokussierung des Individuellen leitet auch Schleiermachers Abgrenzung der Religion gegenüber Metaphysik und Moral. Religion ist kein Anhängsel des theoretischen oder praktischen Weltverhältnisses. Weder lebt sie vom „kalten Argumentieren“ einer begrifflichen Systematik, deren letztes Prinzip oder erster Grund als „Eine und Allgemeine Gottheit“ gedacht wird (*R*, 26/199; 29/201), noch erschöpft sie sich darin, die moralisch-rechtliche Ordnung durch Berufung auf höhere Mächte zu implementieren. So sehr damit Grenzen gegenüber der metaphysischen Klassifizierung der Welt und ihres „Urwesens“ und der rationalistischen Systematik von „Pflichten“ gezogen werden (*R*, 44/208; 43/208), so wenig führt dies zu einer simplen Separation der Religion von den Sphären des Denkens und Handelns. Religion bildet mit ihnen Interferenzen, sie erscheint, wie auch Metaphysik und Moral, nie rein. Das ist allerdings nur dann möglich, wenn die Religion etwas Eigenständiges, für sich Vollzogenes ist. Sie bildet nach Schleiermachers geflügeltem Wort eine „eigne Provinz im Gemüte“ und ist ein „notwendige[s] und unentbehrliche[s] Dritte[s]“ (*R*, 37/204 f.; 52/212). Dies gilt für Denken und Handeln in analoger Weise. Das zeigt sich für den Schleiermacher der *Reden* schon darin, dass Metaphysik und Moral wie auch die Religion „denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“ (*R*, 41/207).

Der Begriff des Universums nimmt in Schleiermachers *Reden* die Stelle eines philosophischen Gottesbegriffs ein. Das Universum steht für das Abso-

[6] Implizit ist damit der programmatische Titel von Johann Joachim Spaldings Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ (1799) präsent (z. B.: Neudruck der dritten Auflage der Originalausgabe 1799, hg. v. Wolfgang Erich Müller, Darmstadt 1977).

lute. Es ist jedoch nicht welttranszendent, sondern umfasst ähnlich wie Spinozas Formel *deus sive natura* die Universalität von Welt und Selbst in ihrer dynamischen Totalität. Das Universum ist Schleiermachers Letztbegriff, der Einheit und Ganzheit repräsentiert. Nicht umsonst spielt Schleiermacher auf die das Zeitalter elektrisierende heterodoxe Formel aus dem Pantheismusstreit *hen kai pan* an (vgl. *R*, 51/212; 54/213). Mehrfach erweist der Redner dem des Atheismus geziehenen Spinoza seine Reverenz (vgl. *R*, 54/213; 128/245). Allerdings spielen Spinozas ontotheologische Spekulationen über die Unübersteigbarkeit, Singularität und Selbstursächlichkeit der göttlichen Substanz bei Schleiermacher keine Rolle, ebenso wenig wie die ethische Einpassung des menschlichen Selbsts durch Freilegung seiner Selbsterhaltungsstruktur in die immanente Kausalitätsdynamik der Substanz. Für Schleiermacher ist das Universum zwar permanent tätig, in allem handelnd und auf jedes hin wirksam. Doch es wird schon aufgrund der generischen Differenz von Religion gegenüber Metaphysik und Moral nicht begrifflich bestimmt oder als normativer Sollwert geeicht. Die Dynamik des Universums wird in der Religion vielmehr in Wechselverhältnissen von Ganzem und Einzelnem, von Einheit und Vielheit manifest. Zugänglich werden diese Wechselverhältnisse jedoch nur in Vollzügen subjektiven Anschauens und Fühlens: Das „Wesen" der Religion ist „Anschauung und Gefühl" (*R*, 50/211). Die religiöse Anschauung will das Universum „belauschen" und sich von seinem „Handeln" in „Passivität" ergreifen lassen, und im Gefühl „schwebt" das Gemüt zwischen Universum und Ich und erlebt das „innere Bewußtsein" in „Selbstthätigkeit" versetzt (*R*, 50 f./211 f.; 55/213; 110/237; 66 f./218). Für die Anschauung wie auch das Gefühl ist charakteristisch, dass das Universum im Einzelnen gegenwärtig und das Einzelne auf das Universum hin durchsichtig werden. Religion will im „Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen" (*R*, 51/211 f.). Das geht mit dem Bewusstsein einer kontingenten Partikularität individueller Anschauungen und Gefühle einher, der andere gleichberechtigt zur Seite stehen. Hierüber, wie auch über die spezifischen Transferleistungen zwischen Universum und Einzelnem, bedarf es keiner reflexiven Rechenschaft: Religion hat ihren Ort in einer unmittelbaren Zuständlichkeit des Bewusstseins.

Dass Religion gleichwohl kein arbiträres Phänomen ist, basiert auf einer filigranen Verbindung von Anschauung und Gefühl. Während die Anschauung immer etwas „einzelnes, abgesondertes" bleibt (*R*, 58/215), aber darin zugleich das Universum in seiner Unendlichkeit wahrnimmt, ist das Gefühl durch eine Verlaufsdynamik im Inneren des Subjekts ausgezeichnet, in der die Differenzen von Fühlendem und Gefühltem unterlaufen werden. Die vermögenspsychologisch beschreibbare Anschauung wird zu einer des Universums, wenn sie als gleichsam empirische sich auf eine gleichsam intellektuelle hin übersteigt, in der, ähnlich wie in Spinozas ‚dritter Erkenntnisart', das Einzelne

als Moment des Ganzen gedeutet wird.[7] Und das ebenfalls als subjektives Vermögen fassbare Gefühl lässt eine Einheit von handelndem Universum und subjektiver Selbsttätigkeit gewärtig werden, insofern sich das fühlende Selbst zusammen mit seinen Gehalten in der Unmittelbarkeit seiner Zustände innewird. Anschauung und Gefühl bilden mithin ein Komplementärverhältnis, in dem der gewisse Vorrang des Äußeren in der anschaulichen Indifferenz von Einzelnem und Ganzem durch einen gewissen Vorrang des Inneren in der gefühlsmäßigen Indifferenz von subjektiver Form und unendlichem Gehalt balanciert wird. Allerdings beansprucht diese Beschreibung eine „notwendige Reflexion" (*R*, 72/220), die gerade das unterscheidet und aufeinander bezieht, was in Gefühl und Anschauung, Erleben und Deuten aktual zur Einheit kommt. Schleiermacher geht in den *Reden* der Herkunft und Struktur dieser Reflexion nicht weiter nach, schon aufgrund seines Interesses an der prä- oder metareflexiven Unmittelbarkeit von Religion. Stattdessen beschwört er in erotischen Bildern den „geheimnißvollen Augenblik", in dem Anschauung und Gefühl „ursprünglich eins und ungetrennt" sind: Darin werde „ich" zur „Seele" der „unendlichen Welt" und fühle ihr „unendliches Leben … wie mein eigenes", darin werde sie geradezu „mein Leib" (*R*, 73/221; 74/221). Dieser Augenblick ist von höchster Flüchtigkeit und bleibt darum unfassbar. Mit einer „geringste[n] Erschütterung … verweht … die heilige Umarmung" (*R*, 74/221 f.), und damit trennen sich Anschauung und Gefühl. In diesem Status lassen sie sich nach Schleiermacher beschreiben und kommunizieren, während jener „Augenblick" ursprünglicher und ungetrennter Einheit nur je selbst erlebt und vollzogen sein kann. Damit ist er ebenso kontingent wie allgemein – gleichsam als Offenbarung im Menschlichen.

Schleiermacher entfaltet in den *Reden* eine stufenartige Sequenz von Quellen für religiöse Anschauungen und Gefühle. Sie beginnt bei der äußeren Natur und ihrer forschenden Beobachtung, führt über die Schönheit und Ordnung des Kosmos sowie die Fülle des Lebendigen in der Vielfalt seiner generativen Erscheinungen und endet über das bereits mit dem Lebendigen einhergehende Individuationsprinzip schließlich bei der Menschheit, die in wechselvollen Konstellationen verschiedener Einzelner zur Darstellung kommt. Damit ist der Weg zu Geschichte, Gesellschaft und Kultur gebahnt. Diese Sequenz von Stufen findet einen gewissen Widerhall in der letzten Rede, in der Schleiermacher Elemente einer religionsgeschichtlichen Typenlehre entwickelt. Sie werden dort freilich an kontingente Ursprünge positiver, mithin geschichtlicher Religionen zurückgebunden. Ihnen gegenüber bringt Schleiermacher die natürliche Religion des aufklärerischen Rationalismus auf Distanz.

[7] Vgl. SPINOZA, BARUCH: Ethica/Ethik [1677 postum], [Werke, Bd. 2], hg. v. Blumenstock, Konrad, Darmstadt [4]1989, P V, prop. XXIV/Teil 5, Lehrsatz, S. 25 ff.

Die Stufung wird verbunden mit einer Differenzierung von Arten, wobei die *Reden* – im Unterschied zur reifen *Glaubenslehre* – neben herablassenden Bemerkungen zur „todte[n]“ Religion des Judentums nur das Christentum fokussieren (*R*, 286/314). Wie hierin die Menschheit in Geschichte und Kultur zum „Stoff“ der Religion werde, so verarbeite das Christentum „die Religion selbst als Stoff für die Religion“ und bilde, da mit dem Sündenthema auch ein „irreligiöses Princip“ thematisch wird, deren „höhere Potenz“ (*R*, 89/228; 293 f./317 f.). Religion wird, unbeschadet ihres vorreflexiven „Wesens“, in ihrer Geschichte schließlich selbstreflexiv. Dieser Charakter haftet allerdings nicht an einzelnen Dogmen, Lehrsätzen oder Begriffen. Sie sind nur „abstrakte Ausdrücke“ religiöser Anschauungen oder fußen auf „freier Reflexion“ über religiöse Vollzüge (*R*, 116/239 f.). Das gilt auch für die Gottheit: Auch sie ist nur „eine einzelne religiöse Anschauungsart“ (*R*, 124/243).

Religion wird von Individuen praktiziert. Sie kommt in ihnen auf, sofern ihre „religiöse Anlage“ nicht durch mentale, soziale oder kulturelle Hemmnisse niedergehalten wird (*R*, 144/252). Obwohl angesichts der Unmittelbarkeit von Universum und Individuum eine gleichsam demokratische, allen gemeinsame Zugänglichkeit zur Religion besteht, bedarf es aufgrund individueller Unterschiede an Art und Grad von Religiosität der religiösen Bildung durch Mitteilung und Anregung. Religion lebt von Kommunikation. Dabei treten „Virtuosen“ und „Heroen“ auf, dabei gibt es „Meister“ und „Schüler“ (*R*, 184/270; 162/260; 219 f./285). Der „Bildung zur Religion“ in den jeweiligen Biographien mit ihren Wechselzusammenhängen mit verschiedensten Künsten und Kulturgebieten entspricht das „Gesellige in der Religion“ in den Gemeinschaftsformen religiöser Kommunikation (*R*, 134 ff./248 ff.; 174 ff./266 ff.). So sehr die am Ideal einer Republik zu messenden Religionsvereinigungen von unten aufgebaut sind und von klerikalen Hierarchien abgesetzt werden, so sehr gibt es in ihren Mitteilungsvollzügen der wechselseitigen „Ergänzung“ religiöser Anschauungen und Gefühle durchaus Unterschiede von „Meister[n] und Jünger[n]“ (*R*, 179/268; 221/285 f.). Entscheidend ist, dass beide sich in Freiheit finden und dass sie integrierende und nicht separierende Teile eines in fließender Bewegung begriffenen Ganzen darstellen. Wenn es dennoch eine Vielzahl von Missständen und Verkrustungen gibt, liegt das nach Schleiermacher an äußeren Funktionalisierungen der kirchlichen Religionsvereinigungen durch den Staat, der sie zu bürgerlich-politischen Zwecken missbraucht. Innere Gefährdungen der religiösen Kommunikationsgemeinschaft treten bei dem enthusiasmierten Redner in den Hintergrund.

3. Die *Glaubenslehre*: Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit

Gegenüber den *Reden* zeigt sich Schleiermacher in seiner *Glaubenslehre* als begrifflich versierter Systematiker. In der Tradition Sigmund Jacob Baumgartens wird die Dogmatik von einem System objektiver Lehrsätze zu einer reflexiven Beschreibung frommer Gemütszustände umgeschmolzen, und ihr wird in wissenssoziologischer Hinsicht die Funktion eines Regulativs der kirchlichen Religionskommunikation zuerkannt. Die Herleitung des sozialen Gebildes der Kirche obliegt allerdings nicht unmittelbar der Dogmatik, sondern der Kulturtheorie der philosophischen Ethik. Sie expliziert die Bedingungen der Bildung frommer Gemeinschaften im Gesamtkontext des sozio-kulturellen Lebens. Religion – oder in der Terminologie des reifen Schleiermacher: Frömmigkeit – ist mithin zunächst ein soziales und kulturelles Phänomen, und die theologische Dogmatik rekurriert folgerichtig auf die Ethik und beginnt mit „Lehnsätzen" aus dieser. Allerdings lassen sich keine Selbstplagiate Schleiermachers nachweisen. Das hängt nicht nur mit dem unterschiedlichen Fertigungsgrad der entsprechenden Werke zusammen, sondern auch damit, dass die in der Glaubenslehre präsentierten „Lehnsäze aus der Ethik" (*CG*, § 3 ff.) zunächst eine subjektivitätstheoretische Erklärung von Frömmigkeit präsentieren, an die sodann eine sozialtheoretische Beschreibung frommer Gemeinschaftsbildung anschließt. Beides steht freilich am Ende in Wechselbeziehung, und Schleiermachers filigrane Materialdogmatik will ihrerseits gerade der intersubjektiven Mitteilung von subjektiver Frömmigkeit dienen. Doch faktisch findet sich eine solche subjektivitätstheoretische Explikation von Frömmigkeit in Schleiermachers *Ethik* nicht. Deren Präsentation in der Dogmatik ließe sich daher ebenso lehnsatzartig in die Ethik exportieren. Dass Schleiermacher andeutungsweise in der Dogmatik auf die Psychologie[8] verweist, unterstreicht die Verschränkung von Subjekt- und Sozialtheorie.

Schleiermacher eröffnet seine Beschreibung von Frömmigkeit, indem er sie von Wissen und Tun absetzt und im Gefühl oder „unmittelbaren Selbstbewußtsein" (*CG*, § 3) verortet. Damit ist der Anschauungsbegriff weitgehend getilgt. Er trat bereits in den späteren Auflagen der Reden zurück, und sein Gehalt wird in die Eigenart des religiösen Gefühls als eines schlechthinniger Abhängigkeit überführt. Das Gefühl wird als ein rein subjektiver Zustand beschrieben, der gleichsam den Indifferenzpunkt von dem auf äußeres Wirken gerichteten Tun und dem auf inneres Aufnehmen bezogenen Wissen bildet. Das Gefühl markiert den „Uebergang" der komplementären Vermögen von Wissen und Tun, und es ist zugleich ein eigenes Drittes ihnen gegenüber, in-

[8] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Vorlesungen über die Psychologie, hg. v. Meier, Dorothea/Beljan, Jens, [KGA II,13], Berlin 2018.

dem es die im Wissen und Tun desselben Subjekts beanspruchte „Einheit“ innewerden lässt (*CG*, § 3.4; 3). Diese Einheit ist mit dem Selbstvollzug des Bewusstseins gegeben und die Möglichkeitsbedingung aller mentalen Akte. Sie wird nach Schleiermachers Verständnis des Gefühls vorreflexiv und empfänglich-hinnehmend vergegenwärtigt. Trotz der gewissen Spannung zwischen dem begrifflich konstruierten Gefühlsvermögen als solchem und der Pluralität einzelner Gefühle entspricht diese elementare Passivität des Gefühls dem Phänomen, dass das Subjekt sich in seinem Selbstvollzug immer schon vorfindet und nicht hinter ihn zurückgreifen kann.

Schleiermacher verzahnt seine subjektivitätstheoretisch artikulierte Einsicht in die mit dem Sich-Vorfinden einhergehende Endlichkeit des Subjekts einerseits sowie dessen tendenzielle Unendlichkeit in seiner Weltverwobenheit kraft Wissens und Tuns andererseits sodann mit einer subtilen Erörterung des schlechthinnigen Abhängigkeitscharakters des Gefühls. Erst damit kommen Religion oder Frömmigkeit ins Spiel. Da Wissen und Tun aufgrund ihres Einwirkens und Aufnehmens in Bezug auf ihre jeweiligen Gegenstände und Gehalte stets partiell abhängig und selbsttätig bleiben – wenn auch in unterschiedlichen Graden –, lässt sich ein schlechthinniges Freiheitsgefühl ausschließen. Zugleich bilden Wissen und Tun in ihrer relativen, aber komplementären Freiheit und Abhängigkeit ein „Gesammtselbstbewußtsein der Wechselwirkung des Subjects mit dem mitgesezten Anderen“ (*CG*, § 4.2). Diese subjektivitätstheoretische Einholung des spinozistischen Grundmotivs führt sodann dazu, dass der mit solcher Ganzheit der Wechselwirkung von Selbst und Welt einhergehende Ausschluss von schlechthinniger Freiheit in einem apagogischen Umkehrschluss zum Nachweis schlechthinniger Abhängigkeit gereichen soll. Diese bezieht sich allerdings nicht auf die Welt als solche, da in der Wechselwirkung stets Freiheitsmomente enthalten sind. Schlechthinnige Abhängigkeit umschreibt vielmehr den Umstand, dass das Bewusstsein von der Wechselwirkung nicht in gleicher Weise, wie es deren Moment ist, auch deren Gesamtheit umfassen kann. Die dazu beanspruchte Eigenständigkeit des Bewusstseins lässt sich nicht aus dem Gesamtzusammenhang der Welt ableiten – sowenig das Bewusstsein jemals außerhalb der Welt zu stehen kommt. Schleiermacher begegnet diesem Problem, indem er die Eigenständigkeit des Bewusstseins in seinem Selbstvollzug verortet, in den sich das Bewusstsein allerdings immer schon eingesetzt findet. Es ist für sich daher „von anderwärtsher“ (*CG*, § 4.3) – und hat damit den Charakter schlechthinniger Abhängigkeit, deren Ort aufgrund des Übergangstheorems das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewusstsein ist. Es begleitet alle Bewusstseinszustände und bleibt zugleich auf deren Freiheitsmomente bezogen: „Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.“ (*CG*, § 4.3). Und dieses wird in seinem „Woher“ durch „den Ausdruck Gott“ symbolisch bezeichnet, welcher seinerseits keine gegenständliche

Größe ist, sondern nur ein „Aussprechen" in „unmittelbarste[r] Reflexion" des „in diesem Selbstbewußtsein mitgesezten Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins" meint (*CG*, § 4.4). Vor diesem Hintergrund versteht Schleiermacher Frömmigkeit als das wirkliche Vorkommen der exponierten Bewusstseinsstruktur. Damit ist der Weg in die geschichtliche Empirie vorgezeichnet, ebenso wie der Weg zur systematischen Bearbeitung der symbolischen Ausdrucksbestände der Frömmigkeit.

Der Weg in die geschichtliche Empirie verbindet psychologische und sozialtheoretische Motive. Psychologisch wird die subjektivitätstheoretisch explizierte Struktur des schlechthinnigen Abhängigkeitsbewusstseins als „höheres" Selbstbewusstsein beschrieben, das immer nur im Spiegel eines „niederen", sinnlichen Bewusstseins erscheint und darin sein reales Vorkommen hat. Dabei wird der sinnliche Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen auf Grade der Leichtigkeit oder Hemmung bezogen, das höhere Selbstbewusstsein hervortreten zu lassen und mit dem niederen zeiterfüllende Einigkeitsmomente zu bilden. Das schlägt sich in Lebensstimmungen nieder, die zwischen optimistischer Weltzuwendung und pessimistischer Schicksalsergebenheit oszillieren. Sie korrelieren mit den Weisen der Erschlossenheit von Welt und Selbst, und sie korrespondieren mit Formen der Kommunikation von Frömmigkeit in entsprechenden Gemeinschaften. Vor diesem Hintergrund entwirft Schleiermacher eine in Manchem an die *Reden* erinnernde Typologie von geschichtlichen Religionen in teleologisch aufsteigender Linie hin zum Monotheismus. Dieser bewährt zugleich die Strukturtheorie von Frömmigkeit. Denn hierin werde „die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf[genommen]" (*CG*, § 8.2), und das Selbstbewusstsein reflektiert seine eigene Sonderstellung in der Subjektivität des monotheistisch einen und einzigen Gottes. Damit löst sich im Monotheismus das Problem, dass das Bewusstsein einerseits kraft seiner Sinnlichkeit Bestandteil der Welt ist und andererseits um diese aufgrund des Wechselzusammenhanges in ihrer Gesamtheit und Einheit weiß. Das ist ohne momentane Differenz der Bewusstseinsstufen nicht möglich, und diese Differenz wirkt sich in einer polaren Duplizität von Welt- und Gottesbegriff aus, die miteinander korrelieren. Das monotheistische Gottesverständnis wird so zum Integral der gleichsam pantheistischen Weltsicht menschlicher Subjektivität – mit Konsequenzen für eine „teleologische", d. h. sittlich-tätige Frömmigkeit der Weltgestaltung. Diese Bestimmung christlicher Religiosität dürfte für Schleiermachers Beitrag zur Transformation des Religionsbegriffs ebenso gewichtig sein wie seine subjektivitätstheoretische Fundierung. Mit ihr hat Schleiermacher die im Leben geerdete Religion auf Augenhöhe mit der nachkantischen intellektuellen Bildung gebracht, wenngleich die von ihm dazu bemühten reflexionsphilosophischen Mittel weniger der Religion selbst entstammen, sondern verdeckte Anleihen aus anderen Gebieten darstellen.

An die teleologische Bestimmung der christlichen Frömmigkeit schließt Schleiermachers kunstvolle Bearbeitung der symbolischen Ausdrucksbestände der Frömmigkeit an. Der die materiale Dogmatik dominierende Gegensatz von Sünde und Gnade wird in Hemmung bzw. Leichtigkeit des Hervortretens des höheren Selbstbewusstseins übersetzt. Die Erlösung wird verstanden als vollkommene Einung beider Bewusstseinsstufen in der damit ebenso divinen wie humanen Stiftergestalt des Christentums, was sich als ein auf das Gottesreich gerichtetes sittlich-religiöses Wirken in der Stiftung eines neuen „Gesammtlebens" darstelle (*CG*, § 87). In dieses Gesamtleben werden die Frommen in eine „Ordnung … des freien" hineingenommen, die deren religiöse und sittliche Selbsttätigkeit in Verbindung mit einer optimistischen Lebensstimmung freisetzt (*CG*, § 100.2). Ebendies meint der Übergang von drückendem Sünden- zu erlösendem Gnadenbewusstsein, von altem zu neuem Menschen. Freilich bleibt auch der neue Mensch derselbe wie der alte, sein Sündenbewusstsein wird in der Tradition des Rechtfertigungsglaubens in seine individuierende Biographie integriert und unter dem Blickwinkel der Kommunikation individuell unterschiedlicher Frömmigkeit angeeignet. Auf diese Weise bereichern und ergänzen sich die Christen wechselseitig, und in der virtuellen Totalität solcher religiöser Kommunikationsprozesse der christlichen „Lebensgemeinschaft" komme der in der Erlösung zur Gänze in das neue Gesamtleben eingehende und kraft seines vollkommenen Gottesbewusstseins unveränderliche, mit sich identische Christus zur Darstellung (*CG*, §§ 91; vgl. §§ 113; 114.2). Als Urbild geht er ganz in sein Abbild ein. Damit wird durch die Christologie nicht nur das gleichsam vertikale Gottesverhältnis in das gleichsam horizontale Sozialverhältnis der Frommen überführt, sondern sein gleichsam pantheistischer Zug wird in die unendliche Vielfalt der Vollzüge von „Communikation" und „Zirkulation" von Frömmigkeit in einer tendenziell universalen Lebensgemeinschaft aufgehoben.[9] Die Kommunikation von Frömmigkeit, die nach Schleiermachers Formel ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist, befördert damit die christliche Freiheit, deren Endlichkeit als tätige Anerkennung der Pluralität des Individuellen gestaltet wird. Das macht Schleiermachers Verständnis von Frömmigkeit soziologisch und kulturtheoretisch anschlussfähig.

[9] Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Jonas, Ludwig, Berlin ^{2}1884, S. 510; SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die praktische Theologie, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Frerichs, Jacob, Berlin 1850, S. 65.

4. Die *Ethik*: Religion als „individuelles Symbolisieren" im Prozess der Kultur

Schleiermachers Ethik ist keine Theorie des Sollens. Als kategoriales „Formelbuch" für die Erkenntnis des „Bilderbuchs" der Geschichte ist sie immer schon auf die in permanentem Werden begriffene Wirklichkeit bezogen (vgl. *E*, 1816/17, § 108). Zwar hat sie den Anspruch, ihren Gehalt jeweils vollständig in den drei wechselseitig übersetzbaren Formen einer Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zu explizieren, doch selbst die Pflichtenlehre beschreibt nur die Bewegung im Wirklichen in der Perspektive des vom höchsten Gut bestimmten Bewusstseins. Dieses wiederum kommt nicht direkt als solches zum Ausdruck, sondern erscheint in einem ausdifferenzierten System von Gütern als ethischen Lebenssphären mit unterschiedlichen Funktionen. Sie werden durch ein vor allem in der Güterlehre, dem faktischen Zentrum der Ethik, entwickeltes Schema – das sogenannte ‚Viererschema' – markiert.

Schleiermacher entwirft dieses geradezu Systemtheorien antizipierende Schema, in dem er zwei jeweils polare Begriffspaare kreuzt: Organisieren und Symbolisieren sowie Individuelles und Allgemeines. Das erste Begriffspaar beschreibt unterschiedliche Modi des Einwirkens von Vernunft auf Natur sowie des Darstellens von Vernunft durch Natur. Für Schleiermacher sind Vernunft und Natur immer schon in einer prozessualen Dynamik miteinander verwoben, wobei Grade des relativen Übergewichts unterscheidbar sind und in ihrer Veränderung das geschichtliche Werden von Vernunft in ihrer Wirklichkeitsgestaltung ausmachen. Ein gänzliches Auseinander von Vernunft und Natur und ihre vollendete Einheit sind für das menschliche Erfassen unzugänglich. Seine Perspektive verbleibt im Endlichen, das Andere des Endlichen kommt, ähnlich wie in der Religionstheorie, auch in der Ethik nur im Sinne einer Grenzbestimmung in den Horizont.

Religion hat in der allgemeinen kulturtheoretischen Perspektive der Ethik einen besonderen Ort. Um seine Koordinaten zu bestimmen, wird das Begriffspaar des Organisierens und des Symbolisierens von dem weiteren Begriffspaar des Allgemeinen und des Individuellen überkreuzt. Die Kombination von Symbolisieren – das in weitestem Sinn für Erkennen und Darstellen steht – und Individuellem markiert die Sphäre von Religion, der die Kunst beigeordnet wird. Die Sozialform dieser Sphäre ist idealtypisch durch eine gewisse Nähe zur historisch mit der bürgerlichen Salonkultur verbundenen ‚freien Geselligkeit' bestimmt. Gegenüber den für Religion charakteristischen subjektiven Formen von Gefühl, Glaube und Gewissen bezeichnet die Kombination von Symbolisieren – Darstellen von Vernunft durch Natur – und Allgemeinem die Form des objektiven bzw. intersubjektiv demonstrierbaren Wissens mit seinen sozialen Orten in den Institutionen von Bildung und Wissenschaft. Komplementär zum Spannungsbogen des Symbolisierens und sei-

nen Formen von Darstellen, Erkennen und Wissen steht der Spannungsbogen des Organisierens, der im weitesten Sinn mit Naturaneignung zu tun hat. Auch hier kommt es zur quer laufenden Einteilung durch das Begriffspaar des Individuellen und des Allgemeinen. Dabei stehen einmal die alle verbindenden Formen des Rechts und der politischen Ordnung mitsamt ihren Institutionen im Fokus, während ein andermal die Vielfalt von Akten des Austauschs zwischen Verschiedenen in den Formen von Verkehr und Handel im Vordergrund steht.

So sehr Schleiermacher mit seinem ‚Viererschema' die spezifische Eigenart von Religion – wie auch anderen Sphären der Kultur – mitsamt deren Sozialformen beschreiben kann, so sehr ermöglicht das Schema es auch, Interferenzen zwischen den Sphären mit Auswirkungen auf die interne Struktur kultureller Sphären zu beleuchten. In diesem Sinn korrespondiert das religiöse Bewusstsein mit dem kulturellen Wissen, auch bildet seine Sozialgestalt festere Formen kirchlicher Institutionen aus. Zudem schattet sich die für wirtschaftlichen Austausch charakteristische Arbeitsteilung in unterschiedlichen Rollen bei der religiösen Kommunikation ab. Damit lässt sich die nach Schleiermacher für die Kirche maßgebliche Differenz von Klerus und Laien nachvollziehen, aber auch die Präsenz von Religion in den Institutionen des Wissens zwischen Schule, Universität und Akademie. Dass Religion auch in Wechselverhältnissen mit den gesellschaftlichen Sphären von Wirtschaft und Politik betrachtet werden kann, ist eine von Schleiermacher grundsätzlich eröffnete Perspektive für die später etablierte moderne Religionssoziologie. Ebenso sind mit diesem kategorialen Konzept die Weichen für ein geschichtliches Verständnis von Religion gestellt. Evolutive Dynamik entfalten die Interferenzen zwischen den Sphären durch Spannungen, die sich aus unterschiedlichen Entwicklungsgeschwindigkeiten ergeben und innerhalb der Sphäre der Religion niederschlagen. Damit sind Wege zur Religions- und Christentumsgeschichte markiert.

Unbeschadet der Interferenzen mit anderen Kultursphären liegt die Eigenart der Religion im Symbolischen – mit einem Primat des Individuellen. Maßgeblich ist dabei ein weiter Begriff des Symbolischen, für den ebenso Vollzüge des Darstellens und der Kommunikation charakteristisch sind wie auch eine permanente Verweisstruktur von einzelnen Darstellungszeichen auf weitere und andere Zeichen und Gehalte, die indirekt das Undarstellbare von je individueller Frömmigkeit mitkommunizieren. Das macht die Selbständigkeit der Religion aus. Gleichwohl lassen sich Symbole ohne ein entsprechendes gemeinsames Gedächtnis nicht verstehen, und das Individuelle bildet sich stets in sozialem Austausch mit Anderen. Von daher lebt Religion von wechselseitiger Darstellung und Mitteilung von Frömmigkeit im „gemeinsamen Leben", für die der „Cultus" mit seinen eigenen Formprinzipien zentral ist (*E*, 1812/13, § 225). Auf diese Weise hält Schleiermachers sozial- und kulturtheoreti-

sches Konzept der Religion artifiziell die Balance zwischen Innerlichkeit und Äußerung, Individualität und Kommunikation.

5. Ausblick

In allen drei Hinsichten – der auf Transzendenz im Immanenten abstellenden Umformung der theistischen Gottesvorstellung, der subjektivitätstheoretischen Verankerung von Frömmigkeit und der kulturtheoretischen Fassung von religiöser Kommunikation – hat Schleiermacher wesentlich zur Transformation des Religionsbegriffs auf der Schwelle zur Moderne beigetragen. Dabei hat insbesondere der reife Schleiermacher virtuos seine Neuerungen mit den tradierten Gehalten und Formen des christlichen Glaubens zu vermitteln gewusst. Der innovative Religionstheoretiker verstand sich ganz als christlich-protestantischer und kirchlicher Theologe. Ihm ging es um kunstvoll-dynamische Ausbalancierung von Gegensätzen, fast wie bei einem Mobile mit beweglichen Gegengewichten. In diesem Sinn ist auch Schleiermachers romantische Korrektur der Aufklärung nicht deren Widerruf. Die auf die Thematik des Individuellen hin reformulierte Religion sollte nicht in eine abstrakte Oppositionsstellung gegen die Kräfte des Rationalen gebracht werden, vielmehr sollte sie mit ihnen auf Augenhöhe stehen. Schleiermacher wollte bekanntlich seinen Beitrag dazu leisten, dass der „Knoten der Geschichte“ nicht so auseinandergeht: „das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben“.[10] Das lässt sich umstandslos auf den Begriff der Religion übertragen.

Wenngleich Schleiermachers Denken sich im dialektisch-limitativen Ausgleich permanent neu aufbrechender Gegensätze bewegt, ist es insgesamt durch eine harmonistische Tendenz gekennzeichnet. Das ist auch dem intellektuellen und sozialen Klima seiner Entstehungszeit geschuldet. Schleiermacher ist ein Denker des aufkommenden, zunehmend selbstbewussten und kulturoptimistischen Bürgertums. Die harten Konflikte, die für die Moderne in sozialen und ökonomischen, aber auch intellektuellen und kulturellen Hinsichten prägend werden sollten, waren – noch – nicht sein Thema. Das betrifft ebenso die Antagonismen der kapitalistischen Ökonomie wie die Entwicklung konfligierender Macht- und Nationalstaaten, aber auch die naturalistische Bestreitung der Sonderstellung des Subjekts durch die Naturwissenschaften und die Relativierung der Bedeutung der christlichen Religion in der Kultur angesichts massiver Pluralisierungsschübe. Daher liegt eine wesentliche Herausforderung für die Rezeption Schleiermachers darin, die reflexiven Po-

[10] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, in: Ders.: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften [KGA I,10], hg. v. Traulsen, Hans-Friedrich, Berlin 2011, S. 307–394, S. 347.

tentiale seines Denkens für die Erfahrungen der Konfliktträchtigkeit und Ambivalenz der Moderne zu öffnen. Damit dürfte auch der Dimension des Kontrafaktischen ein größeres Gewicht zukommen als es bei Schleiermacher der Fall ist.

Eine weitere Herausforderung ist damit verbunden, dass Schleiermacher für Religion anthropologisch-essentialistische Formeln streifen konnte. Religion kann geradezu als ein „der menschlichen Natur wesentliches Element" gekennzeichnet werden (*CG*, § 6.1). Das lässt angesichts der Pluralisierungs- und Säkularisierungsschübe der Moderne die Frage nach der empirischen Validität von Schleiermachers Religionsbegriff aufkommen. Es gibt andere Religionsgestalten als die christliche Frömmigkeit, und sie lassen sich nicht als deren Vorläufer begreifen. Zudem zeigt sich massenhaft ein Bewusstsein religiöser Unmusikalität bis hin zu dezidierter Irreligiosität. Zwar kennt Schleiermacher eine Vielzahl von Abstufungs- und Vermittlungsfiguren, die Phänomene von Irreligiosität in sein elastisches Konzept zu integrieren erlauben. Insofern geht ein Essentialismus-Vorwurf fehl. Aber wenn man das Konzept Religion in der *conditio humana* verankert sieht, muss es sich angesichts der empirischen Befunde fragen lassen, ob das religiöse Bewusstsein nicht in weit höherem Maße kontingent ist. Eine Antwort auf diese Frage lässt sich vor dem Hintergrund Schleiermachers nicht dadurch gewinnen, dass Religion entweder gänzlich beliebig gesetzt oder als erratisches Faktum höherer Ordnung allem rationalen Zugang entzogen wird. Es kommt vielmehr darauf an, die in der menschlichen Vernunft im weitesten Sinn verortete Religion mit ihrer Kontingenz zusammen zu denken. Das war durchaus ein Anliegen von Schleiermachers kritischem Geschichtsdenken. Es gilt daher, dessen kategoriale Potenz im Gegenlicht empirischer Befunde zu erhellen und zu modifizieren.

Literatur

Essen, Gregor/Danz, Christian (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I,2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. v. Schmid, Dirk [KGA I,6], Berlin 2011.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Ethik. Mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, auf der Grundlage der Ausgabe v. Braun, Otto [1812/1813], hg. v. Birkner, Hans-Joachim, Hamburg 1981.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den

Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Auf Grund d. 2. Aufl. [1830/31] hg. v. Schäfer, Rolf [KGA I/13/1+2], Berlin 2003.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, in: Ders.: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften [KGA I,10], hg. v. Traulsen, Hans-Friedrich, Berlin 2011, S. 307–394.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Jonas, Ludwig, Berlin [2]1884.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die praktische Theologie, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Frerichs, Jacob, Berlin 1850.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Vorlesungen über die Psychologie, hg. v. Meier, Dorothea/Beljan, Jens, [KGA II,13], Berlin 2018.

SPALDING, JOHANN JOACHIM: Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Neudruck der dritten Auflage der Originalausgabe 1799, hg. v. Müller, Wolfgang Erich, Darmstadt 1997.

SPINOZA, BARUCH: Ethica/Ethik [1677 postum], hg. v. Blumenstock, Konrad [Werke Bd. 2], Darmstadt [4]1989.

Anthropologisch-ästhetische Religionstheorie

Der Religionsbegriff Wilhelm M. L. De Wettes (1780–1849)

Markus Iff

1. Ort, Funktion und Bestimmung der Religion

Wilhelm M. L. De Wette hat sich als Universaltheologe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den exegetischen Wissenschaften wie auch in der Dogmatik einen Namen gemacht und sich auch auf das Gebiet der Ethik vorgewagt.[1] Dem Religionsbegriff kommt dabei in seinem Gesamtwerk eine Schlüsselbedeutung zu. De Wettes poetologische Interpretation der biblischen Schriften, die er in seinen beiden wichtigsten Forschungsbeiträgen – *den Beiträge[n] zur Einleitung in das Alte Testament* (1806/1807) und dem *Commentar über die Psalmen* (1811)[2] – entfaltet, leitet sich nicht nur aus exegetischen Gründen von der literarischen Form ab, sondern gründet sich auf eine religionstheoretische Annahme, die den anthropologischen Sitz der Religion im Gefühl verortet und die zentrale Bedeutung der Kunst für die Darstellung des Unendlichen im Endlichen geltend macht. Für die Dogmatik wiederum erscheint ihm die theologische Reflexion des Religionsbegriffs als unverzichtbare Basis, um die Inhalte des Christentums als positiver Religion explizieren zu können. De Wette mischt sich um 1815 in die Diskussion um den Religionsbegriff ein. Seine kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Konzeptionen machen De Wettes eigene religionstheoretische und religionstheo-

---

[1] Zu Leben und Werk vgl. neben der umfassenden Biographie von ROGERSON, JOHN W.: W. M. L. De Wette. Founder of a Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography [JSOTS 126], Sheffield 1992, das prägnante Porträt von ROHLS, JAN: Liberale Romantik. Wilhelm Martin Leberecht de Wette 1780–1849, in: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1, Aufklärung Idealismus Vormärz, Gütersloh 1990, S. 223–250, sowie den die breite Forschungs- und Lehrtätigkeit De Wettes dokumentierenden Symposiums-Band von MATHYS, HANS-PETER/SEYBOLD, KLAUS (Hg.): Wilhelm Martin Leberecht De Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts [Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel NF 1], Basel 2001; darin findet sich auch eine ausführliche Bibliographie.

[2] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2 Bde., Halle 1806/1807; Ders.: Commentar über die Psalmen in Beziehung auf seine Uebersetzung derselben [1811], zweyte, verbesserte und vermehrte Auflage, Heidelberg 1923.

logische Anschauung deutlich. Bereits zwei Jahre nach Beginn des Theologiestudiums 1801 in Jena veröffentlicht er den Aufsatz *Eine Idee über das Studium der Theologie*[3] und kritisiert darin den Ansatz einer moralischen Vernunftreligion kantischer Prägung. Damit verbunden argumentiert er für eine ästhetische Umformung des Religionsbegriffs, um Verengungen durch den theologischen Rationalismus zu überwinden. In einer Rezension[4] der zweiten Auflage von Schleiermachers *Reden über die Religion*, die De Wette 1807 veröffentlicht,[5] übt er Kritik an Schleiermachers Religionsbegriff und versucht zugleich, seine Sicht von der Ursprünglichkeit der Religion zu formulieren. In dem Werk *Ueber Religion und Theologie* von 1815, das als „Erläuterung[en] zu seinem Lehrbuche der Dogmatik“ beabsichtigt ist, legt er die Grundlagen für seinen Religionsbegriff, wobei er diesen konsequent aus der Anthropologie und Epistemologie heraus entwickelt.[6]

1.1 Zeitgenössischer Kontext und Bezugsrahmen der Religionstheorie

De Wette reifte in Jena zum Bibelwissenschaftler in einer Phase der Wissenschaftsgeschichte,[7] in der es zum Aufbruch des Frühkantianismus[8] kam, der das Selbstbewusstsein der Vernunft neu begründete. Im Rückblick auf seinen Werdegang schreibt De Wette, er habe in einer „Semlerisch-Kantischen Schule“[9]

[3] Vgl. De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Eine Idee über das Studium der Theologie (Sommer 1801), dem Drucke übergeben und mit einer Vorrede begleitet von Adolf Stieren, Leipzig 1850.

[4] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Rezension von: F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 131, 5. Juni 1807, Sp. 433–440 u. Nr. 132, 6. Juni 1807, S. 441–448.

[5] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Rezension von: F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 131, 5. Juni 1807, Sp. 433–440 u. Nr. 132, 6. Juni 1807, S. 441–448.

[6] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Ueber Religion und Theologie. Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der Dogmatik [1815], Berlin ^{2}1821; ich beziehe mich im Folgenden auf diese zweite Auflage.

[7] Zum zeitgenössischen Kontext der Religionstheorie De Wettes vgl. Axt-Piscalar, Christine: De Wettes Religionstheorie, in: Mathys, Hans-Peter/Seybold, Klaus: De Wette, S. 108–126, und Iff, Markus: Religionsphilosophie und Theologie. Rudolf Ottos Bezug auf Wilhelm Martin Leberecht De Wette, in: Lauster, Jörg/Schüz, Peter/Barth, Roderich/Danz, Christian (Hg.), Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2013, S. 191–202.

[8] Vgl. Hinske, Norbert/Lange, Erhard/Schröpfer, Horst (Hg.): Der Aufbruch in den Neukantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte [Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 6], Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.

[9] Staehlin, Ernst: Forschungen und Texte zu Martin Leberecht de Wettes Leben und Werk (Studien zur Geschichte der Wissenschaft in Basel 2), Basel 1956, S. 163. Damit dürfte er auch seine Lehrer in der Exegese: Johann Jakob Griesbach, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, den Göttinger Alttestamentler Johann Gottfried Eichhorn und dessen Jenaer Schüler Johann Philipp Gabler gemeint haben.

Theologie studiert, wobei er freilich während seines Studiums in Jena ab 1799 auch Schelling und Hegel ebendort gehört hatte. Kants Schrift *Der Streit der Fakultäten* war 1798 erschienen, ein Jahr bevor De Wette sein Studium in Jena begann. Zuvor hatte er als Schüler auf dem Gymnasium in Weimar (1796–1799) J. G. Herders ästhetische Auffassung vom Wesen der Religion sowie dessen geschichts- und kulturanthropologische Überlegungen kennengelernt.[10]

Mit Kants rationalistischer Ethikotheologie und Herders kulturanthropologischer Geschichtstheologie bilden somit zwei markant unterschiedliche und in Teilen gegenläufige neuzeitlich-theologische Theoriestränge den anspruchsvollen Bezugsrahmen für De Wettes Religionstheorie. Er sieht sich vor die Aufgabe gestellt, den Zusammenhang zwischen der Geschichte der Religion und ihren vielfältigen empirisch-kulturellen Erscheinungen mit ihrer Verortung und Funktion im Ganzen des menschlichen Daseins sowie formal apriorischen Faktoren, die menschlicher Erkenntnis zugrunde liegen, zu erfassen. Dahinter bleiben in seinen Augen die zeitgenössischen Religionsphilosophien zurück, da sie „nichts als Moral" oder „pantheistische Ideen" in die Theologie hineintragen.[11]

De Wette kritisiert an Kants moralphilosophischer Grundierung des Religionsbegriffs, dass hier die Geltung der Inhalte der positiven Religion des Christentums an den Maßstab der praktischen Vernunft rückgebunden werden. Auf diesem Weg gebe Kant „der Sittlichkeit im Menschen ein solches Uebergewicht, dass von ihr erst die Religion ihre Begründung und Bedeutung erhalten sollte", womit er aber „ganz das Gebiet des religiösen Gefühls im Menschen"[12] verkenne. Zudem hält er Kant vor, mit der Idee Gottes als einem notwendigen Postulat der praktischen Vernunft den Gottesbegriff in eine abstrakte Überweltlichkeit zu heben. Damit könne das Individuum von diesem Gott keinen Trost erwarten und es könne kein religiöses Verhältnis des Einzelnen zu diesem Gott gedacht werden. Dieser „Weltgott [ist] nicht der Christen Gott, der hoch über der Welt als ihr Schöpfer und Regierer thront, zu welchem, als dem liebenden Vater, das fromme Gemüth vertrauensvoll aufblickt"[13].

Neben der kritischen Beleuchtung des Gottesbegriffs und der moralischen Religionsbegründung durch Kant präfiguriert De Wette seine Religionstheo-

---

[10] Vgl. HERDER, JOHANN GOTTFRIED: Metakritik, in: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Werke Bd. 8, hg. v. Irmscher, Hans Dietrich [Bibliothek Deutscher Klassiker 154], Frankfurt a. M. 1998, S. 622–640. Dabei waren die Gedanken Herders „das schönste, geistesmächtigste und wohl auch wirksamste Element der exegetischen Welt, in die der junge De Wette hineinwuchs", SMEND, RUDOLF: De Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament, in: Mathys/Seybold: De Wette, S. 11–29, S. 14.

[11] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Ueber Religion und Theologie, S. 165.

[12] A. a. O., S. 148.

[13] A. a. O., S. 165.

rie durch die Kritik an Schellings Natur- und Identitätsphilosophie, wobei eine Interferenz zwischen Freiheitslehre und Theorie des Absoluten in den Mittelpunkt der Schellinginterpretation gerät. In den Blick kommt einerseits die antitheologische Polemik des frühen Schelling, für den der Gedanke der menschlichen Freiheit im Sinne einer Selbstmacht neben und außer der Übermacht eines vorausgesetzten Gottes ebenso unvollziehbar ist wie der Gottesgedanke bei der Voraussetzung menschlicher Freiheit. In Schellings Naturphilosophie werde im Kern eine Selbstexplikation des Absoluten in der Welt behauptet und der Versuch unternommen, „das Endliche und die Entstehung aller Dinge rational aus dem Unendlichen abzuleiten und apriori zu konstruieren“[14]. Ein dermaßen pantheistisch geprägter Gottesbegriff hebt in De Wettes Augen die Grundinteressen des religiösen Bewusstseins eines Individuums auf, die in der Idee der Freiheit, der Unsterblichkeit, in der Unterscheidung zwischen Gut und Böse sowie in dem Gedanken von dem von der Welt unterschiedenen Gott liegen.

In Schellings Theorie des Absoluten als absoluter Identität, als vollkommener Einheit von Subjekt und Objekt, von Begriff und Sein, in dem alle Duale immer schon verschwunden sind, fällt es schwer, das Hervortreten des Unterschiedes und der Vereinzelung aus der differenzlosen Einheit zu begreifen. Dazu vermerkt De Wette im Theodor: „Er entdeckte …, dass ihr [der Naturphilosophie Schellings, M. I.] die wahre Idee Gottes und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele verloren gehe“[15]. Neben der Idee der Unsterblichkeit werden auch die Ideen der Freiheit und der Unterscheidung von Gutem und Bösem aus De Wettes Sicht in Schellings Philosophie obsolet.[16]

De Wette versucht in theologischer Perspektive durch den trinitarischen Gottesbegriff Schellings Theorie des Absoluten zu unterlaufen und das Ganze und das Einzelne in seiner Unauflösbarkeit als je irreduzible Größen miteinander zu verschränken: „Denn das ist der wahre Pantheismus, überall, in allem Lebendigen, eine göttliche Urkraft zu ahnen, welche alle endlichen Kräfte trägt und bewegt“[17]. Gott und Welt dürfen nicht einfach auseinander und auch nicht ineinander fallen; darin sieht er die unfruchtbare Alternative einer theistisch-dualistischen oder einer pantheistischen Theoriekonzeption. Zudem verkennt die pantheistische Vorstellung der Selbstexplikation des Absoluten im Weltprozess, dass Natur und Geschichte keine selbstevidenten Offenba-

[14] Zit. n. OTTO, RUDOLF: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie, Tübingen 1909, S. 137.

[15] DE DETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen, 2 Bde., Berlin 1822, zweite, durchgesehene, wohlfeilere Ausgabe, Bd. 1, Berlin 1828, S. 233 (hier nach der 2. Aufl. von 1828 zitiert).

[16] A. a. O., S. 66.

[17] A. a. O., S. 94.

rungsquellen für eine religiöse Anschauung der Welt sind, sondern interpretationsbedürftige Medien dieser Anschauung.

Hier setzt auch De Wettes Kritik an Schleiermacher an, wenn er in seiner Rezension der zweiten Auflage von Schleiermachers *Reden* zur religiösen Anschauung der Natur bemerkt: „Sollen wir da unseren Glauben an Gott suchen, so sind wir übel berathen“[18]. Einer teleologisch ausgerichteten Geschichtsbetrachtung stellt er die Kontingenz der Welt und des menschlichen Lebens gegenüber und zeigt die Grenzen der religiösen Leistungskraft einer romantischen Naturanschauung und Geschichtsdeutung auf. De Wette will den Religionsbegriff umfassender als Schleiermacher bestimmen, denn Religion ist nicht eine einzelne Funktion und Anlage des Gemüts und hat ihren Platz nicht „neben jenen einzelnen Thätigkeiten und Anlagen“, sondern über denselben bzw. Religion ist „die Totalität“[19]. Zur Frage ihres Ursprungs erklärt er:

> Der Glaube an Gott ist uns gegeben vor aller Weltanschauung [d. h. der Betrachtung von Natur und Geschichte in ihrem großen Zusammenhang, M. I.], mit unserem Ich ist schon ein Ur-Ich gesetzt; und die äußere Welt mit der inneren in Harmonie zu setzen, Gott in der Welt zu finden, ist nur ein Geschäft, eine Folge der Religion, nicht die Religion selbst.[20]

Angelehnt an Fichtes Terminologie formuliert De Wette, dass Religion als die eigentliche Bestimmtheit eines Ur-Ichs immer schon da ist und daher philosophisch im Sich-selbst-Verstehen des Ichs aufgefunden werden kann.

1.2 Anthropologische Grundlegung und Bestimmung des Religionsbegriffs

Grundlage für De Wettes Religionsbegriff sowie seine Religionstheorie ist das Werk des Philosophen, Naturwissenschaftlers und Mathematikers Jakob Friedrich Fries (1773–1843)[21]. Fries versteht seine *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*[22] von 1807 als Fortführung der Philosophie Kants mit der Modifikation, dass er sein Verfahren nicht als transzendentallogische Beweisführung, sondern als Versuch verstanden wissen will, die unterschiedlichen Formen des Wissens als Grundstrukturen des menschlichen Geistes aufzuweisen. Fries geht es weniger um die kritische Begrenzung und Begründung des

---

[18] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Rezension, S. 437.

[19] A. a. O., S. 443 f.

[20] A. a. O., S. 441.

[21] Fries studierte und promovierte als Kant-Schüler bei Fichte in Jena und war später ordentlicher Professor für Philosophie, Mathematik und Physik in Heidelberg und Jena. Im zweiten Teil seiner Philosophiegeschichte von 1840 stellt er sich selbst als den einzig sachgerecht urteilenden Kantianer dar. Vgl. FRIES, JAKOB FRIEDRICH: Die Geschichte der Philosophie, Bd. 2 [1840], in: Ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 19, hg. v. König, Gert, Aalen 1969, S. 590–632. Dieser Abschnitt bietet eine Selbstdarstellung seiner Philosophie.

[22] FRIES, JAKOB FRIEDRICH: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Jena 1807.

Wissens als um eine in Ansätzen phänomenologische Beschreibung menschlicher Überzeugungsweisen im Rahmen der philosophischen Anthropologie. Fries rezipierend kommt De Wette zu dem Urteil, dass der kritischen Philosophie Kants „der einfache klare Gedanke [fehlte], dass sie von der inneren Naturbeschreibung oder Anthropologie ausgehen müsse“[23]. Dies habe Fries mit seiner anthropologischen Wendung der Philosophie korrigiert und damit die wahre Stellung der Ideen der Religion und Ästhetik im Geistesleben des Menschen beachtet.

Schon immer war es die Zweistämmigkeit der Vernunft im Denken Kants, die die größte Herausforderung zur Verhältnisbestimmung von Vernunft und Wirklichkeit mit sich brachte. Darum wurde bekanntlich Kants dritte Kritik, die Kritik der Urteilskraft, weithin zum Bezugspunkt der nachkantischen Debatten. Die Friessche Philosophie zeichnet sich nun mit einer erkennbaren Konstanz seit ihrer ersten Veröffentlichung im Jahre 1798[24] dadurch aus, dass sie diesen Schritt der Problemstellung nicht mitgeht, sondern den Anspruch erhebt, einen elementareren Zugang zu suchen. Dieser macht sich nicht an der Synthesis-Frage im Blick auf die Zweistämmigkeit der Vernunft fest, sondern bewegt sich im Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung.

Alle unsere Anschauungsformen, unsere Verstandesbegriffe und auch die Vernunftideen sind dadurch gekennzeichnet, dass es sich bei ihnen rein um unser Vermögen handelt. Sie sind zu unterscheiden von dem Ding an sich als Inbegriff der Wirklichkeit, auf die sie sich zwar beziehen, aber nicht zugreifen können. Dies gilt sowohl für die endlichkeitsbezogenen Konstruktionen des Verstandes als auch für die unendlichkeitsträchtigen Entwürfe der Vernunft. In dieser Verstandes- und Vernunftkritik gibt es allerdings ein wesentliches und zugrundeliegendes Moment, auf das Fries und De Wette das Augenmerk richten: die Tatsache, dass es sich bei all diesen Vermögen und Vollzügen um Vorgänge des bzw. im Menschen handelt. Hinter die anthropologische Wirklichkeit, in der wir leben, kommen wir nicht zurück. Und die kritischen Aufstellungen, die wir vornehmen, beziehen sich auf die Geltungsmomente unseres Denkens und Erkennens, unseres Sollens und Handelns, sie sind aber nicht in der Lage, die Wirklichkeit heraufzuführen, von der sie ausgehen.

Offensichtlich gibt es für uns keine andere Ausgangswirklichkeit als dieses anthropologische Gegebensein unserer selbst. Das heißt aber, die anthropologische Einheit der kritisch zu untersuchenden Vernunftvermögen ist selbst der Grund jeglicher Wirklichkeitsannahme. Oder anders gesagt: Der theoretische und der praktische Weltumgang erschöpfen das Potential noch nicht, das auf

[23] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Ueber Religion und Theologie, S. 168.

[24] Fries, Jakob Friedrich: Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik [1798], in: Ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 2, hg. v. König, Gert/Geldsetzer, Lutz, Aalen 1982, S. 251–297.

diesem anthropologischen Boden präsent ist. Wenn es denn in Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit um einen Wirklichkeitsbezug geht, zu dem es keine Alternative gibt, dann kann das Vertrauen auf diese Wirklichkeit nicht selbst das Produkt der welthaften bzw. weltbezogenen Tätigkeiten des Verstandes bzw. der Vernunft sein. An dieser Stelle nun kommt die „Ahndung" ins Spiel, wie sie sich im Gefühl vergegenwärtigt und in Ästhetik und Religion anschaulich wird.[25] Diese „Ahndung" ist demnach gewissermaßen die Spiegelung der subjektiv-anthropologischen Synthesis in das Objektiv-Gegenständliche – allerdings mit der genauen Restriktion, dass es von dieser für die Wirklichkeit des Wirklichen einstehenden Bezugsdimension keine inhaltliche Erkenntnis geben kann. Sie bleibt, so gesehen, Ding an sich. Sie ist aber zugleich eine, die über ihre Präferenz auf anthropologischem Boden unmittelbar da und unbezweifelbar wirklich ist. So wie die anthropologische Ausgangsbasis der kritischen Analyse nicht wegzudenken ist, so wenig ist es auch der Horizont der umfassenden Wirklichkeit, innerhalb derer sich unsere gesamte theoretisch-praktische Fähigkeit abspielt bzw. worauf sie sich bezieht.

2. Ästhetische Religionstheorie

Im Anschluss an Herder, Jacobi und Fries sieht sich De Wette durch ein gnoseologisch-anthropologisches Doppelmotiv zur ästhetischen Umformung des Religionsbegriffs und zur Entfaltung einer ästhetischen Religionstheorie veranlasst.[26]

2.1 Religion, Kunst und Individualität

Bereits während seiner Studienzeit plädiert De Wette in Anlehnung an Herder für eine Inspiration der Religion durch die Kunst. Nicht die Vernunft oder das Gewissen sind der Ort lebendiger religiöser Überzeugung und echter religiöser Gewissheit, sondern eine elementare Erfahrung, die im ‚Herz' und im ‚Gefühl' verankert ist. „Das Herz, da wo allein die Gottheit wirkt und lebt, wo sie allein geahnet und gefühlt werden kann, das muss gerührt und bewegt werden, das muss für den Glauben an Gott erwärmt werden."[27] Dies geschieht aber nun nicht durch das formlose Universum, wie er kritisch gegenüber Schleier-

[25] „Die Erkenntnis durch reines Gefühl nenne ich Ahndung des Ewigen im Endlichen." FRIES, JAKOB FRIEDRICH: Wissen, Glauben und Ahndung, Jena 1805, neu hg. v. Nelson, Leonhard, Göttingen [2]1931, S. 176.

[26] Vgl. zum Folgenden BUNTFUSS, MARKUS: Die Erscheinungsformen des Christentums. Zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheologie bei Herder, Wackenroder und De Wette [Arbeiten zur Kirchengeschichte 89], Berlin/New York 2004, S. 153–218.

[27] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Eine Idee, S. 13.

machers *Reden* einwendet. In Schleiermachers Religionsbegriff fehlt De Wette „der bestimmte Gedanke, was das Universum, das Unendliche, der Weltgeist, oder wie sonst der Gegenstand der Religion genannt wird, eigentlich sey“[28]. Die Kunst hingegen, das geformte Artefakt, kann das Unendliche im Endlichen reflektieren und vermag den Sinn für das Göttliche aufzuschließen. Auf dem ästhetischen Weg der Kunsterfahrung kann die Anschauung des Unendlichen im Endlichen gelingen.

Wer hat eine Ahnung von Gott gehabt, wenn sie nicht der Kunstbeschauer hat? Rec. scheut sich nicht zu behaupten, dass Ein sophokleisches Trauerspiel für die Religion mehr sey, als die ganze Weltgeschichte.[29]

Einer teleologischen Geschichtsdeutung im Sinne einer religiösen Anschauung steht die Kontingenz des individuellen menschlichen Lebens im Weg, die er in Schleiermachers Überlegungen übergangen sieht:

Die Menschen sind ihm Figuren auf dem großen Gemälde der Menschheit – der Genius der Menschheit der Maler – Viele sind nur Pinselstriche, flüchtige Versuche des originellen Meisters – ganze Massen von Menschen nur Grundirungen des Ganzen.[30]

Religion ist nicht „jener chemische Identitätsprocess, wo wir uns mit der Natur in einen Schmelztiegel zusammenwerfen zu einer chaotischen Masse, und unser Leben aufgeben, und das der Natur und Gott dazu“[31]. In der Religion geht es vielmehr um das Individuum in seiner unverwechselbaren Einzigartigkeit. Sie ist nicht die Aufhebung des Individuellen im Allgemeinen, sondern die konkrete Individualität ins Verhältnis gesetzt zum Unendlichen, und zwar in einem irreduziblen Sinn und in einer konkreten Gefühlsbestimmtheit:

Je gesunder, kräftiger das Gemüth, desto individueller die Empfindung. Empfindung ist die Aufnahme der Dinge in uns, ihres Wesens, ihres Seyns: jedes Wesen ist aber individuell, und ist nur durch das Individuelle, also muß es auch individuell aufgenommen, empfunden werden, mit Liebe oder Hass, Aneignung oder Abstossung.[32]

2.2 Religiös-ästhetische Weltsicht

Die Eigentümlichkeit der Religion im Sinne einer menschlichen Überzeugungsweise bestimmt De Wette im Anschluss an Fries’ Unterscheidung von drei unterschiedlichen Grundformen menschlicher Überzeugung: Wissen, Glauben, Ahnden. Fries beschreibt diese Überzeugungsweisen folgendermaßen:

---

[28] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Theodor, S. 233.
[29] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Rezension, S. 442.
[30] A. a. O., S. 438.
[31] Ebd.
[32] A. a. O., S. 436.

Wissen heißt nur die Überzeugung einer vollständigen Erkenntnis, deren Gegenstände durch Anschauung erkannt werden; Glaube hingegen ist eine notwendige Überzeugung aus bloßer Vernunft, welche uns nur in Begriffen, das heißt Ideen zum Bewusstsein kommen kann; Ahndung aber ist eine notwendige Überzeugung aus bloßem Gefühl.[33]

Das *Wissen* vermittelt sich über die äußere und innere Anschauung. Es ist auf die empirisch-endliche Welt beschränkt und ermöglicht objektive bzw. intersubjektiv nachprüfbare Erkenntnisse. Allerdings vermag das Wissen die Wirklichkeit nicht vollständig und als Ganze zu erfassen. Nun wirft allerdings der vorhandene Gedanke der Einheit und Ganzheit erweist sich aber als notwendiger Gedanke der Vernunft und wirft die Frage nach einer umfassenderen Überzeugungsweise auf, in der die Einheits- und Ganzheitsperspektive ihren Ort hat und eine Antwort findet. Auch in Bezug auf die innere Anschauung des menschlichen Geistes ergeben sich Ideen wie die der Willensfreiheit des Menschen, die sich als notwendige Gedanken der Vernunft erweisen und zugleich auf eine umfassendere Wirklichkeitsperspektive als diejenige des Wissens abzielen.

Diese umfassendere Wirklichkeitsperspektive, für die das natürliche Wissen Anknüpfungspunkte bereithält, ergibt sich durch die ideale Weltsicht bzw. im *Glauben*, der eine Überzeugungsweise von Ideen ist, die weder auf Anschauung beruhen noch durch Anschauung verifiziert werden können. Während das Wissen mit der Welt der Erscheinung und des Bedingten zu tun hat, geht der Glaube bzw. die ideale Weltsicht auf das Unbedingte in Gestalt der Ideen Freiheit, Ewigkeit und Vollkommenheit. Der Mensch erfasst diese Ideen nur durch Operationen der Vernunft, nämlich im Reflexionsgang einer formalen Gegensatzbestimmung zum Wissen. Idee und Erscheinung – die Idee des Unbedingten und das Bedingte – treten also aufgrund des Negationsverfahrens, durch welches die Ideen der idealen Weltsicht gewonnen werden, abstrakt auseinander. Aber die Realisierung dieser Ideen ist für den Menschen unverzichtbar. Denn:

Was hülfe es ihm, an Gott, Freiheit und Ewigkeit zu glauben, wenn er diese Ideen nicht in der Welt selbst wiederfinden, und aus ihnen die Räthsel derselben lösen könnte? […] Und würde nicht Alles kalt und stumm um ihn her bleiben, wenn er nicht mit dem Einzelnen sich zu befreunden, und in ihm den Ausdruck des Ewigen und Uebersinnlichen zu deuten verstände?[34]

Damit erreichen wir in der ästhetischen Religionstheorie De Wettes den Ort, an dem die dritte menschliche Überzeugungsweise zum Tragen kommt und ihre Funktion hat: die *Ahnung*. Sie ist das Vermögen, empirische Anschauun-

[33] FRIES, JAKOB FRIEDRICH: Wissen, Glauben und Ahndung, S. 64.
[34] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Ueber Religion und Theologie, S. 12.

gen und vernünftige Ideen aufeinander zu beziehen und das Ewige im Endlichen zu erfassen. „Nur im Gefühl, nach dem Gesetze der Ahnung, daß das Ewige im Zeitlichen zur Erscheinung kommt, können wir die Dinge unter die religiösen Ideen unterordnen."[35] Hier geht es nicht um begriffliches Wissen vom Ewigen und Unendlichen, sondern um ein Gefühl, das der Darstellung und Mitteilung durch religiös-ästhetische Symbole bedarf. Im Gefühl wird die Idee des Unbedingten auf das Bedingte konkret bezogen, wie De Wette in einer Beschreibung der religiösen Anschauung der Welt zeigt:

> In der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens tritt der religiösen Ahnung die Erscheinung des wahren Seyns und des ewigen Zweckes der Dinge entgegen.[36]

Alle drei Überzeugungsweisen haben denselben Gewissheitsgrad, denn alle drei Überzeugungsweisen gründen auf dem Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selber, wenn sie in unmittelbaren Tätigkeiten ihrer selbst begriffen ist. Zu diesen unmittelbaren und dem menschlichen Geist notwendigen Tätigkeiten gehören Wissen, Glauben und Gefühl. Die Gewissheit des Wissens ist, ebenso wie die Gewissheit des Glaubens und des Gefühls, bedingt durch die subjektive Vernunfttätigkeit, wie De Wette in Übereinstimmung mit der idealistischen Erkenntnistheorie annimmt.

2.3 Religiöse Ideen und Gefühle

Die theoretischen und praktischen Ideen der idealen Weltsicht bilden für De Wette den Ausgangspunkt der Religion. Die Ideen ergeben sich aus der inneren Anschauung des menschlichen Geistes. Wir finden diese Ideen in uns vor. Sie treten unmittelbar in uns auf und erweisen sich als durch sich selbst evident. Das geistige Ich stellt somit den Übergang zur idealen Betrachtung der Welt dar und die Idee der Ewigkeit der Seele ist die erste Idee der Religion:

> [I]n meinem Inneren suche ich daher für die Idee des Ewigen einen festen Gegenstand, und finde ihn in meiner unsterblichen Seele, die, von den Schranken der Zeit frei gedacht, einen lebendigen Punkt des ewigen Seins darstellt.[37]

Was nun solchermaßen Gegenstand des Glaubens bzw. der religiös-idealistischen Sichtweise des Menschen ist, ist nicht Gegenstand des Wissens und kann nicht mit Mitteln des Wissens bewiesen werden. Nur im Medium der Ahnung und des religiösen Gefühls vermag die Idee der Unsterblichkeit der Seele im Leben des Einzelnen zu erscheinen und sich das endliche Subjekt mit Hilfe religiös-ästhetischer Gefühle seiner Unendlichkeit bewusst zu werden.

---

[35] Ebd.
[36] A. a. O., S. 12 f.
[37] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Ueber Religion und Theologie, S. 21.

In Folge der Entdeckung der inneren Anschauung ändert sich auch die Perspektive auf die Außenwelt. Der Glaube gelangt über die Verneinung der Grenzen von Raum und Zeit zur Idee einer ewigen, intelligiblen Welt, aus der Negation der Naturnotwendigkeit zur Idee der Freiheit und aus der Überwindung des Mannigfaltigen zur Idee der Einheit sowie – im religiösen Glauben – eines unendlichen und notwendigen Absoluten. Mit den religiösen Ideen geht die Gewissheit von deren objektiver Gültigkeit unmittelbar einher. Diese tragen sie „in sich selbst, und die Vernunft kann, ohne sich zu widersprechen, gar nicht an derselben zweifeln"[38].

Wie Herder und Schleiermacher betont De Wette, dass die Religion nur im Gefühl lebendig werden kann. Für das religiöse Gefühl reklamiert er: „Was wir dem Verstande versagten, im Subjektiven das Objektive zu finden, das ist dem Gefühl verstattet"[39]. Das religiöse Gefühl ist somit diejenige Tätigkeit des menschlichen Geistes, wodurch das Unbedingte auf das Bedingte bezogen wird, das Unbedingte im Bedingten und das Bedingte im Licht des Unbedingten angeschaut wird. Den Gefühlsbegriff differenziert De Wette im Anschluss an Fries dahingehend aus, dass er den jeweiligen religiösen Ideen entsprechende Grundstimmungen zuordnet. Im religiösen Glauben werden die spekulativen Ideen nicht nur um die Bestimmung des Unbedingten ergänzt, sondern auch mit der praktischen Idee eines absoluten Zwecks verbunden. Der volle Umfang des religiösen Gefühls ergibt sich mithin aus der Bestimmung der spekulativen Ideen durch die praktische Idee des höchsten Wertes oder Zweckes.

De Wette ordnet den theoretischen und praktischen Glaubensideen jeweils ein religiöses Gefühl zu. Aus der Verbindung der Idee unseres ewigen Seins mit der Idee des ewigen Zweckes ergibt sich die Idee der Bestimmung des Menschen. Ihr wird im Gefühl der Begeisterung entsprochen. Die Idee der Freiheit gestaltet sich durch die praktische Idee des Zweckes, bestimmt zu der Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der Welt und dem sittlichen Zwiespalt im Menschen, und weckt das Gefühl der Ergebung. Dieses Gefühl enthält die Momente der Demut und der Fügung in Gottes Willen. Die Idee Gottes schließlich gestaltet sich zum Gedanken des heiligen Regenten und Gesetzgebers der Welt, der das Gute will und dem das von uns aufgrund unserer Endlichkeit verschuldete Böse entgegensteht. Dem wird im Gefühl der Andacht entsprochen. Es ist dieser Dreiklang an religiösen Gefühlen, welche die praktisch bestimmten spekulativen Ideen in das individuelle Leben des Einzelnen überführen und das religiöse Erleben ermöglichen.

[38] A. a. O., S. 38.
[39] A. a. O., S. 63 f.

3. Grundzüge der Religionstheologie

De Wette entwirft einen anthropologisch-ästhetischen Religionsbegriff, in den er den Gottesgedanken einzeichnet, den er in der Form eines Gedankenkreises und nicht einer Begriffspyramide mit dem Weltbegriff und der Selbsterfahrung des endlichen Subjektes vermittelt. Er setzt im Blick auf den Gottesgedanken nicht auf eine allgemeine Theorie des Absoluten, sondern auf konkrete Bestimmtheit. Darin folgt er einem Leitgedanken, den er in einem Satz seiner Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament (1806/07) formuliert hat: „In der Religion herrscht immer das Individuelle und Bestimmte über das Allgemeine; ein Gott mit bestimmter Gestalt, mit individuellem Charakter und Namen wird mehr Glauben finden, als die allgemein fließende Idee eines unnennbaren, gestaltlosen höchsten Wesens".[40]

Mit seiner Religionstheorie im Anschluss an Fries will De Wette die Selbstständigkeit und Notwendigkeit der Religion im Verbund der menschlichen Geistestätigkeiten begründen. Die Unterscheidung „der verständigen, idealen und ästhetischen Ueberzeugung", die Fries in seiner philosophischen Anthropologie vollzieht, hält De Wette „für den Schlüssel der ganzen Theologie"[41]. Die Religion als eine eigenständige Art und Weise menschlicher Überzeugung gründet sich auf die Ideen einer idealen und auf die Gefühle einer religiös-ästhetischen Weltsicht. Sie ergänzt und vollendet das Leben, indem sie sich über das Endliche und Unvollkommene erhebt und das Ewige und Vollkommene im Glauben und Gefühl erfahrbar macht. Die Religion, die in der inneren Anschauung des menschlichen Geistes anhebt, lässt als religiöse Anschauung der Welt im Medium ästhetischer Gefühle das Unbedingte im Bedingten, das Ewige im Zeitlichen erahnen. Aus diesen religionstheoretischen Überlegungen zieht De Wette für die Theologie den Schluss, dass die „kritisch-verständige Ansicht der Religion mit der ideal-ästhetischen in klare Übereinstimmung zu setzen"[42] und d. h. eine Vermittlung von Rationalismus und Supranaturalismus anzustreben ist.[43]

Die menschliche Vernunft ist mit dem Bewusstsein einer umfassenden Wirklichkeit ausgestattet, in deren Horizont sich die gesamte theoretisch-praktische Tätigkeit des Menschseins abspielt und auf die Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion gleichermaßen bezogen sind. Im Blick auf dieses Ge-

---

[40] De Wette, Wilhelm M. L.: Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. 2 Bde., Halle 1806/1807, Nachdruck 2 Bde. in 1, Hildesheim 1971, S. 9.

[41] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Ueber Religion und Theologie, S. 34.

[42] A. a. O., S. IV.

[43] Zur Religionstheologie De Wettes vgl. Iff, Markus: Vernunftglaube und Wahrheitsgefühl. Zur Religionstheologie W. M. L. de Wettes im Anschluss an J. F. Fries, in: Kannemann, David/Stümke, Volker(Hg.): Wort und Weisheit. FS für Johannes von Lüpke, Leipzig 2016, S. 267–276.

gründetsein der Vernunft spricht De Wette von einer „ihr einwohnenden Offenbarung“, die der „unbedingte Grund oder Urquell“ der Vernunft ist, „gleichsam die Sonne, aus welcher alle Strahlen der Erkenntnis und des geistigen Lebens fließen“[44]. De Wette formuliert einen Offenbarungsbegriff, der nicht im Sinne eines Zwei-Welten-Schnitts mit supranaturalistischen Denkfiguren operiert und von supranaturalen Eingriffen Gottes in die Naturkausalität ausgeht. Er versteht Offenbarung zunächst als das intuitive Aufgehen dessen, dass die Vernunft einen ihr vorausliegenden unbedingten Grund hat. Die der instrumentellen und vernehmenden Vernunft vorgeordnete Offenbarung dreht Kants Verhältnisbestimmung von Vernunftglauben und Offenbarung um, wirft aber auch die Frage auf, ob De Wette hier nicht am Anschluss an Fries und Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819)[45] die Tradition des plotinischen Nous heraufbeschwört. Freilich braucht die innere Offenbarung für De Wette die „Anschauung der Natur und Welt, um zum Bewußtseyn zu kommen“[46] im Sinne einer äußeren Offenbarung. Diese Doppelpoligkeit des Offenbarungsbegriffs ermöglicht es Wette, Vernunftglaube und Geschichte in einen wechselseitigen Verweiszusammenhang zu bringen und die Geschichte der Religionen auch als Offenbarungsgeschichte zu denken.

Der Vernunft liegt gleichermaßen eine Tätigkeit in der Ausbildung von Ideen wie ein reines untrügliches Vernehmen zugrunde. Die Vernunft ist in der Lage, eine unmittelbare Wirklichkeitsgewissheit zu erzeugen, da neben dem Wissen als exklusive Form der theoretischen Erkenntnis bei Kant, mit dem Glauben eine zweite Form der Vernunfterkenntnis mit Fries geltend zu machen ist. Dieser Glaube ist ein Vernunftglaube, da es in ihm nicht bloß um eine subjektive Form des Wissens, sondern eine im vernünftigen Geist sicher gründende Form einer höheren Erkenntnis geht. Die Erkenntnisform des Wissens führt gar von selbst zu einer höheren Erkenntnisweise, weil die Vernunft auf Einheit und Totalität ausgreift. Allerdings können wir in der Erfahrungswelt die Einheit, Vollendung und Unbedingtheit nicht finden, obwohl wir diese Ideen in uns vorfinden. Da die Vernunft von Einheit und Notwendigkeit im Wesen der Dinge bestimmt wird, führt diese auf dem Weg der Reflexion zur Idee eines unendlich und notwendig Absoluten. Identifiziert man mit De Wette diese Idee mit dem Gottesgedanken, ist dieser ein notwendiger Gedanke der Vernunft, womit die spekulativen Wahrheiten, auf welche die

---

[44] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Theodor, S. 87 f.

[45] Zu Jacobi siehe JAESCHKE, WOLFGANG: Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung, in: Ders./Sandkaulen, Birgit (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit [Studien zum achtzehnten Jahrhundert 29], Hamburg 2004, S 199–216. Zur Verbindung von Fries und Jacobi siehe HENKE, ERNST L. TH.: Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt, Berlin [2]1937, S. 24.27 f.30.34 f.

[46] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Theodor, S. 87 f.

Religion bezogen ist, aus den Grundgesetzen der menschlichen Vernunft heraus entwickelt werden können. Der Gottesgedanke steht für das Ganze und die Einheit des Wirklichen, das die Vernunft unmittelbar zu vernehmen imstande ist. Die Einheit ist aber nur denkbar als Wirkung eines einheitlichen, notwendigen und außerweltlichen Grundes von Allem überhaupt. Mit diesen Überlegungen bewegt sich De Wette in einem metaphysischen Denkhorizont.

Mit dem Rückgang auf die Unmittelbarkeit der Vernunft und deren basalem Intuitionsvermögen will De Wette den vermeintlichen Subjektivismus der theoretischen Vernunft bei Kant unterlaufen. Mit der Unableitbarkeit der Vernunft sind auch die vernünftigen Ideen von Freiheit, Gott, Seele als mit gleicher Ursprünglichkeit anzunehmen. Diese Ideen treten in der Form eines unmittelbaren Realitätsbewusstseins auf, sodass De Wettes Religionstheologie Züge eines intuitiven Realismus aufweist. Die Explikation und Bewahrheitung der in der Unmittelbarkeit des Vernunftglaubens ruhenden Inhalte vollzieht sich freilich im Medium von religiösen Ahnungen und Gefühlen. Der Aufweis der Wahrheit der religiösen Ideen kann nicht durch ein demonstratives Schlussverfahren erreicht werden, sondern nur durch den Bezug auf das Gefühl bzw. durch Aussagen des eigenen Wahrheitsgefühls und ein ästhetisches Urteil.

> Ein Gefühls- oder ästhetisches Urteil ist ein solches, welches die Unterordnung des Besonderen unter eine nach Begriffen unaussprechliche Regel macht, im Gegensatz des verständigen Urtheils, welches nach einer bestimmten Regel geschieht.[47]

Was im Bereich des religiösen Apriori liegt, Gottesidee und Freiheit, Unsterblichkeit und Teleologie, stellt das formale Gerüst dar, das erst in der Anwendung auf den Reichtum religiöser Erscheinungen seine Evidenz erhält. Die Ahndung, die auf das Geheimnis der Religion selber hinführt, umfasst Wissen und Glauben und bringt beide miteinander in eine Konkordanz, die sich im unmittelbaren Gefühl bekundet und Urteile ergibt, die ihrer Struktur nach den ästhetischen Urteilen analog sind. Das Gefühl ist eine Wahrnehmungsweise, in der das individuelle Subjekt einerseits unmittelbar bei sich selbst ist. Andererseits ist das Gefühl intentional gefasst, d. h., es geht um die gegenständliche Ausgerichtetheit der im Gefühl präsenten Wahrnehmung. Eine Reduktion des Gefühlsbegriffs als einer rein emotionalen Zuständigkeit umgeht De Wette dadurch, dass der Begriff des Gefühls seine Auslegung am Begriff der Urteilskraft erfährt.

Für die Durchführung seiner Religionstheologie heißt das, dass De Wette vernunftgeprägte Glaubensideen, religiöse Gefühle und ästhetische Gattungen als die Grundlage religiöser Aussagen und religiösen Lebens ineinander verschränkt. Er bestimmt in seinen exegetischen Arbeiten zum Alten und Neuen Testament sowie in seinen dogmatischen und ethischen Schriften das Chris-

---

[47] De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Ueber Religion und Theologie, S. 63 f.

tentum als positive Religion, die sich in den drei Grundgefühlen von Begeisterung, Ergebung und Andacht verwirklicht. Die Grundgefühle sind der Schlüssel zum Verständnis des religiösen Gehaltes der biblischen Quellenschriften und der symbolischen Glaubensüberlieferung bis hin zur sittlichen Lebensführung. De Wette macht sich die unterschiedliche Gewichtung dieser drei Gefühlsmomente auch für eine religionsgeschichtliche und konfessionstheologische Typologisierung zunutze. Die reinste Ausformung der Begeisterung identifiziert er in der Botschaft der Propheten und der Predigt Jesu vom Reich Gottes. Den Protestantismus sieht er eher durch Resignation und Andacht gekennzeichnet, während er dem Katholizismus eine stärkere Bestimmung durch das Gefühl der Begeisterung attestiert.[48]

Die Religionstheologie sieht damit den christlichen Glauben und das Christentum mit den Bedingungen einer Vernunft vermittelbar, die sich als gesetztes bzw. vernehmendes Vermögen begreift und in den Akten des Transzendierens eine Gegenstandswelt berührt, der gegenüber sie sich selber begrenzt. Die Vernunft kann nur unter der Bedingung zur Selbstgewissheit gelangen, dass sie sich voraussetzt und sich selber vertraut. De Wette unterscheidet in seiner Religionstheologie zwischen der Religion und deren Erscheinungen. Indem er vom Wesen der Religion ausgeht, bezieht er kritische Stellung gegenüber ihren positiven Erscheinungen, die

> immer unvollkommene mißlungene Versuche seyn [müssen, M. I.], da sie Gott in der Welt und im Besonderen suchen, wo er nie zu finden seyn wird […] [N]ur das darin offenbarte Streben ist wahr, nicht das Gefundene[49].

Andererseits bestimmt De Wette das Verhältnis von philosophischem Religionsbegriff und geschichtlichen Erscheinungsformen des positiven Christentums so, dass in ihm das Symbolische und Ästhetische „in und mit dem Geschichtlichen gegeben, und mit dem Dogmatischen und Sittlichen innig verbunden ist“[50]. Da die Theologie in dialektischer Weise das philosophische und historische Element der Religion aufeinander beziehen muss, kommt den literarischen Quellen des Christentums ein bleibender Stellenwert und eine normative Bedeutung zu.[51]

---

[48] Vgl. dazu BUNTFUSS, MARKUS: Begeisterung – Ergebung – Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette, in: Roderich Barth/Zarnow, Christopher (Hg.): Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015, S. 143–156.

[49] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Rezension, S. 445.

[50] DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Theodor, Bd. 1, S. 343.

[51] Darin unterscheidet sich De Wette von Schleiermacher, der annahm, das Wesen des Christentums sei eine Grundstimmung des religiösen Gemütes, die sich von allen geschichtlichen Realisierungen unterscheide, weshalb das Urchristentum nur eine kontingente Einkleidung dieses unveränderlichen Gehalts darstelle. Vgl. dazu den Brief an Fries vom 26. September 1811, in: FRIES, JAKOB FRIEDRICH: Sämtliche Schriften, Abt. 6, Bd. 4, Briefe I: Konvolute A-E, Aalen 1997, S. 604–616; S. 612.

Der Anschluss an die anthropologische Vernunftkritik und phänomenologische Beschreibung menschlicher Überzeugungsweisen im Rahmen der philosophischen Anthropologie von Fries führen De Wette zu einer Religionstheologie, die pluralitätskonform und differenzwahrend angelegt ist und zugleich Kategorien wie Überzeugung und Offenbarung zu integrieren vermag. Die moderne Ausdifferenzierung unterschiedlicher Rationalitätsmodelle und Wirklichkeitszugänge wird reflektiert. De Wette plädiert im Unterschied zur rationalistischen Vernunftkritik und zur idealistischen Einheitsspekulation dafür, diese Pluralität als Grundmuster der Wirklichkeitserschließung stehen zu lassen und diese nicht auf ein Paradigma reduktionistisch zu verengen. Damit leistet De Wette mit seiner Religionstheologie einen nicht zu unterschätzenden Beitrag, differente Wirklichkeitszugänge in einem kommunikativen Zusammenhang zu halten, obwohl die Differenzierung der Gott, Selbst und Welt erschließenden Kategorien in der Spätmoderne erheblich weiter fortgeschritten ist. Die von De Wette klar erfasste Herausforderung einer Religionstheologie besteht darin, in ein anthropologisches – und als solches ambivalentes und partikulares – Phänomen wie das von Religion und Religionen, den Gottesbezug einzuzeichnen, der für die biblischen Traditionen und das Glaubensverständnis des Christentums entscheidend ist. Eine Auseinandersetzung mit der Religionstheorie und Religionstheologie De Wettes kann nicht zuletzt dazu beitragen, die Frage nach dem Realismus aufzunehmen, die Wissenschaft und Religionen gleichermaßen betrifft. Es geht beiden in aller Unterschiedenheit und auf je ihre spezifische Weise um einen Wirklichkeitsbezug, um die Frage nach der Erkennbarkeit der tatsächlichen Wirklichkeit in der begrenzten Welt der Erscheinungen, die darum mehr und anderes sind als bloßer Schein.

Literatur

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: De Wettes Religionstheorie, in: Mathys, Hans-Peter/Seybold, Klaus: Wilhelm Martin Leberecht De Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts [Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel. NF 1], Basel 2001, S. 108–126.

BONSIEPEN, WOLFGANG: Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie, Frankfurt a. M. 1997.

BUNTFUSS, MARKUS: Begeisterung – Ergebung – Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette, in: Roderich Barth/Zarnow, Christopher (Hg.): Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015, S. 143–156.

BUNTFUSS, MARKUS: Die Erscheinungsform des Christentums. Zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheologie bei Herder, Wackenroder und De Wette [Arbeiten zur Kirchengeschichte 89], Berlin/New York 2004.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Rezension von: F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 131, 5. Juni 1807, Sp. 433–440 u. Nr. 132, 6. Juni 1807, S. 441–448.

De Wette, Wilhelm M. L.: Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. 2 Bde., Halle 1806/1807, Nachdruck 2 Bde. in 1, Hildesheim 1971.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Commentar über die Psalmen in Beziehung auf seine Uebersetzung derselben [1811], zweyte, verbesserte und vermehrte Auflage, Heidelberg 1923.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Ueber Religion und Theologie. Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der Dogmatik [1815], Berlin ²1821.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen, 2 Bde., Berlin 1822; zweite, durchgesehene, wohlfeilere Ausgabe, Berlin ²1828. Mit Anmerkung versehene Neuausgabe nach der zweiten Auflage von 1828 von Schüz, P., Freiburg-München 2020.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht: Eine Idee über das Studium der Theologie (Sommer 1801), dem Drucke übergeben und mit einer Vorrede begleitet von Adolf Stieren, Leipzig 1850.

Fries, Jakob Friedrich: Sämtliche Schriften, Abt. 6, Bd. 4, Briefe I: Konvolute A-E, Aalen 1997, S. 604–616.

Fries, Jakob Friedrich: Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik [1798], in: Ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 2, hg. v. König, Gert/Geldsetzer, Lutz, Aalen 1982, S. 251–297.

Fries, Jakob Friedrich: Die Geschichte der Philosophie, Bd. 2 [1840], in: Ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 19, hg. v. König, Gert, Aalen 1969, S. 590–632.

Fries, Jakob Friedrich: Wissen, Glauben und Ahndung, Jena 1805, neu hg. v. Nelson, Leonhard, Göttingen ²1931.

Fries, Jakob Friedrich: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Jena 1807.

Herder, Johann Gottfried: Metakritik, in: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800, Werke, Bd. 8, hg. v. Irmscher, Hans Dietrich [Bibliothek Deutscher Klassiker 154], Frankfurt a. M. 1998, S. 622–640.

Henke, Ernst L. Th.: Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt, 2. Aufl. Berlin 1937.

Hinske, Norbert/Lange, Erhard/Schröpfer, Horst (Hg.): Der Aufbruch in den Neukantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte [Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 6], Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.

Iff, Markus: Religionsphilosophie und Theologie. Rudolf Ottos Bezug auf Wilhelm Martin Leberecht De Wette, in: Lauster, Jörg/Schüz, Peter/Barth, Roderich/Danz, Christian (Hg.): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2013, S. 191–202.

Iff, Markus: Vernunftglaube und Wahrheitsgefühl. Zur Religionstheologie W. M. L. de Wettes im Anschluss an J. F. Fries, in: Kannemann, David/Stümke, Volker (Hg.): Wort und Weisheit. FS für Johannes von Lüpke, Leipzig 2016, S. 267–276.

Jaeschke, Wolfgang: Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung, in: Ders./Sandkaulen, Birgit (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein

Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit [Studien zum achtzehnten Jahrhundert 29], Hamburg 2004, S 199–216.

MATHYS, HANS-PETER/SEYBOLD, KLAUS (Hg.): Wilhelm Martin Leberecht De Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts [Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel NF 1], Basel 2001.

OHST, MARTIN: De Wette als theologischer Ethiker neben Schleiermacher, in: Theologische Zeitschrift 51 (1995), S. 151–173.

OTTO, RUDOLF: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie, Tübingen 1909.

ROGERSON, JOHN W.: W. M. L. De Wette. Founder of a Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography [Journal for the Study of the Old Testament Supplement 126], Sheffield 1992.

ROHLS, JAN: Liberale Romantik. Wilhelm Martin Leberecht de Wette 1780–1849, in: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1, Aufklärung Idealismus Vormärz, Gütersloh 1990, S. 223–250.

SMEND, RUDOLF: De Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament, in: Mathys, Hans-Peter/Seybold, Klaus (Hg.): Wilhelm Martin Leberecht De Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts [Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel NF 1], Basel 2001, S. 11–29.

STÄHLIN, ERNST: Forschungen und Texte zu Martin Leberecht de Wettes Leben und Werk (Studien zur Geschichte der Wissenschaft in Basel 2), Basel 1956.

Die erlösende Offenbarung der wahren Religion

Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868)

Markus Firchow

1. Annäherungsversuche

(1) „Gott ist, wie Nitzsch genial bemerkt, nicht religiös“[1]. – Mag die Genialität des Gedankens sich auch nicht sogleich erschließen, so ist immerhin bemerkenswert, dass er seinen Weg bis nach Moskau gefunden hat. „Aus weiter Ferne“ widmet der dort ansässige schwedische Prediger Karl Sederholm seine um Nitzschs Bemerkung bereicherte Studie „den „wackern deutschen Männer[n]“[2] des Gustav-Adolf-Vereins, um sich für deren Unterstützung der evangelischen Sache in der Diaspora erkenntlich zu zeigen. Ausgerechnet auf der Hauptversammlung, die das „Gastgeschenk aus Russland“[3] dankbar entgegennimmt, kommentiert laut amtlichem Bericht „Oberconsistorialrath D. Nitzsch: Die Ausdehnung des Gustav-Adolf-Vereins auf nichtdeutsche Länder erscheine ihm unzweckmäßig „*Ausdehnung* und lebendige *Beziehung* dürfe man nicht verwechseln“.[4]

Dass an die Beziehungsfähigkeit des Protestantismus erinnert werden muss, dürfte vor dem Hintergrund der noch ausstehenden ersten preußischen Generalsynode zu verstehen sein. Gilt die dort auszuhandelnde Union gemeinhin als „kirchenpolitische Einlösung des vermittlungstheologischen Programms“[5], wähnt sich Nitzsch als dessen kirchenpolitische Verkörperung: „Ich bin hier eine Art von Personification der Union“[6]. Und auch der Synodalbericht kann vermelden, dass der „stets gern gehörte Redner (Nitzsch) durch seine milde Vermittlung“ der erhitzten Debatte „das rechte Tempera-

[1] Sederholm, Karl: Die ewigen Thatsachen. Grundzüge einer durchgeführten Einigung des Christenthums mit der Philosophie, Leipzig 1845, S. 18.

[2] A. a. O., S. V.

[3] Vgl. Amtlicher Bericht über die vierte Hauptversammlung des Evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung, Darmstadt 1845, S. 24.

[4] A. a. O., S. 48 f.

[5] Drehsen, Volker: Kirchentheologische Vermittlung. Carl Immanuel Nitzsch 1787–1868, in: Graf, Friedrich Wilhelm: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1: Aufklärung, Idealismus, Vormärz, Gütersloh 1990, S. 288–318, S. 293.

[6] Vgl. Beyschlag, Willibald: Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, Berlin 1872, S. 294.

ment [gab]“[7]. Weniger mild dürfte dagegen seine Rede gegen die „orthodoxen Widersacher“ der Union ausgefallen sein, die seinen Entwurf für das Ordinationsformular als „Nitzschenum“ verspottet hatten.[8] Von den Vertretern der „Partei der reinen Schleiermacherianer“ aber kann Nitzsch berichten: Sie „erweisen mir […] Ehre und Vertrauen; ich kann aber nicht schlechterdings mit ihnen gehen“.[9]

(2) „Aber jedenfalls ist Nitzsch der selbständigste und gedankenreichste unter den Schleiermacherianern“[10]. – Offenbar besteht ein Missverhältnis zwischen dieser anonym verfassten Zuschreibung und der Selbsteinschätzung Nitzschs, der von besagter Gruppe zumindest auf kirchenpolitischer Ebene sprechen kann, als habe er nichts mit ihr zu schaffen. Das entspricht seinem offenkundig ambivalenten Verhältnis zu Schleiermacher: „Es hat für mich so manchen Scheidepunkt gegeben, wo ich ihm nicht folgen konnte, aber ich habe seit zwanzig Jahren, wenigstens in der Wissenschaft fast immer mit ihm und von ihm gelebt“[11]. Aber in seinem Tode „ist mir alles noch viel deutlicher geworden, was wir an ihm gehabt und ferner an ihm haben werden“[12].

Einer der genannten Scheidepunkte ist die Schwelle, an der Nitzsch über Schleiermachers Selbstbeschränkung der Dogmatik als Explikation des christlich-frommen Bewusstseins hinausgeht. Mit der Prämisse, „daß auch die Religion viel Phänomenologie hat[,] sowohl in der Geschichtswelt, der äußeren, als auch in der inneren“[13], kennzeichnet Nitzsch zu Beginn der Einleitung in seine *Glaubenslehre* Geltungsbereich und Wissenschaftscharakter der Theologie. Indem er sie in das Allgemeine im „Universum der Phänomene“ als Gegenstandsbereich der Wissenschaft eingliedert, behandelt er die Theologie gegen Schleiermacher als einen „vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendige[n] Bestandtheil der wissenschaftlichen Organisation“[14].

(3) „Nitzsch – der Mann, von dem ich übrigens am liebsten sowohl gelobt werde, als getadelt unter Allen, die sich mit meiner Glaubenslehre beschäfti-

---

[7] KRÜGER, GUSTAV M. (Hg.): Berichte über die erste evangelische Generalsynode Preußens im Jahre 1846, Leipzig 1846, S. 44.

[8] Vgl. MEHLHAUSEN, JOACHIM: Das Recht der Gemeinde. Carl Immanuel Nitzschs Beitrag zur Reform der evangelischen Kirchenverfassung, in: Ders.: Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie, Berlin/New York 1999, S. 273–299, S. 284.

[9] Vgl. BEYSCHLAG, WILLIBALD: Karl Immanuel Nitzsch, S. 294.

[10] BRANDES, KARL HEINRICH (Hg.): Der gegenwärtige Zustand der Dogmatik III, in: Literarische Zeitung 10/103 (1843), Sp. 1645–1650, Sp. 1649.

[11] Zit. n. BEYSCHLAG, WILLIBALD: Karl Immanuel Nitzsch, S. 143.

[12] Ebd.

[13] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre, Berlin 1858 (gehalten im Sommerhalbjahre 1857), S. 1 [i. F. Über die christliche Glaubenslehre].

[14] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Kurze Darstellung des theologischen Studiums [1830], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I.6, Universitätsschriften, hg. v. Schmid, Dirk, Berlin/New York 1998, S. 317–446, § 1, S. 326.

get“[15]. – Hatte der Lieblingskritiker ihn in seiner Rezension von Delbrücks *Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermachers Glaubenslehre* verteidigt, spielt Schleiermacher seine Geste der Wertschätzung an einem Punkt ein, an der er ihm entschieden widersprechen muss: „Ja schon dagegen muß ich protestiren, daß ich, wie unser Freund Nitzsch […] sich ausdrückt, das besondere christliche in ein allgemeines religiöses Wissen aufzunehmen suche“. Dass damit, wie von Schleiermacher befürchtet, „ein speculatives Wissen um Gott gemeint“ ist, bahnt sich in Nitzschs Bemerkung an, „daß ein Offenbarungsglaube, wie der christliche […] Elemente der Speculation schon in seiner Geburt mitbringt“[16]. Überhaupt liest sich dessen Rezension teilweise wie eine Selbstanzeige über sein *System der Christlichen Lehre*, das ein Jahr später erscheinen und bis 1851 sechs Mal aufgelegt werden wird: „Je mehr nun eine Weltweisheit Religionsweisheit ist, jemehr sie das Welt- und Naturbewußtseyn im Gottesbewußtseyn und dieses in jenem hegt, […] desto mehr muß sie […] dem Christenthume schon deshalb entsprechen“.

Mit Schleiermachers Distanzierung von Nitzschs spekulativen Ambitionen scheint gleichsam ein weiterer Scheidepunkt gesetzt zu sein. Dessen Bonner Kollege Friedrich Bleek muss Schleiermacher mitteilen: „Sie [werden] als einen theilweisen Gegner Ihres Sendschreibens […] unserem Nitzsch begegnen“[17].

(4) *„Nitzsch* unterschied göttliche, übernatürliche Offenbarung von Religion“[18]. – So wie Nitzsch sich den vorigen drei Zuschreibungen auf unterschiedliche Weise entzogen hat, trifft auch diese nicht auf ihn zu, obwohl sie aus seiner eigenen Feder stammt. Es handelt sich um Vater Carl Ludwig, bei dem er in Wittenberg studiert hatte und dessen Leitdifferenz er sich zu Eigen macht. Die Kunst des Vermittlungstheologen wird sich auch darin zu bewähren haben, die Positionen seiner durchaus heterogenen Lehrerschaft zusammenzuführen: „Von meinem Vater, von Schleiermacher und von Daub habe ich am meisten gelernt“[19]. Hatte David Friedrich Strauss seine Studie über Schleiermacher und Daub mit den Worten Goethes geschlossen, sie seien „Feinde gewesen […], weil die Natur / Nicht Einen Mann aus ihnen beiden formte“[20], dürfte es jeden-

[15] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke (1829), in: KGA, Bd. I.10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. v. Traulsen, Hans-Friedrich, Berlin/New York 1990, S. 305–394, S. 333 [i. F. Über die Glaubenslehre].

[16] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedrich Schleiermachers christlicher Glaubenslehre, Rez. v. Delbrück, Ferdinand, in: ThStKr 1 (1828), S. 640–668, S. 656 f.

[17] Vgl. KGA, Bd. I.10, S. XCVII.

[18] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre [1829], Bonn ^{6}1851, S. 65.

[19] Zit. n. BEYSCHLAG, WILLIBALD: Karl Immanuel Nitzsch, S. 138.

[20] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unsrer Zeit, in: Ders.: Charakteristiken und Kritiken, Leipzig 1839, S. 3–212, S. 212.

falls auch für den geübten Vermittler Nitzsch ein Kunststück sein, diese zwei Naturen unter der Leitunterscheidung seines Vaters in eine „lebendige Beziehung“ zu bringen, um seinem System eine maximale „Ausdehnung“ zu verschaffen. Während der Gegensatz von Religion und Offenbarung den „Stoff der christlichen Religionslehre“ formal strukturiert, ist Schleiermacher die maßgebliche Referenz für seinen Religionsbegriff einer „durch die bewußte Abhängigkeit von Gott bestimmte[n] Lebensweise“[21]. Dass der Gegenpol Daub das „Andachtsgefühl“ desselben als „Mißgriff“ kritisiert,[22] vermag angesichts seines Postulats einer an Hegel orientierten „Nothwendigkeit der Speculation“[23] nicht zu verwundern. Vor allem dieser Einfluss ist es, der den umfassenden Letztbegründungsanspruch von Nitzschs System begründet.

2. Religion und Vernunft

Als gemeinsamer vermittlungstheologischer Ausgangspunkt lässt sich Schleiermachers programmatische Zielvorgabe identifizieren, „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung“[24]. Dass die Bedingungen aber, unter denen ein solcher Vertrag auszuhandeln ist, erheblich voneinander abweichen, ist bereits im Zuge von Nitzschs Delbrück-Rezension zutage getreten. Umso mehr verwundert es, dass er Schleiermacher auch zwanzig Jahre nach dessen Tod als den „große[n] Hersteller der Religionsphilosophie im Gebiete der Theologie“[25] ausweist. Denn was dieser als umfassende geschichtskundliche und psychologische Aufgabe nur durch ein „abgekürztes Verfahren“ in Anwendung gebracht hat, sollte gerade nicht einen „Beweis des Christenthums“ erbringen oder die „Nöthigung aufstellen […] [,] eine bestimmte Thatsache als erlösend anzuerkennen“[26].

Auf einen solchen, über die inneren Tatsachen des Bewusstseins hinausgehenden „Beweis für die Göttlichkeit des Christentums“[27] aber kommt es

---

[21] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 6.

[22] DAUB, CARL: Vorlesungen über die philosophische Anthropologie, in: Ders.: Carl Daub's philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 1, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Theophor Wilhelm, Berlin 1838, S. 527.

[23] DAUB, CARL: Einleitung in die christliche Dogmatik, Studien, Bd. 5, hg. v. Ders./Creuzer, F., Heidelberg 1809, S. 173. Die Vernunft ist das ‚Organon‘ der christlichen Wahrheit (vgl. a. a. O., S. 197).

[24] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre, S. 350 f.

[25] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 20.

[26] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirchen im Zusammenhang dargestellt. Zweite Auflage [1830/1831], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I.13,1/2, hg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/New York 2003, § 11,5, S. 101; vgl. § 2,2, S. 17 f.

[27] Vgl. NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 77 ff.

Nitzsch gerade an. Indem die Geschichte in „Reciprocität" von „Idee und Thatsache" voranschreitet, muss auch die Religion sich „sowohl in der Geschichtswelt, der äußeren, als auch in der inneren"[28] Geltung verschaffen. Zwar müsse „sich jede apologetische Beweisführung" auf den „Syllogismus des Herzens stützen"[29], aber in dieser Wendung zeigt Nitzsch bereits eine diskursive Verfasstheit des frommen Gemüts an: „Glauben ist [...] ein gefühlsmäßiges Erkennen", das „alles Wissen und Wahrnehmen von sich abhängig zu machen weiß"[30] und also immer schon im Begriff ist, sich mittels der Erkenntniskräfte in objektiver Bestimmtheit zu entäußern: „Denn Ueberzeugung ist der in der Gedankenwelt ausgeführte Glaubensinhalt"[31] und erst „[i]n dem Maaße" vorhanden „als der Glaube Verstand und Begriff geworden ist".[32] Das Gefühl lässt sich zwar als „psychologische[s] Urelement der Religion" voraussetzen, aber nicht als *„stetiges primäres Gefühl"* im Sinne Schleiermachers, sondern in der Weise, dass „das religiöse Bewußtsein über die Form des Gefühls hinauskomme".[33] Dass Nitzsch sich an der Hegelschen Variante orientiert, ist im *System* noch nicht erkennbar. Während er Schleiermachers ‚Gefühlslehre' dort mit Nachdruck verteidigt und mit der ‚Philosophie des Begriffs'[34] zu vermitteln sucht, ohne den Namen Hegels dabei auch nur zu erwähnen, nimmt sich das in der späteren *Glaubenslehre* bereits in der Darstellung anders aus:

> Das Gefühl ist nach Hegel nur elementarische Frömmigkeit. Hernach kommt erst die Religion zu ihrem vollen Recht, wenn sie absoluter Begriff geworden ist, welches Letztere Schleiermacher in Abrede stellt [...]. Schleiermacher verfährt nicht wie Hegel, behauptet vielmehr, daß fühlender Geist immer die bleibende, gleichsam gesetzliche Urform der Religion sei und bleibe.[35]

Während Hegel die normative Referenz bildet, wird Schleiermacher als (scheinbar) widersprechend hinzugezogen – und im Sinne einer eigentlich gemeinten Objektivität des Gottesbewusstseins hin interpretiert: „Bekanntlich hat Schleiermacher [...] gesagt: Religion ist die *bewußte absolute Abhängigkeit*. Das ist vielfach mißverstanden worden, auch an und für sich, wie ich zugeben will, mißverständlich, wenn es nicht im ganzen Zusammenhang der Doctrin gefaßt wird". Das „nothwendige Object Gott" habe Schleiermacher nur um der Identität von Gottes- und Selbstbewusstsein willen ausgesetzt. Zur Begründung führt Nitzsch ein „Ichbewußtsein" ein, das sich im Weltver-

---

[28] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 2.
[29] A. a. O., S. 83.
[30] A. a. O., S. 16.
[31] A. a. O., S. 8 f.
[32] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 17.
[33] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 19 f.
[34] Vgl. NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 20–23.
[35] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 19 f.

hältnis als Selbstbewusstsein erst noch setzen muss: „Dies kann nur unter der Bedingung geschehen, daß sich die relative Freiheit in das Gottesbewußtsein […] rette“. Erst in dieser „Emancipation […] von aller Natürlichkeit“ setzt sich das Selbst- im Gottesbewusstsein: „Dahin ist auch eigentlich Schleiermacher in seiner Entwickelung des sub-objectiven Religionsbegriffs zu verstehen“, da sich „das Ich […] in die gewußte, fühlbare Abhängigkeit von einem unbedingten alter ego begeben [muß]“. Das habe Schleiermacher „vorausgesetzt und damit übergangen, daß dieses Gefühl der Abhängigkeit von Gott […] sei“.[36]

Der ‚sub-objektive Religionsbegriff‘ entspricht Nitzschs eigener, zu Beginn der *Glaubenslehre* ausgewiesenen ‚inneren und äußeren Phänomenologie‘. Demgegenüber scheint die Orientierung an Hegels Religionsbegriff im *System* noch durchaus verhaltener zu sein:

> Die logische Lehre hat noch nicht nachgewiesen, daß sie […] das Wesen der Religion selbst für mehr als Durchgangspunkte der Geistes- und Gottesentwicklung achte. So verschwindet ihr die Religion in demselben Momente, wo sie die Absolutheit erlangt haben soll.[37]

Der problematischen Tendenz der Begriffsphilosophie, „das Leben der Wissenschaft zu opfern“[38], begegnet Nitzsch mit der Einsicht, der „Begriff von der Urgestalt der Religion“ müsse „dem Begriffe vom *Leben* adäquat sein“[39]. Die Setzung des Lebensbegriffs führt offenbar zu einer Neujustierung des Religionsbegriffs. Denn es fällt auf, dass er den im *System* noch dominierenden Bewusstseinsbegriff in der *Glaubenslehre* verdrängt: *„Religion ist also diejenige Bestimmtheit des menschlichen Lebens, da es sich durch ein Wissen von Gott bestimmen läßt oder sie ist bewußte, geübte, geliebte Gottesverehrung*“[40].

Es ist nicht zweifelsfrei deutlich, wie eine Vermittlung des Objektiven (Wissen) und Subjektiven (Verehrung) im Religionsbegriff zu verstehen ist. Aber aufgrund von Strukturanalogien, auf die noch zurückzukommen ist, steht zu vermuten, dass sie in ersterem begründet ist. Das entspricht auch Nitzschs grundlegender Prämisse: „Das Gefühl hat Vernunft und ist Vernunft, das fühlende und gefühlte Gottesbewußtsein erzeugt aus sich selbst Grunderkenntnisse“[41]. Indem auf diese Weise dem „Gefühle seine Idee erwacht“, kann Nitzsch die Vernunftreligion als eine Funktion des religiösen Bewusstseins integrieren (siehe dazu 4.) und die Idee der Religion als allgemeinmenschliche Vernunftanlage und als Regulativ der Frömmigkeit behaupten:

---

[36] A. a. O., S. 17 f.
[37] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 23.
[38] A. a. O., S. 21.
[39] A. a. O., S. 23.
[40] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 17.
[41] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 22.

Mit dem Bewußtsein von Gott ist die Idee Gottes gesetzt, folglich die Idee der Religion im Menschen, also auch ihrem Principe nach die absolute Religion und die wahre Gottesverehrung.[42]

Dem Nachweis, dass diese Idee sich in der Geschichte beständig im Begriff ausgesprochen hat, dient Nitzschs umfangreiche Studie *Ueber den Religionsbegriff der Alten*: „Der […] historische Begriff der Religion […] steht mit der *Idee* der Religion in lebendiger Verbindung, ohne sie selbst zu sein“[43].

Aus der „Entwicklung des Gottesbewußtseins aus dem Selbstbewußtsein“ lässt sich zwar „ganz deutlich“ machen, „daß es eine Idee der Religion *geben kann*“, aber es bedarf noch eines Zwischenschrittes, bevor sich „erhellt, daß es eine Idee der Religion *giebt*“[44]. Es ist die Bande der „Beweise für das Dasein Gottes“, über die die subjektive Möglichkeit der Idee in die Gewissheit ihrer objektiven Wirklichkeit überführt wird. Nitzsch geht es hier um den Nachweis, dass die Gottesidee des Bewusstseins auch „durch den Widerspruch der Erscheinung angeregt […], und durch das Organ der Philosophie zum Bewußtsein gekommen mehr und mehr ausgesprochen wird“[45]. Dabei gilt ihm die Struktur der physikotheologischen Beweisführung als Paradigma: „Wir *denken* einem Schöpfer *nach*, wir sehen in der Natur, im Universum als Kunstwerk die Spur eines uns *vor*denkenden Geistes gegeben“[46].

Dass das Selbst- und Gottesbewusstsein sich erst über die Widerständigkeit des Naturhaften als Akt der Freiheit zur Bestimmtheit bringt, ist bereits in Nitzschs Schleiermacherinterpretation deutlich geworden: Entweder „rettet“ sich die Freiheit, indem sie sich von Gott schlechthin abhängig setzt, oder sie gerät durch ein „träges Verharren im sinnlichen Selbstbewußtsein“ in den Strudel der Sünde. Denn der „Mensch *muß* religiös sein“ – und aus diesem unbedingten Sollen folgt die Tragik eines „Sprungs“ vom Unglauben in den Aberglauben: Sofern „das Gottesbewußtsein sich aufnöthigt, […] empört sich der egoistische Geist“ und „*zersetzt* sich das Gottesgefühl in das Sinnliche“. Und indem das Selbst sich in diesem „betrüglichen Selbstheitstriebe“ verfehlt, hat sich – wiederum in Anlehnung an Hegel – „der an sich berechtigte Vervollkommnungstrieb überschlagen. Das falsch Unendliche des Ichs […] hat so die Scheinfreiheit umarmt; der Fall ist geschehen“[47].

---

[42] A. a. O., S. 26.

[43] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber den Religionsbegriff der Alten (1828), in: Ders.: Gesammelte Abhandlungen, Bd. 1, Gotha 1870, S. 3–43, S. 19. Angesichts seiner äußert detaillierten begriffsgeschichtlichen Studie liest sich sein Hinweis in der *Glaubenslehre*, für „die Idee ist es ziemlich gleichgültig, wie wir es etymologisch nehmen“ (a. a. O., S. 16), wie ein Augenzwinkern.

[44] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 20 f. (Hervorh. des Verf.).

[45] Ebd.

[46] Ebd.

[47] A. a. O., S. 29 f.

3. Offenbarung und Geschichte

Dass die im Gottesbewusstsein angelegte Möglichkeit der ‚wahren Gottesverehrung' de facto nicht realisiert wird, steht für Nitzsch außer Frage. Daher macht er die unerfüllte Idee der Erlösung als Movens einer mit Platon beginnenden teleologischen Geistesgeschichte geltend: „*Bezwecken* konnte Plato wohl das Heil des Lebens, doch nicht *bewirken*!"[48] Aber diese Einsicht erzeugt ein Bewusstsein dafür, dass nur „ein *neues schöpferisches* Agens […] an der Wurzel zu heilen [vermag]".[49] Indem das religiöse Bewusstsein an die Grenzen seiner Verwirklichungsmöglichkeiten stößt, muss es sich demjenigen überlassen, der „in keinem Sinne religiös [ist]".[50] Der von Karl Sederholm – und zweifellos auch von Karl Barth – eingangs für genial befundene Gedanke ist also prägnanter Ausdruck für den in der religiösen Suchbewegung uneinholbaren und ihr entgegenkommenden souveränen Gott: „Denn die schaffende, offenbarende, erlösende Thätigkeit Gottes ist kein Act der Religion", sondern „Offenbarung ist da, wo der lebendige Gott […] Subject ist".[51] Wo umgekehrt von einem „sich selbst beziehenden und beziehen lassenden Subject[] vom Objecte, von Gott", geredet wird, befinden wir uns im Bereich der Religion. Denn wäre sie „ein Verhältniß" oder „ein Wechsel-Rapport […] zwischen Gott und dem Menschen, so ließe sie sich als Function entweder gar nicht, oder nur als zwifache Function […] begreifen". Da sie aber als zwei Tätigkeiten nur „wie die bedingte und bedingende oder wie die wirkende und gewirkte" denkbar ist, lässt sich die Offenbarung „nur als göttliche Thätigkeit und Wirkung begreifen".[52] Sie wird daher als „eine göttliche *Entdeckung des Heilsbeschlusses* oder der Heilswahrheit"[53] verstanden.

Weil es aus christlicher Sicht erforderlich ist, dass wir die Offenbarung „aus der Erlösung und mit ihr zu begreifen suchen"[54], koinzidiert in der Erlösung der Gegensatz von religiöser Idee und offenbartem Faktum. Erst aus letzterem wird einsichtig, dass die „Religion in der Menschheit […] nothwendig ist"[55], weil sie auf eine „Schöpfung der religiösen Anlage" zurückgeht. Als ursprüngliche Offenbarung ist sie der Grund, weshalb „die Bestimmung der Menschheit zur wahren Religion nicht aufhören kann"[56]. Die religiösen Anlagen versteht Nitzsch als reine *facultates*, die intentional auf den geschichtlichen Akt

[48] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Rez. von Ackermann, D. C., in: ThStKr 9 (1836), S. 471–485, S. 484.
[49] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 31.
[50] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 8.
[51] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 36.
[52] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 8 f.
[53] A. a. O., S. 58.
[54] A. a. O., S. 57.
[55] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 24.
[56] A. a. O., S. 34.

der Offenbarung gerichtet sind, der als *agens* einen „*neuen Anfang* in dem religiösen Leben der Menschheit macht“[57]. Darin begründet sich, weshalb die Idee der Religion sich zwar „mittelst der Wissenschaft ausgesprochen und sich auch unbewußter Weise durch Kunst und durch Staatsverhältnisse geltend gemacht [hat]“[58], darin aber stets nur fragmentarisch auf ihre „erfüllte, verwirklichte Idee, also die wahre Religion, *die Religion*“[59] zuläuft, von der zugleich auch gesagt werden kann: „Das Christenthum ist *die* Offenbarung“.[60]

> [D]ie geoffenbarte Religion [wird] als solche allen andern entgegengesetzt und doch in die Einheit der Idee und der Geschichte der Religion aufgenommen […]. Denn die Wirkungen der Idee, die in allen Religionen erscheinen, sind von ihrer absoluten Verwirklichung, aus welcher selbst erst wieder die reine bewußte Idee entspringt, verschieden.[61]

Von hier aus erhellt sich nun auch, welchen Zweck Nitzsch mit seiner historischen Rekonstruktion des Religionsbegriffs verfolgt: Einen „Begriff geltend zu machen […], kraft dessen das Christenthum mit allen Lebensweisen, die durch Gottesbewußtsein bestimmt sind, wiederum in Gattungseinheit gestellt wird. Dies ist der Begriff der Religion“[62]. Er ist die Voraussetzung dafür, dass die religiöse Anlage teleologisch auf die „specifische Offenbarung“ gerichtet ist, die „in Christo gipfelt“[63] und in dem der genannte „neue Anfang im religiösen Leben der Menschheit“ gesetzt ist. Und weil die religiöse Anlage schlechthinnige anthropologische Konstante ist, erfüllt sich darin das Menschsein: „Es deckt sich das Christenthum mit Menschenthum“[64].

Dass das Christentum diesen Anspruch, „das sprechende Bewußtseyn, die neue Lebensform der Menschheit zu seyn“, schon „in seiner Geburt […] hegt“,[65] begründet Nitzsch mit der Inkarnation: In Christus ist „wahre Religion gewissermaßen verweltlicht, allgemein menschlich zu werden im Begriff“[66]. Dieses *Im-Begriff-Sein* lässt sich als geschichtliche Realisierung dieses Anspruchs auffassen, die zugleich ein *Begriff-Werden* der im Christentum erfüllten Idee ist. So gesehen ist Christus als „sich selbst als göttliche Thatsache authentisch auslegende[] Geschichts-Offenbarung“[67] der absolute Begriff der wahren Religion, der nur eine abstrakte Wahrheit wäre, wenn er nicht

---

57 NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 60.
58 NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 31 f.
59 A. a. O., S. 2.
60 A. a. O., S. 36.
61 NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 5.
62 NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber den Religionsbegriff der Alten (1828), S. 5.
63 NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 50.
64 A. a. O., S. 40.
65 NITZSCH, CARL IMMANUEL: Theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des Dr. D. Fr. Strauss, Zweiter Artikel, in: ThStKr 15 (1842), S. 605–639, S. 605.
66 NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 40.
67 A. a. O., S. 50.

realisiert würde. Das ist ohne Widerstände offenbar nicht zu haben, wenn die Aufgabe des Christentums, sein Menschentum geltend zu machen, zugleich darin besteht, „die Welt zu bezwingen“[68]. Die Bezwingung erfolgt gewissermaßen als Selbstauslegung und -durchsetzung des absoluten Begriffs des Christentums.

Wie zentral dieser Gedanke für Nitzschs Offenbarungs- und Geschichtsverständnis ist, wird sich im Folgenden zeigen. Zunächst gelingt es ihm über das Prinzip der Selbstauslegung des fleischgewordenen Logos, die Entstehung der Schrift in den Offenbarungsprozess einzubinden:

> Die Offenbarung in der Form des Wortes […] muß sich einen Leib schaffen, der dazu geboren ist, den verklärten Heiland zu vergegenwärtigen. […W]ir haben im eigentlichen Sinn Urkunden der Offenbarung […], *die in einem unauflöslichen Causalzusammenhang mit den Heilsthatsachen selber stehen.*[69]

Eben dies ist der Grund, weshalb Nitzsch seine „biblische Theologie“ in doppelter Weise „als die Dogmengeschichte in der Bibel, oder als die Wissenschaft von der Bildungsgeschichte der geoffenbarten Religion behand[elt]“.[70] Indem er postuliert: „Die Weltgeschichte führt alle Fäden der Bildungsgeschichte weissagerisch auf das Christenthum hin“[71], erweist sich die innere Wahrheit der Offenbarungsurkunden als die innere Wahrheit der gesamten Bildungsgeschichte, die wie ein Strudel die Entwicklung der Schrift in sich aufsaugt:

> Die Religionen traten ihre Macht an die Religion des übernatürlichen Gottes ab; aber sie hatten Formen und Gefäße der Darstellung und Sprache geschaffen […], welche das Christenthum sich zueignen mußte, um sich verbreiten zu können.[72]

Dieses Pathos ist Ausdruck von Nitzschs teleologischer Geschichtshermeneutik, die er in seinem Vortrag *Über die Religion als bewegende und ordnende Macht der Weltgeschichte* paradigmatisch durchführt. Mag er sich dabei auch an seiner wissenschaftstheoretischen Prämisse orientieren, „nach den Gründen der Erscheinungen und deren innern Zusammenhang“[73] zu forschen, ist die offenbare Religion als der „göttliche Zweck“ in der „Geschichte der Menschheit“[74] immer schon vorausgesetzt: „[A]lle Bewegungen, ja auch

---

[68] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des Dr. D. Fr. Strauss, S. 606.

[69] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 50 f.

[70] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. VII (Seitenangabe: Vorrede zur ersten Auflage).

[71] A. a. O., S. 35.

[72] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber die Religion als bewegende und ordnende Macht der Weltgeschichte (5. März 1855), in: Ders.: Zwei Vorträge, Berlin 1855, S. 27–54, S. 52.

[73] Ebd.

[74] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 48.

alle Hemmungen und Stillstände" müssen der Religion „in ihrer höchsten Bedeutung und objectiven Wahrheit [...] dienen".[75] Weil „die Offenbarung überall das Dasein der Religion in ihrem Verfalle schon voraus[setzt]"[76], kann Nitzsch alle möglichen geschichtlichen Bewegungen wie eine gelenkte Pilgerschaft zum Christentum darstellen: „Sollte nicht der mächtige Zug der Germanen nach den Sacramenten der Erlösung von Sünde und Tod, die von Rom aus gespendet werden, von dieser religiösen Anlage des wilden Oelbaums mit herrühren?"[77] Indem er dafür „theils geheimnisvolle [...] Gründe" anführt, „welche die Vorsehung später enthüllt", entzieht sich eine solche esoterische Hermeneutik der methodischen Kontrolle. Auf diese Weise kann auch der ‚Gothe Alarich' als Zeuge der bewegenden Macht der Religion angeführt werden, indem er „vor den Thoren Roms [gestand], daß ihn jemand dränge, den er nicht kenne"[78].

Nitzschs Geschichtstheologie dürfte als Umbesetzung von Hegels Phänomenologie des Geistes zu rekonstruieren sein: Es ist nicht „der sich als Geist wissende Geist", der auf dem Wege zum „absoluten Wissen [...] die Erinnerung der Geister"[79] hat, sondern es ist – im Sinne des physikotheologischen Beweises – der menschliche Geist, der „dem schaffenden Geiste, dem zwecksetzenden nicht vor- sondern nachdenkt"[80]. Er durchdringt also nicht den „ganzen Reichtum seiner Substanz", indem er sich den Gestalten „der früheren Geister" zuwendet, in denen diese „*Er-Innerung* [...] aufbewahrt ist".[81] Die „erinnernde Kraft"[82] der konkreten Gestalten in Natur und Geschichte speist sich vielmehr aus der Offenbarung, die „der Erinnerung vorausgehe[t]"[83]. Es handelt sich um eine ‚Phänomenologie des *vor*denkenden Geistes', der sich „in seinen Erscheinungen [...] bezeugt". Diese sind mit dem *nach*denkenden Geist aufgrund der „immanente[n] Offenbarung"[84] der religiösen Anlage nur bedingt identisch. Denn die „offenbarende Thätigkeit Gottes" setzt „mit der Bewirkung solcher äußeren Thatsachen"[85] eine letzte und unaufhebbare Differenz.

---

[75] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber die Religion, S. 31.
[76] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 12.
[77] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber die Religion, S. 39.
[78] Ebd.
[79] HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes [1807] [Werke 3], Frankfurt a. M. 1986, S. 591.
[80] A. a. O., S. 52.
[81] HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes, S. 590 f.
[82] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 10.
[83] A. a. O., S. 72.
[84] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 12.
[85] A. a. O., S. 72.

4. Apologetik und Religionsbewahrheitung

Nitzschs Auskunft, dass es „die philosophische Facultät mit dem Ganzen der Phänomene zu thun hat", aber alle anderen „mit bestimmend und anregend in die allgemeine Wissenschaft hineinwirken"[86], wirft die Frage auf, wie die Theologie den dargestellten Absolutheitsanspruch in diesem Wissenschaftsgefüge geltend zu machen gedenkt. Nimmt man zur Kenntnis, dass Nitzsch *die* Religion als ‚Hauptinhalt'[87] von Wissenschaft und Bildung bestimmt, *dieser* „Religion wegen auf Wissenschaft aus[geht]"[88] und den Begriff der Phänomenologie einzig auf sie anwendet, dürfte eben darin der Beitrag der Theologie bestehen: Sie liefert eine Letztbegründung des ‚Universums der Phänomene', indem sie dessen letzten Grund und Zweck in der offenbaren Religion ausweist und darin zugleich „christliche Religionsbewahrheitung"[89] betreibt.

Dass Nitzschs Vermittlungstheologie im Kern „methodische, systematische […] Apologetik" ist, lässt sich über den Umweg seiner *Beantwortung der philosophischen Dogmatik des Dr. D. Fr. Strauss* zweifelsfrei ausweisen: „[D]ie Theologie hat die ersten Keime aller ihrer wesentlichen Theile innerhalb der Apologetik gehegt" und „begann ihr Leben mit dieser apologetischen Bestrebung". Darin ist sie allerdings nur ein Notbehelf, bis das Christentum „sich im Gebiete der Idee und der Geschichte geltend gemacht hat". Denn „so lange Kirche und Leben, Christenthum und Wissenschaft noch im Unterschiede begriffen sind, wird es Apologetik geben".[90] Indem es Nitzsch durchweg um den Nachweis eben dieser Einheit geht, ist eine Schleiermachersche Dogmatik, die „uns unverwickelt lässt mit der Wissenschaft"[91], keine Option für ihn. Vielmehr muss „Wissenschaft der Natur, des Geistes und ihrer Geschichte […] dazu verhelfen, daß irgend ein bewußter und vorgestellter Inhalt auch widerspruchsfrei kann denkbar gemacht werden"[92]. Denn das Christentum ist „entweder […] ungültig, weil unwahr, oder es hält Wort und beweist es mit der That, daß es ausschließliche Vollkommenheit hat"[93].

Die Einheit von Christentum und Wissenschaft gründet sich in der von Nitzsch veranschlagten Identität von Glauben und Vernunft. Dass sie auch bei größtmöglicher Annäherung nicht zu haben ist, ohne dass sie von einer Seite als letzte Wahrheit gesetzt werden müsste, zeigt sich im Vergleich von Nitzsch und Hegel. Indem dieser in seiner Annäherung an die Theologie die Abkünftigkeit

[86] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 1.
[87] Vgl. a. a. O., S. 6 ff.
[88] A. a. O., S. 2.
[89] A. a. O., S. 10 f.
[90] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des Dr. D. Fr. Strauss, S. 606.
[91] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre, S. 351.
[92] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 9.
[93] A. a. O., S. 3.

Christi als „Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung" identifiziert, kann er das „Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst" als die „Form der Wahrheit" ausweisen, die „Gegenstand der *Philosophie*"[94] ist. Nitzschs Annäherung an die „Religion der Vernunft", die er „mit dem Namen des Positiven [zu] belegen"[95] gegen Schleiermacher verteidigt, schlägt in Spott um, wenn sie Überbietungsansprüche stellt: „Die Philosophie will etwas Besseres haben".[96] Indem er sie auf das Maß einer „Vorschule der Wahrheit"[97] zurechtstutzt, orientiert Nitzsch sich an Daubs Bestimmung der Philosophie als „Vorbereitungs-Wissenschaft"[98], die er für eine Wahrheit in den Dienst nimmt, die sie zu erkennen nur befähigt wäre, wenn sie selbst Theologie würde:

> An dem Bewußtseyn Gottes durch ihn hat der Mensch einzig und allein die Wahrheit, und die Philosophie ist es, die zuoberst nicht etwa in dem Bewußtseyn von der Vernunft, als Transcendental-Philosophie, oder Phänomenologie des Geistes, noch [...] als Naturphilosophie, sondern in dem Bewußtseyn von Gott, als Theologie, forschend, Gott selbst als das Princip der Wahrheit erkennt.[99]

Dass es der Vernunft „unmöglich" ist, „eine göttliche Position, eine *andre* als die der Vernunft" anzuerkennen, weiß auch Nitzsch. Sie ist zwar das Organ der religiösen Anlage im Menschen, kommt aber über ihren „Selbstheitstrieb" nicht hinaus und bedarf der offenbarenden Tätigkeit Gottes, um in das Licht der Wahrheit gestellt zu werden. Diese höhere Vernunft der Theologie lässt sich mit der endlichen Vernunft nur vermitteln, indem sie an dieser enthüllend wirksam ist, wie das Christentum im Menschentum, die Religion mit der Wissenschaft, die heilige Schrift an der Bildungsgeschichte und der Glaube an der Vernunft.

Nitzsch versteht Offenbarung im wörtlichen Sinne als „Enthüllung" (*apokalyptein*), also als „ein Act, durch welchen ein Schleier weggezogen wird von einem Geheimniß",[100] so dass sich die „empirischen Nachweisungen"[101] in Form von „Wunderbeweis" oder Natur- und „Weissagungsbeweis"[102] qua Geschichtsbetrachtung wie ein esoterisches Spurenlesen ausnehmen: „Die Weissagung ist ein Schauen des Weges, den die Weltregierung nimmt, um die Verheißung vollends zu verwirklichen"[103], und das Wunder lässt „die höhere Ord-

---

[94] HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Dritter Teil [1830] [Werke 10], Frankfurt a. M. 1970, § 567.571, S. 375.377.
[95] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 45.
[96] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 3.
[97] A. a. O., S. 31.
[98] DAUB, CARL: Einleitung in die christliche Dogmatik, S. 195.
[99] A. a. O., S. 189.
[100] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 37.
[101] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 77.
[102] Vgl. a. a. O., S. 80.
[103] A. a. O, S. 77.

nung der Dinge“ in „ihrer teleologischen Vollkommenheit“[104] sichtbar werden. Die Einsicht der Vernunft in die Enthüllungen des Offenbarungsglaubens wird dadurch vermittelt, dass sie „schlechterdings genöthigt“ sei, in Natur und Geschichte „die Spur eines intelligenten Autors, einer intelligenten Causalität anzuerkennen“.[105]

Es sind freilich solche „Ansprüche […] auf apodiktische Gewißheit“, die Kant am jederzeit geachteten physikotheologischen Beweise problematisiert. Gerade aufgrund seiner „unwiderstehlichen Überzeugung“ sei es unabdingbar, „die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit […] herabzustimmen“.[106] Nur ungern würde Nitzsch sich von dem so schelten lassen, auf den er sich sogar beruft, um seinen Offenbarungsbegriff geltend zu machen. Kants „geistvolle Einkehr ins Positive“ in dem „Versuch, im historischen Bestande des Evangeliums Darstellendes vom Dargestellten zu sondern, und letzteres in der praktischen Vernunft nachzuweisen“, habe Nitzsch Senior„zu einer der vollendetsten Offenbarungstheorien aus[geführt]“.[107] Was Kant als Vereinigung von „formalem Supernaturalism“ und „materiale[m] Rationalism“ unterlegt wird, kann diesem selbst zufolge in gar kein Entsprechungsverhältnis gebracht werden:

Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigenthümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne.[108]

Auch Kants ‚Einkehr ins Positive‘ ist genau genommen ein „dem Volke“ gemachtes Zugeständnis, das „historische Beglaubigung“ für eine Norm „fordert“, die eigentlich „auf bloße Vernunft gegründet“[109] ist. Aber da Nitzsch stets voraussetzt, dass Gott „in seiner permanenten Offenbarung Urheber der Vernunft“[110] ist, kann er auch die von Kant ausgewiesene reine Vernunftreligion als das „oberste Prinzip aller Schriftauslegung“ entsprechend umbesetzen.

Aber auch eine höhere Vernunft kann die kategorialen Differenzen nicht aufheben, die sie „vergeblich nach dem Unbedingten […] suchen“ lässt, wenn sie „unter dem Bedingten herumtappt“[111] oder schlicht behauptet, dass einer

---

[104] A. a. O., S. 79.

[105] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 109.

[106] KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], in: Ders.: KGA, Bd. 3, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin 1911, S. 415 f. (B 651–653).

[107] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 64 f.

[108] KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], (B 649) S. 414.

[109] KANT, IMMANUEL: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1794], in: AA, Bd. VI, Berlin 1914, S. 1–202, (B 162), S. 112.

[110] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 31.

[111] KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787] (B 649), S. 414.

„Causalität […] Verstand und Wille […] zum Grunde liegen".[112] Und dass auch die Letztbegründungen im Vorletzten hängen bleiben, indem sie sich an die Vorläufigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis binden müssen, zeigt sich an folgendem Beispiel: „In der Naturbetrachtung ist es ja […] bewiesen, daß es ohne […] einen neuen Schöpfungsact keinen Fortgang von der Pflanze zum Thierleben, von diesem zum Menschenleben giebt".[113]

Angesichts einer solchen Argumentation lässt sich gegen Schleiermachers Empfehlung kaum etwas einwenden, „diese Sache den rükwärts gehenden Forschungen der Naturwissenschaft [zu] übergeben"[114], anstatt „die Ableitung von Gott […] als Ergänzung für den Naturzusammenhang"[115] in Anspruch zu nehmen. Mag das auch „dem Bedürfnisse, die Erfahrung und Geschichte nach Thatsachen zu fragen, die […] bestätigend den Thatsachen des Bewußtseins entsprechen"[116], seine Grenzen im Bereich der Wissenschaft aufzeigen, so doch nicht seine Berechtigung absprechen. Inwiefern also das religiöse Bewusstsein seine inneren Zustände in Vernunft und Natur zu objektivieren vermag, ist die zentrale Herausforderung, die Nitzschs Religionsbegriff in Erinnerung ruft, und die in zwei kurzen Ausblicken bedacht werden soll.

5. Anknüpfungsversuche

> Das Christentum stellt sich zwar über die Gesammtheit außertestamentischer Religionen und setzt sich ihnen als Wort Gottes, als göttliche Offenbarung entgegen, allein damit ist nicht unmöglich gemacht, daß es sich dennoch […] an etwas schon gegebenes anknüpfe, an etwas allgemeines, ursprüngliches von höherer Lebensweise der Menschen, ohne welches weder die Ausartung selbst, noch die verhältnißmäßige Erkenntniß derselben, noch das Bedürfnis des Neuen, noch die Annahme des Wortes Gottes möglich wäre.[117]

Bemerkenswert ist, dass Carl I. Nitzsch den von Karl Barth mit besonderer Schärfe verfochtenen Gegensatz von Religion und Offenbarung vorwegnimmt, als würde er gleichsam auf dessen allzu unerbittliche „Negationsparaden" reagieren – wie Martin Walser sie nennt.[118] Die Ausführungen lassen den

---

[112] A. a. O., (B 654) S. 417.

[113] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 41.

[114] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Glaubenslehre [1830/1831], siehe Anm. 21, § 40,1, S. 231.

[115] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1821/1822], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I.7,1/2, hg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York 1980, § 46,2, S. 138.

[116] NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre, S. 45.

[117] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber den Religionsbegriff der Alten [1828], S. 3.

[118] Vgl. WALSER, MARTIN: Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek bei Hamburg 2012, S. 73.

Einfluss von Schleiermachers Konzept des ‚ursprünglichen Abhängigkeitsgefühls' als „wesentliches Lebenselement" erkennen, während die erst in der zweiten Auflage der *Glaubenslehre* hervortretenden Motive der „Lebenserhöhung" und „Anknüpfung" wiederum einen Einfluss Nitzschs vermuten lassen,[119] der im Anschluss an Apg 17,22 ff. „einen Anknüpfungspunct für das Wort Gottes" geltend macht.[120]

Karl Barths kategorisches *Nein!* (1934) als Antwort auf Emil Brunners erkenntnisanthropologische *Frage nach dem ‚Anknüpfungspunkt'* (1932) hat auch eine religionstheologische Note: „Die Offenbarung knüpft nicht an die schon vorhandene und betätigte Religion des Menschen, sondern sie widerspricht ihr". Es könne ihr gegenüber „nur die Lüge und das Unrecht" geben.[121] Dass dadurch unvermeidlich „die ganze Religionsgeschichte zu einem Hexensabbat"[122] wird, hat Paul Tillich polemisch zwar, aber in der Sache differenziert bemerkt. Bereits früh hat er auf die Gefahr hingewiesen, dass „die dialektische Position ungewollt hinüberführt in einen […] sehr undialektischen Supranaturalismus, […] dessen Schicksal es freilich immer ist, undurchführbar zu bleiben". So deutlich er sich von Friedrich D. E. Schleiermacher und Georg W. H. Hegel zu unterscheiden sucht, so „nachdrücklich" tritt er „auf ihre Seite", wenn es darum geht, dass „das Paradox […] in den Formen des Logischen und Ethischen"[123] anschaulich sein muss: „Irrendes Wissen ist nicht Nichtwissen".[124] Es ist dann auch dasselbe Argumentationsmuster, wenn Nitzsch auf derselben Seite konstatiert, dass anknüpfungslos weder das Wort Gottes angenommen noch eine konstruktive Einbettung in die Religionsgeschichte vorgenommen werden könnte. Dem entspricht Schleiermachers religionstheologische Maxime, „daß der Irrthum nirgend an und für sich ist, sondern nur an der

[119] Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Glaubenslehre [1821/1822], § 37, S. 124–127. Von einem „Anknüpfungspunkt" ist in § 130 anders als im korrespondierenden § 108 der zweiten Auflage noch nicht die Rede. Auch eine „Erhöhung des Lebens" durch das Hervorteten des ‚höheren Selbstbewusstseins', das sich als schlechthin abhängig setzt, wird erst in § 5 von 1830/31 profiliert.

[120] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber den Religionsbegriff der Alten, S. 17; vgl. S. 6.

[121] BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zürich 1938, § 17,3, S. 331.356; vgl. Ders.: Die kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich 1932, § 2,1, S. 26–28; Ders.: Nein! Antwort an Emil Brunner [Theologische Existenz heute 14], München 1934; vgl. BRUNNER, EMIL: Die Frage nach dem ‚Anknüpfungspunkt' als Problem der Theologie [1932], in: Ders.: Ein offenes Wort, Bd. 1: Vorträge und Aufsätze 1917–1934. Eingeführt und ausgewählt von Rudolf Wehrli, Zürich 1981, S. 239–267.

[122] TILLICH, PAUL: Was ist falsch in der ‚dialektischen' Theologie? [1935], in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I, hg. v. Albrecht, Renate, Stuttgart 1962, S. 247–262, S. 256.

[123] TILLICH, PAUL: Antwort an Karl Barth [1923], in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I, hg. v. Albrecht, Renate, Stuttgart 1962, S. 240–243, S. 243.

[124] TILLICH, PAUL: Was ist falsch in der ‚dialektischen' Theologie, S. 256.

Wahrheit“[125]. Diese allerdings ist nur genealogisch aufzufassen und nicht etwa durch Offenbarung gesetzt, die noch dazu „nur von dem Christenthum und Judenthum könne ausgesagt werden“. Sie bezeichnet im weitesten Sinne, „daß jede eigenthümliche fromme Gemeinschaft in ihrem ersten Ursprung aus der natürlichen Entwiklung […] nicht begriffen werden kann“[126]. Soweit das Christentum selbst von der ‚göttlichen Offenbarung in Christo‘ ausgeht, stellt sie im Rahmen der Einleitung keine den Religionen übergeordnete Instanz dar. Dass man vielmehr „über das Christenthum hinausgehn“ müsse, „um es mit andern Glaubensarten zu vergleichen“[127], verteidigt Nitzsch, fordert aber gleichwohl einen einheitlichen Offenbarungsbegriff für „die ganze testamentische Religion“, um ihm das „Außertestamentische“ entgegenzusetzen: „Daraus folgt aber keineswegs, daß nicht die Apologetik einen andern Begriff geltend zu machen hätte, kraft dessen das Christentum […] in Gattungseinheit gestellt wird. Dies ist der Begriff der Religion“[128].

Diese Gattungseinheit besteht bei Karl Barth bekanntlich im „Unglauben“. Das Christentum ist insofern „wahre Religion“, als es „wie der gerechtfertigte Mensch ein Geschöpf der *Gnade*“ ist. Diese Rechtfertigung oder „Aufhebung der Religion durch die Offenbarung braucht nicht bloß zu bedeuten: ihre Negation“, sondern „sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen sein“. Soweit Barth Aufhebung also wie Hegel ihrem doppelten Wortsinn nach zugleich als Affirmation des Negierten versteht, kann Offenbarung die Religion jedoch nicht „nur *von außen*“ heimsuchen als etwas, das „ihrem Wesen und Sein fremd“ ist.[129] Denn dann wäre sie nicht das Andere der Religion, sondern etwas ihr schlechthin Fremdes, das wie ein ‚zerstörender Fremdkörper‘ (Paul Tillich) einbricht.[130] Sofern Offenbarung immer schon Religion ist, kommt sie nicht von außen hinzu, sondern hebt gerade das Eigene im Anderen auf. Und sofern Religion dazu neigt, als Glaubenssystem im Endeffekt den Unglauben zu fördern, gilt die Aufhebung dem, was *in* der Religion etwa als ‚irreligiöses Prinzip‘ wirkt. Was Tillich als Dialektik von Formaufbau und -zerstörung konstelliert, hat Schleiermacher in den *Reden* bereits vor Hegel als „immerwährendes Polemisiren gegen Alles Wirkliche in der Religion“ geltend gemacht, wobei das Christentum „zuletzt seine polemische Kraft gegen sich

---

[125] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Glaubenslehre [1821/1822], § 14,3, S. 48: „weil nur in dem wahren die Empfänglichkeit das christliche zu verstehen und aufzunehmen kann gegründet sein“; vgl. Ders.: Glaubenslehre [1830/1831], § 7,3, S. 64: Daher waltet in den nichtmonotheistischen Religionsformen – in Bezug auf Röm 1,21 und Apg 17,27–30 – „eine dunkle Ahndung des wahren Gottes“.

[126] A. a. O., § 19,3, S. 74.76.

[127] A. a. O., § 6, S. 20.

[128] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber den Religionsbegriff der Alten, S. 5; vgl. S. 7.

[129] Vgl. BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik I/2, S. 356 f.

[130] Vgl. TILLICH, PAUL: Was ist falsch in der ‚dialektischen‘ Theologie, S. 257.

selbst [wendet]“[131]. Versteht man Offenbarung als ‚ursprüngliche Tatsache‘, von der aus die (christliche) Religion ihre irreligiösen ‚Verhärtungen‘ aufbricht, knüpft sie an ein geschichtliches Faktum an, das selbst nicht *durch* Anknüpfung verstanden werden kann. Was Schleiermacher in diesem Sinne „eine göttliche Causalität“ nennt,[132] meint allerdings nicht, „daß die Offenbarung selbst und von sich aus den nötigen ‚Anknüpfungspunkt‘ im Menschen schafft“[133], wie Barth konstatiert. Diese Annahme ist insofern undialektisch, als eine Wechselrede im eigentlichen Sinne so gar nicht statthaben kann. Wer sich in ein laufendes Gespräch einmischt, indem er die Voraussetzung des eigenen Redebeitrags voraussetzungslos selbst setzt, knüpft nicht an, sondern bricht in einen fremden Zusammenhang ein, der auf diese Weise nicht auf- sondern bloß zerbrochen wird. Der Anknüpfungspunkt ist keine *creatio ex nihilo*. Eine gegebene Voraussetzung kann zu einem solchen *gemacht* werden, sie kann aber nicht *ex alio* und *in actu* allererst *geschaffen* werden. Bei Friedrich D. E. Schleiermacher ist der Anknüpfungspunkt als der „in dem menschlichen Geschlecht unaustilgbare Rest“ einer „ursprünglichen göttlichen Mittheilung“ schöpfungstheologisch konnotiert, hat seinen eigentlichen dogmatischen Ort als das „nie gänzlich erloschene Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott“ aber im Lehrstück ‚Von der Bekehrung‘:

> Indem wir dieses also als den ersten Anknüpfungspunkt für alle göttlichen Gnadenwirkungen aufstellen: so schließen wir nur [ei]ne gänzliche der menschlichen Natur durchaus nicht angemessene Passivität aus, vermöge deren der Mensch in dem Bekehrungsgeschäft den leblosen Dingen gleichen soll.[134]

Dass Karl Barth von einer solchen ‚lebendigen Empfänglichkeit‘ absieht und nur die ‚Eigenmächtigkeit‘ des religiösen Subjekts als Quintessenz menschlicher Möglichkeit problematisiert, ist sicherlich dem Umstand geschuldet, dass er als Antidot einer drohenden Auflösung von Theologie in Anthropologie letztere quasi in Hamartiologie aufgehen lässt.[135] Brunners Unternehmen zielt indes darauf ab, dass „die theologische Lehre vom natürlichen Menschen […] dem nicht widersprechen [darf], was der natürliche Mensch tatsächlich ist und weiß“. Diese Spannung kennzeichnet den „Ort einer theologischen Lehre

[131] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: KGA, Bd. 1.2: Schriften aus der Berliner zeit 1796–1799, hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin/New York 1984, S. 195–326; S. 318 f.

[132] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Glaubenslehre [1830/1831], § 10 Zus., S. 90.

[133] Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, § 2,1, S. 28.

[134] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Glaubenslehre [1830/1831], § 108,6, S. 190 f.

[135] Das zeigt sich auch darin, dass Barth von der „Rechtfertigung des Menschen“ spricht. Der aber lässt sich so wenig mit der Sünde identifizieren wie die Religion mit Unglauben.

vom Anknüpfungspunkt" als ein „*Problem der natürlichen Theologie*", das gleichwohl „ein *theologisches* Problem"[136] ist.

Das hat auch Eberhard Jüngel im Blick, wenn er Schleiermacher und Barth unter dem *Dilemma der natürlichen Theologie* (1975) als „die großen Nein-Sager" derselben zusammenführt; allein die Frage nach dem Anknüpfungspunkt klammert er dabei aus. Gerade auf die Empfänglichkeit kommt es jedoch an, wenn „aufgrund der Offenbarung Gottes die menschlichen Selbst- und Welterfahrungen in einem *neuen* Licht verstehbar werden" soll, während der eigenmächtige Vorsatz, „aufgrund der Welt- und Selbsterfahrung die Erfahrbarkeit Gottes erweisen zu können"[137], gar nicht im Horizont jener Fragestellung liegt: „Unter der Frage nach dem ‚Anknüpfungspunkt' verstehen wir hier […] eine Frage, die aus dem Handeln der Kirche, aus der Verkündigung allein, entsteht und verständlich ist"[138]. Und auch Nitzsch verweist auf „Erscheinungen von Frömmigkeit und Wahrheit im hellenischen Leben […], an welche sich die Verkündigung des geoffenbarten Gottes anknüpfen lasse"[139]. Dieser Herausforderung mag man sich nun generell entledigen, wenn man wie Folkhart Wittekind eine *Theologie religiöser Rede* (2018) entwirft, die „nicht als Element der Verkündigung und auch nicht als Funktion der Kirche" auftritt und „deren Gegenstand und Wirklichkeit ihr eigenes Funktionieren ist", um durch Suspendierung anthropologischer Voraussetzungen ihre Wissenschaftlichkeit zu wahren.[140] Es fragt sich allerdings, wozu es einer Theologie bedarf, die „für sich selbst […] einen solchen Glauben konstruiert, wenn und damit sie selbst als Wissenschaft für diesen Glauben gelten kann", und wie es um eine Wissenschaft bestellt ist, deren „Allgemeinheitsbehauptung nach innen verlegt werden [muss]"[141]. Wenn Jüngel zurecht darauf insistiert, „‚Gott' als ein auf das Ganze gehendes Wort zu verstehen, dessen *besonderer Anspruch* gleichwohl *allgemeine Geltung* einschließt"[142], lässt sich Allgemeingültigkeit nicht durch einen Akt der Besonderung herstellen. Es ist auch eine falsche Al-

---

[136] BRUNNER, EMIL: Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheideweg [1931], in: Ders.: Ein offenes Wort, Bd. 1: Vorträge und Aufsätze 1917–1962, Zürich 1981, S. 227–238, S. 228 f.

[137] JÜNGEL, EBERHARD: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems [1975], in: Ders.: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch [BEvTh 88], München 1980, S. 158–177, S. 159.175.

[138] BRUNNER, EMIL: Die Frage nach dem ‚Anknüpfungspunkt', S. 239.

[139] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber den Religionsbegriff der Alten, S. 6.

[140] WITTEKIND, FOLKHART: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018, S. 5.31; vgl. S. 6: „Die Auflösung von theologischen Voraussetzungen bezieht sich dabei in erster Linie auf die Religion bzw. die Anthropologie, die Religion als Bestandteil des Menschseins auffasst".

[141] A. a. O., S. 23.38; vgl. S. 7: Die „Allgemeingültigkeit" religiöser Rede liegt „in ihrer prinzipiellen inneren religiösen Verstehbarkeit". Inwiefern leitet sich aber aus prinzipieller Verstehbarkeit ein Allgemeingültigkeitsanspruch ab?

[142] JÜNGEL, EBERHARD: Das Dilemma der natürlichen Theologie, S. 159.

ternative Wittekinds zu meinen, Theologie hätte entweder unwissenschaftliche Letztbegründungen anzubieten oder wissenschaftlich zu funktionieren, indem sie schlichtweg gar nichts zu behaupten wagt. Das wäre ein Schritt hinter Schleiermacher zurück, der auf die „Anerkennung“ des Abhängigkeitsgefühls als „allgemeines Lebenselement“ setzt, das gleichsam „vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes“ [ersetzt]“[143]. Es ist sehr wohl möglich, die *allgemeine Geltung* von etwas *anzuerkennen*, was sich nicht zugleich *allgemeingültig begründen* lässt.

Sofern „das Problem der natürlichen Theologie zum nervösen Zentrum der evangelischen Theologie gehört“[144], macht die geschichtstheologische Apologetik eines Nitzsch sie zweifellos ganz besonders nervös. Aber das kann ihr nicht zum Schaden gereichen. Theologie riskiert zweifellos etwas, wenn sie ihren Gegenstand in allgemeinen Zusammenhängen zu plausibilisieren sucht. Und sie muss es auch, solange sie sich überhaupt als Funktion der Kirche und eines Glaubens begreift, den sie sich nicht selbst ausdenkt, um sich eine Wissenschaft nennen zu dürfen. Ein ungedeckter Anknüpfungsversuch ist immer noch besser als gar keiner und eine reflexive Selbstabschließung ohnehin keine *theologische* Option. „Die innere Sprache der Offenbarung muß da sein und muß an das anknüpfen können, was die Geschichte sagt, also an Thatsachen.“[145]

Literatur

Amtlicher Bericht über die vierte Hauptversammlung des Evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung, Darmstadt 1845.

BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich 1932.

BARTH, KARL: Nein! Antwort an Emil Brunner [Theologische Existenz heute 14], München 1934.

BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zürich 1938.

BEYSCHLAG, WILLIBALD: Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, Berlin 1872.

BRANDES, KARL HEINRICH (Hg.): Der gegenwärtige Zustand der Dogmatik III, in: Literarische Zeitung 10/103 (1843), Sp. 1645–1650.

BRUNNER, EMIL: Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheideweg [1931], in: Ders.: Ein offenes Wort, Bd. 1: Vorträge und Aufsätze 1917–1934. Eingeführt und ausgewählt von Rudolf Wehrli, Zürich 1981, S. 227–238.

BRUNNER, EMIL: Die Frage nach dem ‚Anknüpfungspunkt‘ als Problem der Theologie

[143] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Glaubenslehre [1830/1831], § 33, S. 205.

[144] JÜNGEL, EBERHARD: Das Dilemma der natürlichen Theologie, S. 158 f.

[145] NITZSCH, CARL IMMANUEL: Über die christliche Glaubenslehre, S. 38.

[1932], in: Ders.: Ein offenes Wort, Bd. 1: Vorträge und Aufsätze 1917–1934. Eingeführt und ausgewählt von Rudolf Wehrli, Zürich 1981, S. 239–267.

DAUB, CARL: Einleitung in die christliche Dogmatik. Studien, Bd. 5, hg. v. Ders./ Creuzer, Friedrich, Heidelberg 1809.

DAUB, CARL: Vorlesungen über die philosophische Anthropologie, in: Ders.: Carl Daub's philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 1, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Theophor Wilhelm, Berlin 1838.

DREHSEN, VOLKER: Kirchentheologische Vermittlung. Carl Immanuel Nitzsch 1787–1868, in: Graf, Friedrich Wilhelm: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1: Aufklärung, Idealismus, Vormärz, Gütersloh 1990, S. 288–318.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Teil [1830] [Werke 10], Frankfurt a. M. 1970.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes [1807] [Werke 3], Frankfurt a. M. 1986.

JÜNGEL, EBERHARD: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems [1975], in: Ders.: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch [BEvTh 88], München 1980, S. 158–177.

KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], in: Ders.: KGA, Bd. 3, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin 1911.

KANT, IMMANUEL: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1794], in: AA, Bd. VI, Berlin 1914, S. 1–202.

KRÜGER, GUSTAV M. (Hg.): Berichte über die erste evangelische Generalsynode Preußens im Jahre 1846, Leipzig 1846.

MEHLHAUSEN, JOACHIM: Das Recht der Gemeinde. Carl Immanuel Nitzschs Beitrag zur Reform der evangelischen Kirchenverfassung, in: Ders.: Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie, Berlin/New York 1999, S. 273–299.

NITZSCH, CARL IMMANUEL: Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedrich Schleiermachers christlicher Glaubenslehre, Rez. von Delbrück, Ferdinand, in: ThStKr 1 (1828), S. 640–668.

NITZSCH, CARL IMMANUEL: System der christlichen Lehre [1829], Bonn ^{6}1851.

NITZSCH, CARL IMMANUEL: Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Rez. v. Ackermann, D. C., in: ThStKr 9 (1836), S. 471–485.

NITZSCH, CARL IMMANUEL: Theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des Dr. D. Fr. Strauss, Zweiter Artikel, in: ThStKr 15 (1842), S. 605–639.

NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber die Religion als bewegende und ordnende Macht der Weltgeschichte (5. März 1855), in: Ders.: Zwei Vorträge, Berlin 1855.

NITZSCH, CARL IMMANUEL: Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre, Berlin 1858 (gehalten im Sommerhalbjahre 1857).

NITZSCH, CARL IMMANUEL: Ueber den Religionsbegriff der Alten [1828], in: Ders.: Gesammelte Abhandlungen, Bd. 1, Gotha 1870.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Glaubenslehre [1821/1822], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I.7,1/2, hg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York 1980.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. 1/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin/New York 1984, S. 195–326.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke [1829], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I.10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. v. Traulsen, Hans-Friedrich, Berlin/New York 1990, S. 305–394.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Kurze Darstellung des theologischen Studiums [1830], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I.6, Universitätsschriften, hg. v. Schmid, Dirk, Berlin/New York 1998, S. 317–446.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage [1830/1831], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I.13,1/2, hg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/New York 2003.

SEDERHOLM, KARL: Die ewigen Thatsachen. Grundzüge einer durchgeführten Einigung des Christenthums mit der Philosophie, Leipzig 1845.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unsrer Zeit, in: Ders.: Charakteristiken und Kritiken, Leipzig 1839, S. 3–212.

TILLICH, PAUL: Was ist falsch in der ‚dialektischen' Theologie? [1935], in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I, hg. v. Albrecht, Renate, Stuttgart 1962, S. 247–262.

TILLICH, PAUL: Antwort an Karl Barth [1923], in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I, hg. v. Albrecht, Renate, Stuttgart 1962, S. 240–243.

WALSER, MARTIN: Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek bei Hamburg 2012.

WITTEKIND, FOLKHART: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018.

Das Christentum als „schlechthin vollkommene Religion"

Zum Verhältnis von Religion und Texthermeneutik bei Friedrich Lücke (1791–1855)

Alf Christophersen

Gottfried Christian *Friedrich* Lücke wurde am 24. August 1791 in Egeln bei Magdeburg geboren. Nach Studien- und Repetentenzeit in Halle und Göttingen wurde Lücke 1818 außerordentlicher Professor in Berlin. 1819 wechselte er als ordentlicher Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte an die am 18. Oktober 1818 von Friedrich Wilhelm III. gegründete preußische Universität Bonn, die Lücke in ihrer Etablierungsphase maßgeblich mitgestaltete und prägte. Im Jahr 1827 übernahm er dann die Fächer Neues Testament und Systematische Theologie in Göttingen. Dort entwickelte sich Lücke zu einem der seinerzeit maßgeblichen Neutestamentler, wobei er systematisch-theologische Fragen stets mit exegetischen, aber auch theologiegeschichtlichen konstruktiv zu verbinden wusste. In der *Einleitung in die Offenbarung Johannis* profilierte Lücke den epochemachenden Begriff „Apokalyptik" und wurde zum Begründer der modernen Apokalyptikforschung.[1]

Mit antihegelianischem Impetus prägte Lücke im Programm der *Theologischen Studien und Kritiken* den späterhin für die Vermittlungstheologie konstitutiven Begriff „Vermittlung"[2]. In den theologiepolitischen Auseinandersetzungen des Vormärz wurde die Vermittlungstheologie zur streitbaren Fremdbezeichnung dieser an Schleiermacher, dezidiert aber auch Philipp Melanchthon anknüpfenden Richtung. Einsatz für die Verbindung von Glaube und Wissen, Freiheit der Wissenschaft von philosophischer und kirchlicher Bevormundung, Antisupranaturalismus, -rationalismus und -konfessionalismus, Kampf für die Union gehörten zu den grundlegenden Kennzeichen, die sich auch und gerade im Werk Lückes ausdrücken. Bibel-

---

[1] LÜCKE, FRIEDRICH: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832 (zweite verm. und verb. Auflage, 2. Bde., 1852); vgl. dazu ausführlich CHRISTOPHERSEN, ALF: Die Begründung der Apokalyptikforschung durch Friedrich Lücke. Zum Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik, in: KuD 47 (2001), S. 158–179.

[2] Das Programm in: CHRISTOPHERSEN, ALF: Friedrich Lücke (1791–1855), 2 Bde., Bd. 1: Neutestamentliche Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk, Bd. 2: Dokumente und Briefe, Berlin/New York 1999, hier: Bd. 2, S. 421–424.

gesellschaften, Gustav-Adolf-Verein und Mission fanden in ihm zudem einen eifrigen Förderer.

1843 findet sich der für seinen Schüler Johann Hinrich Wichern kennzeichnende Begriff „Innere Mission“ gedruckt zuerst bei Lücke.[3] Eng verbunden war er auch Gottlieb Jakob Planck, Wilhelm Martin Leberecht de Wette, August Neander, Ernst Moritz Arndt und den Brüdern Jakob und Wilhelm Grimm. Friedrich Lücke starb am 14. Februar 1855 in Göttingen. Er kann als bedeutendster Schüler Friedrich Schleiermachers gelten, dessen *Hermeneutik* er 1838 postum herausgab. In kritischer Abgrenzung gegenüber Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauss charakterisiert Lücke 1843 in der Vorrede zum zweiten Band der dritten Auflage des Johanneskommentars sein Verhältnis zu Schleiermacher:

Es ist sehr die Frage, was dem behaglichen Sinne mehr zusagt, der fertige absolute Begriff, der, wenn er einmahl aufgezogen ist, seine Schnur durch alle Gebiete der Geschichte und Natur abläuft fast ohne des Menschen Zuthun, oder das Princip der *Schleiermacher*schen Schule, wenn man will (in der That aber ist *Schleiermacher* kein Schulmeister, sondern der Typus freyester Forschung), welches bey aller Sicherheit des Lebensgrundes im Forschen keine Ruhe gestattet, und die Arbeit der Kritik nie scheut.[4]

Am 5. Juni 1821 hatte auch Schleiermacher schon in ganz ähnlicher Weise betont, dass der „freie wissenschaftliche Geist“ in „Verbindung [...] mit der Kraft des eigenthümlich christlichen [...] der Charakter der Theologie bleiben“[5] müsse. Kommende Generationen sollten sich daran orientieren.

Vor allem aber die beiden „Sendschreiben“, die Schleiermacher 1829 an Lücke richtete, haben den Namen seines Schülers in das Gedächtnis der Theologiegeschichte eingeschrieben. Schleiermacher nutzte – und unterstützte damit zugleich – das Forum der neu gegründeten *Theologischen Studien und Kritiken*, um sich im Vorfeld der zweiten Auflage der *Glaubenslehre* mit seinen Gegnern auseinanderzusetzen. Der Briefwechsel Lückes und Schleiermachers lässt erkennen, dass sich beide in stetem Dialog über die Schleiermachersche *Glaubenslehre* befunden haben. In Lücke hatte Schleiermacher für seine *Sendschreiben* einen trotz aller Nähere durchaus ‚neutralen‘ Adressaten gefunden,

[3] Vgl. LÜCKE, FRIEDRICH: Die zwiefache, innere und äußere, Mission der Evangelischen Kirche, ihre gleiche Nothwendigkeit und nothwendige Verbindung. Eine Rede in der Missions-Versammlung zu Göttingen d. 13. Nov. 1842 gehalten, Hamburg 1843. Zur Entstehung des Begriffes „Innere Mission“ vgl. unter ausführlicher Aufnahme seines Schülerverhältnisses zu Lücke Johann Hinrich Wicherns maßgebliche „Zwölf Thesen über die innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit“ (in: WICHERN, JOHANN HEINRICH: Sämtliche Werke, hg. v. Meinhold, Peter, Bd. III/1, Berlin/Hamburg 1968, S. 195–215; S. 291–295, S. 210 f.).

[4] LÜCKE, FRIEDRICH: Commentar über das Evangelium des Johannes, zweyter Theil. Auslegung von Kap. V–XXI, Bonn 1843 (dritte verbesserte Auflage), S. X.

[5] Friedrich Schleiermacher an Friedrich Lücke, Berlin, 5. Juni 1821, in: CHRISTOPHERSEN, ALF: Lücke, Bd. 2, S. 262–265.264.

der zwar einerseits eine anerkannte Sachkompetenz besaß, andererseits jedoch nicht im Verdacht stand, etwa Schleiermachers reservierte Haltung gegenüber dem Alten Testament zu teilen.

Lücke selbst legte in seiner breiten Veröffentlichungstätigkeit keinen Schwerpunkt auf systematisch-theologische Fragestellungen, blendete den Bereich aber auch nicht völlig aus. Neben einigen kleineren Publikationen ist vor allem sein *Grundriss der Evangelischen Dogmatik* hervorzuheben, der 1845 „Statt handschriftlicher Mittheilung an die Zuhörer zum Gebrauch bey Vorlesungen" in der Göttinger Dieterichschen Buchhandlung erschien. Auf 385 Seiten präsentiert Lücke einen in sich geschlossenen Überblick, der durchgängig thetisch gehalten ist, vielfach auch nur Gedankensplitter präsentiert und vielfältige Literaturverweise enthält – dies sowohl hinsichtlich der Dogmengeschichte als auch der zeitgenössischen Debatten. Wenngleich der *Grundriss* keine ausgeführte Dogmatik darstellt, lässt sich aus ihm doch durchaus ein theologisches Profil entnehmen, das in enger Anbindung an Friedrich Schleiermacher, Carl Immanuel Nitzsch und Wilhelm Martin Leberecht de Wette entworfen wurde. Kennzeichnend für die von Lücke in seinem *Grundriss* verfolgte Konzeption ist das Bemühen, (neutestamentliche) Exegese und Dogmatik zu verschränken. Konsequent greift der Verfasser dabei seine früheren Studien zur Hermeneutik wieder auf, die im Begriff einer „Christlichen Philologie" ihre theoretische Mitte gefunden hatten.[6]

In seinem *Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik* hob Lücke 1817 prononciert hervor, dass der Inhalt, der in seinem Innersten religiös ist, und die grammatische Form, die in ihrem Innersten rhetorisch-poetisch und symbolisch ist, als Ausdruck des Neuen Testaments, das die Urkunde des Urchristentums ist, zu einem Ganzen zu vereinigen sind. In der ihnen eigenen Bestimmtheit haben sie als „Offenbarung der Religion, und zwar als ein universalhistorisches Factum"[7] zu gelten. Der spezifische Charakter neutestamentlicher Hermeneutik entspringt dem Inhalt des Neuen Testaments, den Lücke „im engsten Sinne genommen" als „das allgemeine religiöse Bewußtseyn, die Idee der Religion an sich" identifiziert;

> im engeren Sinne aber ist er das besondere religiöse Bewußtseyn im Urchristenthume. Nur das Besondere, als das wirklich Darstellbare, kann Gegenstand der hermeneutischen Forschung seyn.[8]

[6] Dazu ausführlich CHRISTOPHERSEN, ALF: Friedrich Lücke. Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte – Ideen zu einem „Prinzip der christlichen Philologie", in: Wischmeyer, Oda (Hg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin/Boston 2016, S. 785–801.

[7] LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte. Zum Gebrauch für akademische Vorlesungen, Göttingen 1817, § 56, S. 85.

[8] A. a. O., § 1, S. 130.

Der so bestimmte Inhalt erhält sein notwendiges historisches Element dadurch, dass das Offenbarungsmoment, das „in den Erscheinungsgesetzen der Religion nothwendig“ gegründet ist und durch das „jedes religiöse Bewußtseyn ein besonderes wird“[9], mit einer historischen Tatsachenreihe im Leben Jesu und dem der Apostel verbunden ist, die pragmatisch an der Offenbarungsidee hängt. In einem jeden besonderen religiösen Bewusstsein lassen sich ein dogmatisches und ein ethisches Element voneinander unterscheiden, die sich „in der urchristlichen Religion innigst vereinigt, zu einander verhalten, wie der Glaube im Handeln, und das Handeln im Glauben“[10]. Das geschichtliche Element des Inhalts des Neuen Testaments enthält beide, und das dogmatische muss „als der nächste Gegenstand der exegetischen Forschung betrachtet werden“[11]. Es ist der Idee der christlichen Philologie entsprechend notwendig, das historische, das dogmatische und das ethische Element des neutestamentlichen Inhalts „in seiner Getrenntheit und Einheit“[12] zu erkennen, um den besonderen Charakter des urchristlichen religiösen Bewusstseins in seiner Unterschiedenheit von jedem anderen bestimmen zu können.

Diese hermeneutischen Grundsatzüberlegungen stehen im Hintergrund des von Lücke in seinem Dogmatik-Grundriss entfalteten Religionsbegriffs. Die entscheidenden Paragraphen finden sich naturgemäß vor allem in der *Einleitung*, hier besonders in einem Abschnitt, der mit „Apologetische Erörterung und Rechtfertigung des Christenthums als der schlechthin vollkommenen Religion“ betitelt ist. Zunächst aber wendet sich Lücke dem in der Evangelischen Kirche geltenden Dogmatikkonzept zu: Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts ist es dort der Fall, dass „das System des gegenwärtig in der Kirche gültigen dogmatischen Lehrbegriffs in seiner absoluten Christlichen Wahrheit“ als Dogmatik bezeichnet wird. Davon zu unterscheiden ist das „System des ethischen Lehrbegriffs der Kirche“, beziehungsweise die „theologische[] Moral“[13]. Der Gedanke einer christlichen Wahrheit, die Lücke absolut nennt, bildet das Zentrum seiner weiteren Überlegungen. In der Kirche existiert sie nur in relativer Form. Schleiermachers Dogmatikverständnis in *Kurzer Darstellung* und *Glaubenslehre* ist für Lücke darin vorbildlich, dass dieser gleichermaßen „den historischen Charakter und die kirchliche Zweckbeziehung der Wissenschaft“ behauptet, wenn er den „in der Kirche gegenwärtig geltenden Lehrbegriff des Glaubens“[14] entfaltet und die absolute christliche Wahrheit dabei gerade nicht verdunkelt. Anders als rationalistische Entwürfe will Schleiermacher die Relevanz der Kirche nicht aufheben, betont aber dennoch

---

[9] A. a. O., § 2.
[10] A. a. O., § 3, S. 131.
[11] A. a. O., § 4.
[12] A. a. O., § 5.
[13] LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriss der Evangelischen Dogmatik, S. 3, § 2.
[14] A. a. O., S. 6, § 3.

konsequent die Notwendigkeit der Kritik. Schleiermacher ist es gelungen, so Lücke, mit seiner *Glaubenslehre* den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus zu vermitteln, womit er „die eigentliche Epoche der Neubildung“ in Gang setzte, aber auch Widerspruch provozierte und neue Krisen hervorrief. Dabei konnte er auf Vorarbeiten zurückgreifen, wie etwa den Versuch de Wettes, „nach Art der Philosophie von Fries das Recht des religiösen Gefühls mit dem Rechte des Verstandes vereinigt geltend zu machen“[15].

Lücke bringt nun weitere Ebenen – darunter auch den Religionsbegriff – ins Spiel und verknüpft sie miteinander, wenn er festhält:

> Der richtige Begriff der Dogmatik entsteht unmittelbar weder aus dem Begriff der Religion überhaupt und der Christlichen insbesondere, noch aus dem Begriff der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie, sondern aus dem Zusammentreten der Christlichen Kirche mit der Wissenschaft in dem Begriff der Christlichen Theologie.[16]

Die Dogmatik hat ihren „inneren Haushalt“ streng wissenschaftlich auszurichten, muss aber auch darauf achten, ihren „eigentlichen Lebensheerd […], das leuchtende und wärmende Feuer des Christlichen Glaubenslebens, treu zu bewahren und immer tiefer zu gründen“. „In diesem Sinne schliesst sich die gegenwärtige Darstellung [scl. der ‚Grundriss‘] an Schleiermacher an“[17].

Auf dieser Basis wird nun der Übergang zum Inhalt evangelischer Dogmatik vollzogen. Dabei tritt der kirchliche Lehrbegriff in den Vordergrund. Lücke versteht ihn als „gemeinsame[n] Begriff und Ausdruck der Lehre Jesu Christi, d. h. der von Jesu Christo geoffenbarten, schlechthin wahren Religion, in der Kirche, oder der bekennenden Gemeinde der Gläubigen“. Jesu Lehre wird zum „objectiven absoluten Wahrheits-Grund und Inhalt“[18] erklärt, die in der Kirche ihre subjektive Entwicklung und Aneignung finden. Die Dogmatik hat darin eine apologetische Funktion, da, wie es jetzt lautet, „das Wesen des Christentums als schlechthin wahre[] Religion“[19] zu behaupten ist – und dies mit historisch geschärftem Blick auf die Entwicklungsgesetze innerhalb der Kirche. Unverkennbar orientiert an Schleiermacher, sieht Lücke den christlichen Glauben an diese als schlechthin wahr eingestufte Religion in einem „unmittelbaren […] Syllogismus des religiösen Gemüthes“ begründet, der „allem theologischen Wissen“ vorangeht. Aufgabe der Apologetik und der sich als philosophisch verstehenden Theologie ist es, diesen Syllogismus wissenschaftlich zu begründen und zu entfalten, damit das Christentum in seiner schlechthinnigen Vollkommenheit zur Geltung gebracht werden kann. In ei-

---

[15] A. a. O., § 34, S. 67. Dort auch Lückes Kurzcharakteristik der Schleiermacherschen *Glaubenslehre*.

[16] A. a. O., § 4, S. 7.

[17] A. a. O., § 34, S. 70.

[18] A. a. O., § 6, S. 9 f.

[19] A. a. O., § 6, S. 10.

nem ersten Schritt ist es deshalb „unter der allgemeinen Idee der Religion überhaupt“ zu erfassen. In einem zweiten gilt es, positive und natürliche Religion voneinander abzuheben, um dann schließlich den Gegensatz zwischen einer „geoffenbarten und nicht geoffenbarten“ Religion, einer „wahren und falschen positiven Religion“[20] aufzunehmen.

Wiederum in Aufnahme von Impulsen Schleiermachers vertieft Lücke vor diesem Hintergrund die Perspektive der Ethik und versteht die Religion umfassend als „eine wesentlich ethische Idee“, die „nur aus der allgemeinen Ethik richtig zu begreifen“[21] ist. Das Individuelle und das Gemeinsame treten dabei als ein relativer Gegensatz in Erscheinung, so dass „die individuelle oder subjective Religion, die Religiosität, und die gemeinsame oder objective Religion, Religionsgemeinschaft“, voneinander abzuheben sind. Wer das „Wesen der Religion“ erfassen will, muss von der subjektiven Seite ausgehen, ohne – geschichtlich gesehen – von der objektiven absehen zu können. In bewusster Abgrenzung von Hegel betont Lücke: „Die Religion ist wesentlich menschliches Bewusstseyn, nicht Bewusstseyn Gottes in menschlicher Erscheinungsform.“[22] Das religiöse Bewusstsein des Menschen ist in seiner Subjektivität kausal und teleologisch auf Gott und nicht auf die Welt ausgerichtet. Von dieser Grundbestimmung aus erkennt Lücke als „constante Grundform der Religion“, die er auch als „Grundthätigkeit des Geistes in der Religion“ beschreibt, das Gefühl. Nicht Wissen und Handeln sind entscheidend, sondern „die noch indifferente Einheit von beydem im Selbstbewusstseyn, die innerste Lebenswurzel des Geistes“[23]. Das Gefühl wird von Lücke als „eigentliche[r] Lebensimpuls des Wissens und Handelns im Geiste“ gedeutet. Beide Ebenen werden im Gefühl vermittelt und geben diesem die Möglichkeit, aus sich herauszutreten, so dass überhaupt erst eine „objective Religionsentwicklung“ in Gang gesetzt wird: „Das religiöse Gefühl in seiner zwiefachen lebendigen Entwicklungsform des Wissens und Handelns ist der religiöse Glaube, und diess der volle Ausdruck des Christentumes als vollkommener subjectiver Religion.“[24]

Neben die Beschreibung der konstanten religiösen Grundform tritt die des ursprünglichen Inhalts, den Lücke als „das Verhältniss der Gegenseitigkeit zwischen Gott und dem Menschen“ bestimmt und somit weder als „das abstract Absolute, noch die Idee Gottes an und für sich, weder die Welt noch die Menscheit in ihrer abstracten Unendlichkeit“[25]. Die alt- und neutestamentli-

---

[20] A. a. O., § 7, S. 12.
[21] A. a. O., § 8, S. 13.
[22] A. a. O., § 8, S. 13 f.
[23] A. a. O., § 8, S. 14.
[24] A. a. O., § 8, S. 15; vgl. ebd. folgende Definition: „Das Gefühl ist das Sichselbstdenken des Geistes, die Gedankenwurzel im Selbstbewusstseyn.“
[25] A. a. O., § 8, S. 15 f.

che Formulierung „Bund“ entspricht diesem Gedanken. Erneut in den Bahnen Schleiermachers spricht Lücke vom „sittliche[n] Gemeinschaftsverhältnis des schlechthin abhängigen Menschen von dem schlechthin unbedingten und unabhängigen Gott“[26]. Die Rede von Erlösung und Versöhnung zielt ab auf die Vermittlung der durch Gleichheit und Ungleichheit bestimmten Spannung zwischen Gott und Mensch. In den unterschiedlichen Graden und Ausformungen dieser Vermittlung sieht Lücke die Differenz zwischen den verschiedenen Religionen verankert und leitet an dieser Stelle mit einem gedanklichen Sprung zum Kirchenbegriff als spezifischem Ausdruck der Religionsgemeinschaft über, die sich aus der in Wissen und Handeln verankerten Entwicklung der subjektiven zur objektiven Religion ergibt: „Das Christenthum ist als vollkommene Religion von Anfang an wesentlich Glaube (subjective Religion) und Kirche (objective Religion), beydes in gegenseitiger Bestimmtheit.“[27]

Seine Definition verbindet Lücke mit dem Christentum als positiver Religion, die als „objective Religion in historischer Wirklichkeit“ bestimmt werden kann. Im Positiven erscheint „die nothwendige Bestimmtheit (Besonderheit) der allgemeinen Idee in historischer Wirklichkeit“[28]. Zum Tragen kommt jetzt der Gedanke, dass das Objektive durch subjektive, individuelle Bestimmtheit angeregt werden muss. Ein Einzelner tritt „in einer bestimmten Lebensgemeinschaft mit einer solchen Energie (Auctorität) eigenthümlicher Religiosität“ auf, „dass er für die entsprechende religiöse Anlage und Richtung Anderer der bestimmende und Gemeinschaft bildende Stiftungspunct wird“[29]. In Erscheinung tritt somit der Religionsstifter, den Lücke als „ethisch nothwendige Idee“ begreift, damit so etwas wie die positive Religion entstehen und bestehen kann. Als relativen, nicht absoluten Gegensatzbegriff führt Lücke die natürliche Religion an, die er als allgemeine Religion bestimmt. Sie ist in der „religiöse[n] Natur […] des Menschen“ angelegt. Da er dazu in der Lage ist, mit Hilfe seiner Vernunft im Besonderen das Allgemeine zu erkennen, „nennen wir die natürliche Religion vernünftig begriffen die Vernunftreligion und das wissenschaftliche System derselben die Religionsphilosophie“[30]. Als entscheidende Schlussfolgerung präsentiert Lücke folgenden Gedanken:

Das Christenthum ist wesentlich positive Religion und kann nie aufhören, eine solche zu seyn. Die Vollkommenheit (Universalität) und Unveränderlichkeit seines positiven Charakters ist durch die absolute Vollkommenheit seines Stifters begründet. Die dadurch bedingte Vollkommenheit der Christlichen Religionsphilosophie.[31]

---

[26] A. a. O., § 8, S. 16.
[27] A. a. O., § 8, S. 17.
[28] Ebd.
[29] Ebd.
[30] A. a. O., § 9, S. 18.
[31] A. a. O., § 9, S. 19.

Mit seinen Reflexionsgängen führt Lücke einen Vollkommenheitsdiskurs vor. Ohne dass die entsprechende Referenzstelle von ihm angegeben wird, ist dennoch die fünfte der Reden Schleiermachers *Über die Religion* zentraler Ausgangspunkt der Definitionsbemühungen, wenn dort eine Höchstgeltung des Christentums behauptet wird und Schleiermacher formulieren kann: „Nirgends ist die Religion so vollkommen idealisirt, als im Christenthum."[32] Der religiöse Offenbarungsbegriff ist, konkretisiert Lücke, „vorzugsweise der biblischen, insbesondere der neutestamentlichen Religion"[33] eigen. Das Neue Testament wird so zur inneren Mitte des Religionsbegriffs erklärt. Für Lücke geschieht dies in apologetischer und nicht in dogmatischer Absicht, wie er prononciert hervorhebt. Offenbarung erscheint unter dieser Perspektive als „providentielle[] That Gottes in der Geschichte des religiösen Lebens"[34]. Im Glauben wird das religiöse Bewusstsein mit diesem Handeln konfrontiert und es erhält die Gelegenheit, die positive Religion in ihrer Vollkommenheit auszubilden.

Eng angelehnt an Schleiermacher, aber auch intensiv beeinflusst durch die Pectoraltheologie August Neanders macht Lücke das Gefühl, das „religöse Gemüth", zum entscheidenden Referenzpunkt seines Religionsbegriffs. Wenn er syllogistisch vom Allgemeinen auf das Besondere schließen will, geht er vom Gefühl aus und bezieht es sowohl auf die Lehrbegriffsbildung der Theologie als auch auf das kirchliche Leben. Ihrerseits verweisen diese beiden Bereiche konsequent auf ihren Ursprung zurück und gewinnen aus ihm eine einzigartige Kraft, die sich im freudigen Mitteilungsbedürfnis des sich als erlöst und versöhnt wahrnehmenden Gläubigen ausdrückt. Dogmatik ist dann aus apologetischer Perspektive die wissenschaftliche Entfaltung der Versöhnungsbotschaft Jesu. Unter den Religionen ist entsprechend diejenige wahr, die sich auf Christus ausrichtet. Mit Schleiermacher verbindet Lücke ein ausgeprägt ethisches Interesse. Die Lebendigkeit der Gemeinschaft frommer Individuen, die sich institutionell als Kirche versteht, zeigt sich für Lücke im liebenden Dienst am Nächsten: als diakonisches Handeln. Deutlich stärker als Schleiermacher betont er dabei den missionarischen Impuls, der schließlich von Johann Hinrich Wichern wirkmächtig aufgegriffen und gesellschaftsprägend als Innere Mission ausgeformt wird. Mit Nachdruck leitet Lücke seine Position aus der Liebesbotschaft Jesu ab und untermauert die normative Relevanz des Neuen Testaments für eine christliche Ethik und dann auch den Vollkommenheitsanspruch des Christentums, das als im Gefühl vermittelte Einheit aus Wissen und Handeln begriffen wird.

[32] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Meckenstock, Günter (Hg.): Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2, Berlin/New York 1984, S. 185–326, S. 318.

[33] LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriss der Evangelischen Dogmatik, § 10, S. 19.

[34] A. a. O., § 10, S. 20.

Um seine apologetische Herangehensweise zu untermauern, greift Lücke auf den Gedanken einer „Uroffenbarung" zurück, der dann im 20. Jahrhundert, insbesondere bei Paul Althaus, eine Renaissance erleben sollte.[35] Diese allgemeine „Uroffenbarung ist die Schöpfung selbst, die absolute"[36]. Von dieser Offenbarungsform hebt Lücke die von ihm als relativ eingestufte providentielle ab. „Beyde stehen in nothwendiger gegenseitiger Beziehung zu einander, wie göttliche Grundlegung und göttliche Entwicklung und Vollendung."[37]

Die apologetische Blickrichtung bleibt allerdings nicht auf die Uroffenbarung beschränkt, sondern wird um das Gegensatzpaar ‚wahre und falsche Religion' ergänzt, das sich auf die „Entwicklungsgeschichte des religiösen Lebens" bezieht, nicht aber auf den „Uranfang der Religion" und die „absolute[] Vollendung"[38], in der es aufgehoben sein wird. Die faktische Bestimmung dieses Gegensatzes wird um eine begriffliche komplementiert.

Die wahre Religion ist dadurch bestimmt, dass sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung stets mit Unglaube, Irrtum und Unvollkommenheit konfrontiert wird. Das Wissen und das Handeln des Menschen sind defizitär; „jede Hemmung in der Entwicklung zur Vollendung ist Verneinung der wahren Religion"[39]. Die dem Gegensatz zugrundeliegende Ursache findet sich im ethischen Charakter der Religion, im sündhaften, die ursprüngliche Bestimmung verfehlenden menschlichen Handeln. Eine Aufhebung des sündhaften Zustandes ist „auf dem Wege der natürlichen Entwicklung des religiösen Lebens unmöglich"[40]. Eine positive Entstehung der wahren Religion, in der allein der Gegensatz überwunden sein kann, ist innerhalb der geschichtlichen Menschheitsentwicklung ausgeschlossen. Nur das erlösende Handeln Gottes, das sich in der Offenbarung von Gnade und Wahrheit ausdrückt, vermag die sündhaften Verfehlungen und Hemmungen aufzuheben.

Mit Jesus Christus als dem Erlöser ist der „schlechthin vollkommene[] Religionsstifter" in die Welt gekommen. In ihm hat das Christentum als „vollkommene Religion" ihren Ursprung und erweist sich als „schlechthin vollendende Offenbarung"[41]. Apologetischer Beweisführung erscheint die Heilige

[35] Zur Uroffenbarung vgl. CHRISTOPHERSEN, ALF: Uroffenbarung. Der Wille Gottes und das Gesetz des Staates – Schöpfungsethik im Nationalsozialismus, in: Ott, Michael/Doering, Tobias (Hg.): Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe, München 2012, S. 195–218.

[36] LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriss der Evangelischen Dogmatik, § 10, S. 21.

[37] Ebd.

[38] Ebd.

[39] Ebd.

[40] A. A. O., § 10, S. 23.

[41] A. a. O., § 10, S. 24; vgl. dazu entsprechend im Rahmen der dogmatischen Entfaltung des Offenbarungsbegriffs a. a. O., § 55, S. 108. Vgl. auch den Abschnitt „Die Stiftung des Heiles, oder von dem Heilsstifter Jesu Christo", a. a. O., §§ 76–91, S. 194–286.

Schrift als eine echte und glaubwürdige Urkunde, die historisch-kritischer Exegese so standhält, dass sie die Voraussetzung dafür bietet, „die Universalgeschichte der Religion" nicht als „ein reines Räthsel zufälliger und zusammenhangloser Erscheinungen"[42] verstehen zu müssen. Mit dem Neuen Bund, den Gott in Christus mit der Welt geschlossen hat, ist der geschichtliche Verlauf der wahren Religion auf der Ebene der „schlechthin vollendende[n]"[43] Offenbarung angekommen, vorangingen die im Alten Testament dokumentierte Bundesstiftung und die Prophetie.[44]

Verstärkt weist Lücke noch einmal darauf hin, dass die christliche Offenbarung vor aller Lehrbegriffsbildung als Geschichte verstanden werden muss, die von Jesus Christus in ursprünglicher Selbstauslegung in eine Lehrbegriffsbildung überführt wurde, die dann Eingang in entsprechende Deutungsmuster der Kirche gefunden hat. Demnach hat es als „ideale Aufgabe der kirchlichen Lehrbegriffsentwicklung" zu gelten, „die ganze Wahrheit der Lehre Christi zum vollständigen, vollkommen richtigen und allgemein anerkannten Begriff und Ausdruck in der Kirche zu bringen"[45].

Weiterhin apologetisch ausgerichtet lässt Lücke seine Differenzierungen zum Charakter schlechthinniger Offenbarung auf die Formulierung „Christliche[s] Princip" zulaufen, als „die Idee der durch Jesum Christum wesentlich vermittelten ewigen oder vollkommenen Erlösung des von der Sünde beherrschten menschlichen Geschlechts"[46]. Der erlösende Gott erweist sich in seinem Verhältnis zur Welt als transzendent und immanent zugleich. Von diesem Standpunkt aus haben sowohl der Pantheismus als auch der abstrakte Deismus als häretisch zu gelten.[47] Der kirchentrennende Gegensatz zwischen dem Protestantisch-Evangelischen und dem Römisch-Katholischen „hebt [...] die wesentliche Einheit und Allgemeinheit des Christlichen Princips [...] nicht auf"[48]. Der Gegensatz ist relativ und schließt eine zukünftige Verständigung

[42] A. a. O., § 10, S. 25. Die Verfasser der alt- und neutestamentlichen Texte werden von Lücke an anderer Stelle in ihrem besonderen Charakter beschrieben: Es gehöre „zum Wesen der heiligen Schrift, dass alle Momente der schriftstellerischen Composition aus der religiösen Idee stammen und darin in lebendiger Einheit zusammengefasst sind. Die religiöse Idee aber der heiligen Schrift ist unmittelbar praktisch und jeder Glaubens- und Hoffnungsgedanke der heiligen Schriftsteller hat unmittelbare Zweckbeziehung auf das heilige und selige Leben", in: LÜCKE, FRIEDRICH: Einleitung in die Offenbarung des Johannes, zweite Auflage, Bd. 2, S. 374. Zu Lückes Verständnis historischer Methode und Kritik vgl. in diesem Zusammenhang Ders.: Über den richtigen Begriff und Gebrauch der exegetischen Tradition in der Evangelischen Kirche. Ein Beitrag zur theologischen Hermeneutik und deren Geschichte, in: Theologische Zeitschrift, Berlin 3 (1822), S. 121–170, S. 169.

[43] LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriss der Evangelischen Dogmatik, § 10, S. 23.

[44] Vgl. dazu auch a. a. O., § 75, S. 192.

[45] A. a. O., § 12, S. 27.

[46] A. a. O., § 16, S. 31.

[47] Vgl. dazu a. a. O., § 40, S. 83 f.

[48] A. a. O., § 18, S. 34.

nicht aus. Das allgemeine „Christliche Prinzip“ spitzt Lücke mit Verweis auf de Wette und Dorner auf das „Protestantische Prinzip“[49] zu und differenziert es mit Blick auf den Gegensatz zwischen Reformierter und Lutherischer Kirche, den er aber im Kern für überwunden hält:

> Da beyde Seiten des Gegensatzes als gleichberechtigte Fassungen des gemeinsamen Princips erscheinen, dergestalt, dass beyde einander ergänzen und nur verbunden die volle Wahrheit des Protestantischen Princips ausdrücken, so folgt, dass der Gegensatz in sich selbst das Princip der Union trägt.[50]

Über welches inhaltliche „Quellengebiet“[51] verfügt die evangelische Dogmatik? Zunächst konstatiert Lücke in Rückbindung an den oben aufgenommenen § 5, dass die Quellen geschichtlich sind. Vollzogen wird an dieser Stelle ein für Lückes theologische Konzeption charakteristischer Übergang zur Exegese, finden sich doch in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments diejenigen Urkunden, aus denen sich die von Jesus Christus vertretene Lehre ableiten lässt. Die Dogmatik stuft Lücke als eine Wissenschaftsdisziplin ein, die nicht einfach ordnet und strukturiert, sondern Entwicklungsprozesse ergründet, und zwar in Form „der genetischen Construction aus einem erzeugenden Princip“[52]. Dieses findet sich im „Evangelium, als vollkommener Religion“, gegründet, das in der „lebendigen Kirche“ eine Kraft besitzt, die „organische[] Entwicklung“[53] ermöglicht. Der Exegese kommt die Schlüsselposition zu, die biblische Überlieferung zum Ausgangspunkt einer „analytische[n] Beweisführung“[54] werden zu lassen, deren Ziel es ist, die Vielfalt des historisch Überlieferten zu erfassen, um es dann in eine systematische Konstruktion zu überführen, die sich an zu bildenden Prinzipien orientiert. Sätze der Dogmatik werden somit darauf hin geprüft, ob sie über eine hinreichende Fundierung im als authentisch eingestuften Schriftkanon verfügen.

> Diese Nachweisung ist nur dann wissenschaftlich genügend und sicher, wenn zuerst das historische Factum des Schriftsinns streng nach den Gesetzen der Wissenschaft der biblischen Hermeneutik erforscht und dargelegt, dann aber die darin liegende dogma-

---

[49] A. a. O., § 19, S. 36. Zur protestantischen Rede vom „Christlichen Prinzip“ verweist Lücke auf DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Dogmatik der protestantischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den älteren Dogmatikern beider Confessionen, Berlin 1840 (dritte neu bearbeitete Auflage), § 20, S. 27 sowie DORNER, ISAAK AUGUST: Das Princip unsrer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner zwey Seiten betrachtet, Kiel 1841.

[50] LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriss der Evangelischen Dogmatik, § 21, S. 38; vgl. zudem die Aussage, dass es auch „das Princip der Reunion beyder Confessionen“ (§ 23, S. 42) gibt.

[51] Siehe a. a. O., §§ 22 f., S. 39–42.

[52] A. a. O., § 24, S. 42.

[53] A. a. O., § 24, S. 43.

[54] A. a. O., § 25, S. 44.

tische Wahrheit dialektisch erörtert wird, so dass der biblische dogmatische Begriff rein und frey hervortreten kann.[55]

Wenn auf der Basis der Bekenntnisschriften eine symbolisch zu nennende Analyse durchgeführt wird, um Dogmatik und kirchliche Lehrbegriffsbildung zu verknüpfen, ist darauf zu achten, dass die Ergebnisse nicht im Widerspruch zur exegetischen Beweisführung stehen, denn nur auf diese Weise kann ein „kanonische[r] Charakter“[56] attestiert werden.

Mit dem geschärften Blick des Neutestamentlers ist Lücke bestrebt, zentrale exegetische Einsichten zum normativen Ausgangspunkt weiterführender dogmatischer Überlegungen werden zu lassen. Dabei spielt für den Religionsbegriff die Apokalyptik in ihren die Weltgeschichte deutenden Dimensionen eine zentrale Rolle. Lücke stuft sie als eine sinnlich bestimmte Vorstufe der geistigeren und höher entwickelten Eschatologie des Johannesevangeliums ein. Die Apokalyptik ist für Lücke ein Unterbegriff der Eschatologie, eine bildhafte Ausdrucksform, die unter ganz bestimmten historischen Verhältnissen entstand, und in eben diese wird sie von Lücke in seinem Kommentarwerk zum *Corpus Johanneum* auch eingeordnet. In der 1832 erschienenen ersten Auflage seiner *Einleitung in die Offenbarung Johannis* attestiert Lücke dem Christentum „das unbestreitbare Verdienst, die universelle Betrachtung und Darstellung der Geschichte zuerst recht begründet zu haben. Es liegt dieß“, fügt er hinzu, „im Wesen der universellen, vollkommenen Religion“. Eine Funktion der Apokalyptik ist es gewesen, eben dieses Verdienst „unter den Juden […] vorzubereiten, unter den Christen, aber es zu entwickeln“[57]. Ergänzend weist Lücke darauf hin, dass die Apokalyptik eng mit der Poesie verbunden ist. Es drückt sich „poetische Kraft“[58] in ihr aus, und zwar mit Blick auf Darstellung und Inhalt. Die Relevanz der Apokalyptik für das Geschichtsbild konkretisiert Lücke dann Jahre später in der zweiten Auflage seiner *Einleitung*, wenn er sie als „*Religion* der Geschichte“[59] bezeichnet: Die Apokalyptik „ist die religiöse Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte im Lichte der allein wahren, universellen Religion“. Und anders als Herder es sehen will, ist sie gerade keine „Philosophie der Geschichte“[60]. „Die Ideen der Weltgeschichte“, lautet die entscheidende Einsicht,

den idealen Organismus, die heiligen Gesetze Gottes in derselben, kurz die Wahrheit und Wesentlichkeit der Geschichte von ihrem Ursprunge bis zu ihrem Vollendungsziele, erfährt und weiss vor aller und ohne alle Philosophie der religiöse Geist, insbe-

---

[55] A. a. O., § 26, S. 45.

[56] A. a. O., § 26, S. 46.

[57] LÜCKE, FRIEDRICH: Einleitung in die Offenbarung Johannis (1832), S. 154.

[58] A. a. O., S. 155.

[59] LÜCKE, FRIEDRICH: Einleitung in die Offenbarung des Johannes, zweite Auflage, Bd. 1, S. 39.

[60] Ebd.

sondere der prophetische. Dieser hat sich dem philosophischen Wissen der Christlichen Welt übergeben zur weiteren Bearbeitung, aber mit seiner unauslöschlichen Ursprungssignatur.[61]

In ganz eigener Dialektik verknüpft Lücke den historischen und prophetischen Blick: „Man hat den Historiker den rückwärtsgewendeten Propheten genannt. So kann man auch den Propheten, den Apokalyptiker, den vorwärts gewendeten Historiker nennen."[62] Poesie und Religion verbinden sich in Vision und Ekstase als ureigensten Ausdrucksmitteln, die „ihrer Natur nach momentan" sind – „je momentaner, nach Art des Blitzes, desto wahrer, gesünder und wirklicher"[63]. Lücke spricht auch von „religiöse[r] Phantasie", die nicht zuletzt den „Gedanken der seligen Vollendungszukunft"[64] lebendig hält.

Die Apokalyptik wird von Lücke schließlich auch ins Feld geführt, wenn er Gottes- und Religionsbegriff einander zuordnet. Dabei argumentiert er nicht statisch, sondern mit der Vorstellung eines Verhältnisses, das zwischen Gott und Mensch besteht und als „Grundbegriff der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere" gelten kann. Dieses so erfasste Miteinander ist ein auf Vollendung angelegter Prozess, führt Lücke 1846 in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* im Rahmen einer Anzeige von de Wettes *Wesen des christlichen Glaubens* programmatisch aus:

Hiernach kann der Schluß der Dogmatik nicht die volle christliche Idee Gottes in der Dreieinigkeit sein, sondern die Idee der göttlichen Weltvollendung durch die Erlösung und Versöhnung in Christo. Dies ist ein religiöser Verhältnisbegriff. Nicht ohne Grund schließt die heilige Schrift den Offenbarungsproceß nicht mit dem trinitarischen Begriff, sondern mit dem eschatologischen, der Apokalypse.[65]

Ob Prophetie, Eschatologie oder Apokalyptik: Lücke zeigte sich begeistert von der Dynamik universalgeschichtlicher Prozesse, die er im Heilswillen Gottes verankert sah. Er leitete daraus über das wissenschaftliche Ergründen historischer Zusammenhänge und sich daran anknüpfender Lehrbegriffsbildungen hinaus die zentrale ethische Aufgabe des Menschen ab, im liebenden Dienst am Nächsten dem allem vorangehenden und alles begleitenden göttlichen Zuspruch gerecht zu werden. Stets war Lücke dabei von dem Gedanken bestimmt, dass nur der permanente, rastlose Neubeginn und die Einsicht in die Begrenztheit und die Vorläufigkeit eigenen Wissens zukunftsfähig sind.

[61] Ebd.
[62] A. a. O., S. 34.
[63] A. a. O., Bd. 2, S. 398.
[64] A. a. O., S. 727.
[65] LÜCKE, FRIEDRICH: Anzeige von: Wilhelm Martin Leberecht de Wette: Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpuncte des Glaubens, Basel 1846, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 40. Stück. Den 9. Merz 1846, Bd. 1, S. 393–400, 41.42. Stück. Den 12. Merz 1846, Bd. 1, S. 401–416, 43. Stück. Den 14. Merz 1846, Bd. 1, S. 417–419, S. 415.

Literatur

CHRISTOPHERSEN, ALF: Friedrich Lücke (1791–1855), 2 Bde., Bd. 1: Neutestamentliche Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk, Bd. 2: Dokumente und Briefe, Berlin/New York 1999.

CHRISTOPHERSEN, ALF: Die Begründung der Apokalyptikforschung durch Friedrich Lücke. Zum Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik, in: KuD 47 (2001), S. 158–179.

CHRISTOPHERSEN, ALF: Uroffenbarung. Der Wille Gottes und das Gesetz des Staates – Schöpfungsethik im Nationalsozialismus, in: Ott, Michael/Doering, Tobias (Hg.): Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe, Bd. 5, München 2012, S. 195–218.

CHRISTOPHERSEN, ALF: Friedrich Lücke. Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte – Ideen zu einem „Prinzip der christlichen Philologie", in: Wischmeyer, Oda (Hg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin/Boston 2016, S. 785–801.

DORNER, ISAAK AUGUST: Das Princip unsrer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner zwey Seiten betrachtet, Kiel 1841.

LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte. Zum Gebrauch für akademische Vorlesungen, Göttingen 1817.

LÜCKE, FRIEDRICH: Über den richtigen Begriff und Gebrauch der exegetischen Tradition in der Evangelischen Kirche. Ein Beitrag zur theologischen Hermeneutik und deren Geschichte, in: Theologische Zeitschrift, Berlin 3 (1822), S. 121–170.

LÜCKE, FRIEDRICH: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832; zweite verm. und verb. Auflage unter dem Titel: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere, 2 Bde., Bonn 1852.

LÜCKE, FRIEDRICH: Commentar über das Evangelium des Johannes, zweyter Theil. Auslegung von Kap. V–XXI, Bonn 1843 (dritte verb. Auflage).

LÜCKE, FRIEDRICH: Die zwiefache, innere und äußere, Mission der Evangelischen Kirche, ihre gleiche Nothwendigkeit und nothwendige Verbindung. Eine Rede in der Missions-Versammlung zu Göttingen d. 13. Nov. 1842 gehalten, Hamburg 1843.

LÜCKE, FRIEDRICH: Grundriss der Evangelischen Dogmatik. Statt handschriftlicher Mittheilung an die Zuhörer zum Gebrauch bey Vorlesungen, Göttingen 1845.

LÜCKE, FRIEDRICH: Anzeige von: Wilhelm Martin Leberecht de Wette: Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpuncte des Glaubens, Basel 1846, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 40. Stück. Den 9. Merz 1846, Bd. 1, S. 393–400, 41.42. Stück. Den 12. Merz 1846, Bd. 1, S. 401–416, 43. Stück. Den 14. Merz 1846, Bd. 1, S. 417–419.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Meckenstock, Günter (Hg.): Kritische Gesamtausgabe I/2, Berlin/New York 1984, S. 185–326.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke [1829], in: Kritische Gesamtausgabe I/10, hg. v. Traulsen, Hans-

Friedrich unter Mitwirkung von Ohst, Martin, Berlin/New York 1990, S. 307–335.337–393.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage [1830/31], 2 Teilbände, in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/13,1.2, hg. v. Schäfer, Rolf, Berlin, New York 2003.

DE WETTE, WILHELM MARTIN LEBERECHT: Dogmatik der protestantischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den älteren Dogmatikern beider Confessionen, Berlin 1840 (dritte neu bearbeitete Auflage).

WICHERN, JOHANN HINRICH: Zwölf Thesen über die innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit. in: Ders.: Sämtliche Werke, hg. v. Meinhold, Peter, Bd. III/1, Berlin/Hamburg 1968, S. 195–215.291–295.

„Religion" als integrative Kraft

Zum Religionsbegriff bei Carl Christian Ullmann (1796–1865)

Harald Matern

1. Einleitung

Man könnte den badischen Pfarrer, Theologen und späteren Prälaten und Oberkirchenrat der badischen Landeskirche Carl Christian Ullmann[1] (1796–1865), nicht zu verwechseln mit seinem Namensvetter, dem lettischen lutherischen Theologen Karl Christian Ullmann (1793–1871), als „Religionsintellektuellen" bezeichnen. Damit soll gesagt sein, dass der 1796 Geborene spätestens seit Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit 1819 in Heidelberg seine Rolle als Theologe auch dahingehend interpretierte, dass die Bedeutung von Religion, näherhin des Christentums, in Beziehung auf eine intellektuelle gesellschaftliche Öffentlichkeit formuliert werden müsste. Das bedeutet nicht nur, dass Ullmann bemüht war, seine theologische Interpretation des Christentums im Blick auf aktuelle intellektuelle Debatten beständig zu verfeinern und damit zugleich apologetisch fruchtbar zu machen. Sondern es heißt auch, dass er als Akademiker bewusst diese Debatten nicht allein in die Theologie hineintrug, sondern seine theologischen Antworten dann auch universitäts- und kirchenpolitisch zu implementieren versuchte.

In jüngerer Zeit ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass die gängige Einordnung Ullmanns als „Vermittlungstheologen" einer näheren Präzisierung bedarf.[2] Keinesfalls war es sein Interesse, divergierende theologische

[1] Allgemeine Informationen zur Biographie und Werkgeschichte Ullmanns finden sich bei Wesseling, Klaus-Gunther: Art. Ullmann, Carl Christian, in: BBKL, Bd. 12, Nordhausen 1997, Sp. 864–876; Pfisterer, Hans: Carl Ullmann (1796–1865). Sein Weg zur Vermittlungstheologie, Karlsruhe 1977; vgl. allgemeiner auch Holte, Ragnar: Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht, Uppsala 1965; Tschackert, Paul: Art. Ullman, Karl Christian, in: ADB, Bd. 39, Leipzig 1895, S. 196–200. Von Interesse ist ebenfalls die kurz nach Ullmanns Tod erschienene Memorialschrift von Beyschlag, Willibald: D. Carl Ullmann. Blätter der Erinnerung [THStKrE 1], Gotha 1867.

[2] Vgl. Murrmann-Kahl, Michael: Art. Vermittlungstheologie, in: TRE, Bd. 34, Berlin/New York 2002, S. 730–737; Friedemann Voigt analysiert die Vielfältigkeit der häufig einheitlich als „Vermittlungstheologen" gekennzeichneten Autoren der THStKr, vgl. Voigt, Friedemann: Vermittlung im Streit. Das Konzept theologischer Vermittlung in den Zeitschriften der Schulen Schleiermachers und Hegels, Tübingen 2006, S. 22–104.

Strömungen seiner Zeit in einem integrativen Modell im Sinne eines Kompromisses zusammenzuführen und damit innerhalb der Theologie eine vermittelnde Position zu beziehen. Auch kann sein vermittelndes Interesse nicht darauf beschränkt werden, Glaube und Vernunft miteinander in Einklang zu bringen – wenngleich dieses Anliegen für Ullmann durchaus von Wichtigkeit war. Wenn für Ullmann dennoch die Bezeichnung mit dem von Friedrich Lücke 1827 geprägten Begriff zutreffend und erhellend ist, dann nicht zuletzt in dem skizzierten Sinne, dass die Praxis der Theologie für ihn immer auch die Vermittlung von Religion bzw. Christentum und gesellschaftlicher Öffentlichkeit mitsamt ihren Regulationsmechanismen beinhaltete.

Das inhaltliche Medium und der systematische Ort dieses Interesses ist im Werk Ullmanns der Religionsbegriff. Genauer ist es dieser Begriff, in dessen Bestimmung sich nicht allein die Auseinandersetzung Ullmanns mit innertheologischen Streitfragen spiegelt, sondern auch seine Verortung des Christentums im Rahmen der von ihm adressierten Gesellschaft. Dadurch erhält der Religionsbegriff eine in doppelter Weise zentrale Stellung im Werk Ullmanns – einerseits als fundamentaltheologisches Konstruktionsprinzip, andererseits als funktionale Beschreibung der Öffentlichkeitsbedeutung des Christentums. Das bedeutet wiederum, dass das systematisch-normative Anliegen der Theologie nicht unter Absehung von politischen und intellektuellen Anliegen der Gegenwart formuliert wird; die Gegenwart zum anderen nicht anders, denn durch den Fokus dieses Anliegens gedeutet wird. Diese Doppelung von inhaltlicher und funktionaler Bestimmung des Religionsbegriffs *zugleich* beschreibt zum einen in abstrakter Weise das theologische Profil Ullmanns als Vermittlungstheologen. Zum anderen ist genau diese Zuspitzung *kein* Alleinstellungsmerkmal, vielmehr fügt sich Ullmann damit hervorragend in den Kontext der zeitgenössischen theologischen Debatten ein.

Im Folgenden werden im Durchgang durch die theologische Biographie Ullmanns einige werkgeschichtlich relevante Texte herangezogen, um daran sowohl die fundamentaltheologische Inanspruchnahme des Religionsbegriffs wie auch dessen Näherbestimmung, in Reaktion auf Debatten und Entwicklungen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, zu erläutern. Dabei werde ich vier Phasen unterscheiden und zugleich versuchen, in analytischer Perspektive unterschiedliche Bedeutungsdimensionen des Religionsbegriffs bei Ullmann auszumachen. Dass diese zugleich funktionale Bestimmungen enthalten werden, sollte nach dem bisher Gesagten nicht mehr überraschen.

1. „Religion" im Werk Ullmanns

1.1 Entwicklung und Operationalisierung eines normativen Religionsbegriffs

Ullmann studierte ab 1812 Theologie in Heidelberg und Tübingen bei unterschiedlichen Lehrern. Maßgeblich war für ihn u. a. die Auseinandersetzung mit dem Werk Schleiermachers, soweit bis dahin verfügbar. Nach Abschluss seines Examens und der Ordination setzte Ullmann seine Studien wiederum in Heidelberg fort und wurde dort von Friedrich Creuzer und Carl Daub grundlegend mentoriert. Unter dem Einfluss des Letzteren begann er, sich mit Fragen der Ethik zu befassen und dabei auf die Philosophien Fichtes, Schellings und vor allem Jacobis zurückzugreifen. Bei Creuzer verfasste er eine Dissertation zu Gregor von Nazianz[3] und wurde damit 1819 promoviert. Vor seiner theologischen Habilitation im Frühjahr 1820 unternahm Ullmann eine Studienreise nach Berlin, wo er De Wette, Schleiermacher und Neander hörte. Mit De Wette und Neander ergaben sich Briefwechsel und unterschiedliche akademische und theologische Kontakte.

Damit ist der ideen- und theologiegeschichtliche Hintergrund umrissen, vor dem Ullmann seine eigene Theologie zu formulieren begann. Vorherrschend waren dabei von Anfang an ein historisch-exegetisches wie ein systematisches Interesse. 1821, im Jahr der Badischen Union, wurde Ullmann außerordentlicher Professor für exegetische und historische Theologie in Heidelberg. Im selben Jahr erschien zum einen ein Buch Ullmanns zum zweiten Petrusbrief,[4] zum anderen eine religionshistorische Abhandlung zu christlichen Festzyklen.[5] Letztere enthält ein religionshistorisches Stufenmodell, das im Christentum mündet, dessen Inhalt zentral als die „Verklärung des höchsten sittlichen Lebens in der Geschichte eines göttlichen Menschen"[6] bezeichnet wird. Religion wird hier einerseits eng mit der Sittlichkeit und dem Begriff des „Lebens" korreliert. Andererseits wird dieser normative Religionsbegriff als historiographisches Prinzip eingesetzt. Das historisch-philologische und das systematische Interesse Ullmanns finden sich in enger Verzahnung.

---

[3] Die Dissertation Ullmanns unter dem Titel *Animadversionum in Gregorii Nazianzenii orationem undequadragesimam* blieb unveröffentlicht. Wesentliche Ergebnisse flossen in eine spätere monographische Studie ein: ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gregorius von Nazianz, der Theolog. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Darmstadt 1825.

[4] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Der zweite Brief Petri. Kritisch untersucht, Heidelberg 1821.

[5] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen, in: Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker. Besonders der Griechen, ^{2}1819–1821, 4. und letzter Bd., Leipzig/Darmstadt 1821, S. 577–614.

[6] Vgl. a. a. O., S. 614.

Tatsächlich prägt auch kein denominationelles Interesse die Entwicklung seiner Theologie, sondern der Blick auf die projektierte Einheit des Christentums. Dieses Einheitsinteresse spiegelt sich in Ullmanns Religionsbegriff, den er nun auch in fundamentaltheologischer Perspektive zu entfalten sucht. Im Januar 1823 begann Ullmann einen Text unter dem Titel *Gedanken und Bekenntnisse über Theologie, Offenbarung, Christenthum, Kirche* abzufassen, der nicht veröffentlicht wurde. Diese Arbeiten liefen parallel zu den Studien zu Gregor von Nazianz, die Ullmann 1822 wieder aufgenommen hatte. Zentral ist in dieser nur im Manuskript vorliegenden Schrift die Verbindung des Religionsbegriffs mit *Offenbarung* und *Praxis*, die Ullmann dem als „Vernunft- oder Verstandesreligion" bezeichneten Rationalismus gegenüberstellt.[7] Für diese antirationalistische Bestimmung des Religionsbegriffs nach seiner subjektiven Seite beruft sich Ullmann auf Jacobi. Mit diesem interpretiert er Vernunft im religiösen Sinn als genuin passives Vermögen, als „Vernehmen" Gottes „in seinen Offenbarungen". Allerdings ist die Vernunft der Religion, oder auch die religiöse „Erkenntnis", von einer Voraussetzung abhängig: dem Glauben. Den Glauben, den Ullmann als Fiducialglauben interpretiert, bestimmt er in einem doppelten Sinn als „Praxis". Einerseits als „Wagnis" des Vertrauens, andererseits aber im Sinne der sittlichen Praxis. Für beides setzt Ullmann auch den Begriff des „Lebens" ein. Glaube in diesem Sinn ist „lebendiger Glaube" und aus ihm folgen „gottgefällige Thaten von selbst"[8].

Allerdings hat auch dieses „von selbst" wiederum eine Voraussetzung, die zugleich das Wahrheitskriterium der religiösen Vernunft darstellt. Diese Voraussetzung ist die individuelle „Erfahrung", das Faktum einer effektiven Umwandlung von Denken, Wollen und Fühlen. Oder, wie Ullmann es zwei Jahre später in der Einleitung zu seiner Monographie über Gregor von Nazianz formuliert, die Religion ist „eine Sache des ganzen inneren Menschen im harmonischen Zusammenwirken seines Denkens, Fühlens und Wollens"[9]. Damit ist eine Bestimmung des Religionsbegriffs erreicht, die Ullmann bis in sein Spätwerk beibehalten wird. Religion ist die Beschreibung der Totalität einer spezifischen individuellen Praxis. Sie ist folglich nicht anders wirklich als dort, wo sie vollzogen bzw. „gelebt" wird.

Jedoch ist damit die Tragweite des Religionsbegriffs keineswegs abgegolten. Wir hatten gesehen, dass der fundamentaltheologische Religionsbegriff von Ullmann auch als historiographisches Prinzip geltend gemacht wurde. In normativer Hinsicht bedeutet dies für Ullmann nun auch, dass „Christus der Mittelpunct" nicht nur der Religions- sondern auch der „Weltge-

---

[7] Vgl. dazu PFISTERER, HANS: Carl Ullmann, S. 139–172.
[8] Vgl. a. a. O., S. 142–145.
[9] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gregorius von Nazianz, der Theolog, S. xii.

schichte"[10] ist. Der Gegenstand subjektiven Glaubens und damit der Integration des „inneren Menschen" soll auch objektiv als integratives Prinzip der Geschichte ausgewiesen werden. Damit ist das Problem gegeben, diesem Anspruch Geltung zu verschaffen – und der individuellen Erfahrung ein historisches Widerlager zu vermitteln, das zugleich in der Lage sein muss, die Objektivität der religiösen Erkenntnis zu gewährleisten.

Einen ersten Schritt dazu unternimmt Ullmann in seiner Monographie *Gregorius von Nazianz, der Theolog*, die 1825 erscheint. Diese ausführliche dogmenhistorische Untersuchung dient nicht allein der biographischen und werkgeschichtlichen Behandlung Gregors. Vielmehr wird hier anhand einer historischen Figur die Operationalisierbarkeit des systematisch entwickelten Religionsbegriffs erprobt, insofern dieser zugleich als Medium der Kritik an dessen Theologie in Stellung gebracht wird. Denn auch Theologie ist Bestandteil religiöser Praxis und steht in innerer Verbindung mit dem „Glauben":

Religion und Theologie beruhen ganz auf der Einheit und Wechselwirkung der richtigen Erkenntniß und des wahren Lebens. Nur die klar erkannte Wahrheit kann kräftig auf unser Gemüth und unsern Willen Wirken, und nur in dem Maße, in dem wir das Erkannte auch lebendig in uns aufnehmen und die Heilswahrheiten in der That zu unserer inneren Heiligung wirksam seyn lassen, kann eine feste, lebendig eingewurzelte und zu immer reinerer Vollkommenheit sich entfaltende Erkenntniß derselben Statt finden.

Und es kann nur

das recht lebendig zum klaren Bewußtseyn im Gedanken gebracht werden, was in uns lebt, was uns eine innere Thatsache und Gegenstand der Erfahrung geworden ist. Auch das ganze Christenthum ist und bleibt eine bloße Geschichte, nicht wesentlich verschieden von jeder anderen Geschichte, wenn es nicht in uns in Geist und Leben übergeht, gleichsam in Saft und Blut verwandelt wird.[11]

D.h., „Religion" ist zugleich in eminenter Weise Wahrheitskriterium von Theologie – und damit auch dogmenhistoriographisches Prinzip. Dies führt dazu, dass Ullmann den Religionsbegriff auch zeitdiagnostisch einsetzen kann – zunächst rein im Blick auf die zeitgenössische theologische Landkarte.

Denn eben das thätige Christenthum, welches in jener von der Partheiwuth dogmatischer Kämpfe zerrütteten Zeit das reinigende und erhaltende Salz war, ist auch für unsere dogmatisch leider! so zersplitterte Kirche ein bindendes und erhaltendes Element […], weil es doch am Ende in der Heilsanstalt des Christenthums das Wesentliche ist und bleibt, daß unser Wille geheiligt werde.[12]

---

[10] Vgl. die unveröffentlichten Aufzeichnungen ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gedanken und Bekenntnisse über Theologie, Offenbarung, Christentum, Kirche, 1823, S. 9 f.; bei PFISTERER, HANS: Carl Ullmann, S. 139–172.

[11] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gregorius von Nazianz, der Theolog, S. i f. (Hervorh. z. T. im Orig.).

[12] A. a. O., S. xi.

Der im Sinne individueller biographisch ‚verleiblichter' Praxis bestimmte Religionsbegriff, den Ullmann zugleich historiographisch und zeitdiagnostisch eingesetzt hatte, bedurfte zugleich der Anwendbarkeit nicht nur auf die Dogmengeschichte. Voraussetzung der Geltung dieses Begriffs war vielmehr die Korrelation von individueller Religiosität und Objektivität der Offenbarung Gottes in Christus. Ebensowenig wie die individuelle Erfahrung könne man den „*Christus* … nicht ersetzen und nicht deduciren, und nicht historisch oder philosophisch construiren"[13]. Das leitet zum nächsten Abschnitt über.

1.2 Ausweitung der Kampfzone: Die „Theologischen Studien und Kritiken" und die Historizität Christi

Gerade die Historizität Christi – zumindest in der Weise, wie er im christologischen Dogma ausgesagt wurde, ist seit der Aufklärung bestritten worden. Für Ullmann bedeutete sie jedoch den Beleg für die Geltung seines Religionsbegriffs. Und zwar dessen nicht allein innertheologischer, sondern auch *gesellschaftlich-öffentlicher Geltung*. Insofern lag es nahe, dass Ullmann, der seit einiger Zeit vermehrte Aufmerksamkeit auf die Öffentlichkeitswirksamkeit der Theologie legte und u. a. gemeinsam mit Friedrich Lücke und Karl Umbreit seit 1828 die *Theologischen Studien und Kritiken* herausgab, in eben diesem Publikationsorgan die zeitgenössischen christologischen Debatten zum Anlass nahm, seinen Religionsbegriff auch in dieser Hinsicht abzustützen. In der ersten Nummer der ThStKr überhaupt erschien als erste Abhandlung *Ueber die Unsündlichkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung*, die später in mehreren Auflagen im Separatdruck erscheinen sollte.

In dieser Schrift vertritt Ullmann zentral das Anliegen, den „festen historischen Grund"[14] der christlichen Religion zu erweisen. Dieser könne nur dann als gegeben angenommen werden, wenn erwiesen werde, dass die „geistige und sittliche Größe Jesu"[15], die „urbildlich reine[] und doch historisch wirkliche[] Erscheinung Jesu"[16] eben kein blosses Konstrukt, sondern historische Realität sei. Das zentrale Argument, das Ullmann in diesem Zusammenhang benutzt, ist, im Anschluss an Schleiermacher, *wirkungsgeschichtlicher* Natur. Nur ein vollständig sündloser Mensch könne solche „Wirkungen" hervorrufen, wie Jesus. Diese Wirkungen sind, was nicht erstaunt, insbesondere sittlicher Natur.

Neben vielfältigen anderen Bestimmungen, die Ullmann gibt, ist hier von besonderem Interesse, dass er zum ersten Mal, zugleich mit der historischen

---

[13] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gedanken und Bekenntnisse über Theologie, S. 10.

[14] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Über die Unsündlichkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung, in: ThStKr, Bd. 1, Leipzig 1828, H. 1, S. 3–83, S. 3.

[15] A. a. O., S. 26.

[16] A. a. O., S. 39.

Objektivität, explizit die gesamtkulturelle Prägekraft der christlichen Religion betont. So macht er geltend, diese habe etwa „die *Idee der Humanität*, die Anerkennung der *Menschenwürde* ins Leben eingeführt“[17]. Die religiöse Wahrheit sei damit ein „stets fortwirkendes intellectuelles Erziehungsmittel für die Menschheit“[18]. Der Effekt der (christlichen) Religion für die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit bestehe in der Etablierung einer „höhere[n] Tugend“[19], die nicht nur inhaltlich, sondern auch in ihrer Bindungskraft der nichtreligiösen Moral überlegen sei. Medium dieser Etablierung ist, so betont Ullmann, die *institutionelle* Religion des Christentums, die Kirche als eine „*Anstalt* […], durch deren Wirkungen die ganze Menschheit aller Zeiten und Länder bis in die fernste Ewigkeit beseeligt werden sollte“[20]. Die Einheit des Christentums wie die Einheit der Kultur werden (mitten in den Einheitsbestrebungen des Vormärz) als *kirchlich* präfiguriert gedacht.

In anderer Hinsicht interessant ist, dass Ullmann seinen religionstheoretischen Erfahrungsbegriff präzisiert – und zwar in einer negativen Hinsicht. Zwar ist nach wie vor individuelle Erfahrung das Wahrheitskriterium religiöser Erkenntnis; andersherum aber kann, so Ullmann, jetzt die Erfahrung den Glauben nicht zerstören. Er sei etwas, „was über die einzelnen Erfahrungen hinausliegt und davon unabhängig ist“. Folglich könne auch „so wenig [wie] durch das Unglück der wahre Gottesglaube […], eben so wenig durch die sittliche Unvollkommenheit oder Schlechtigkeit einzelner der Glaube an die Menschheit“ „vernichtet“ werden.[21] Das im Glauben vergegenwärtigte Ideal der Menschheit ist der Kontrafaktizität individueller wie kollektiver Erfahrung entzogen.

Seine Ausführungen und Studien zur Christologie sollte Ullmann in den Folgejahren fortsetzen, katalysiert insbesondere durch das Erscheinen von David Friedrich Strauss’ *Leben Jesu* 1835/1836, indirekt aber auch von Feuerbachs *Wesen des Christentums* ab 1841. Dabei wird die Abgrenzung der „Geistigkeit“ der individuellen Religion insbesondere von dem psychologisch Erfassbaren eine grössere Rolle spielen.

1.3 Religion, Wissenschaft, Politik (ab 1830)

1829 wurde Ullmann auf eine Professur nach Halle berufen, wo er bis 1836 lehrte. In Folge des Agendenstreits waren in Preussen auch die konfessionellen Tendenzen erstarkt. Das Verhältnis von Religion und gesellschaftlicher Öffentlichkeit wurde nun in einer weiteren Hinsicht zum Thema Ullmanns,

[17] A. a. O., S. 38.
[18] A. a. O., S. 82.
[19] A. a. O., S. 64.
[20] A. a. O., S. 76.
[21] A. a. O., S. 63.

und zwar in der Verhältnisbestimmung von Religion, Wissenschaft und Politik. Anlass war der in der u. a. von Ernst Wilhelm Hengstenberg herausgegebenen Evangelischen Kirchenzeitung zunächst anonym veröffentlichte Aufruf, den von den hallischen Professoren Gesenius und Wegscheider vertretenen Rationalismus staatlich zu maßregeln.[22] Beide hatten sich u. a. in ihren Lehrveranstaltungen einigermassen flapsig etwa über die Wunderberichte der Evangelien geäussert.

In seiner Reaktion, die unter dem Titel *Theologisches Bedenken aus Veranlassung des Angriffs der Evangelischen Kirchenzeitung auf den Hallischen Rationalismus, mit besonderer Beziehung auf die bisher erschienenen Erörterungen*[23] 1830 veröffentlicht wurde, konnte Ullmann wiederum auf Gedanken aus seiner Schlüsselschrift von 1823 zurückgreifen. Ullmann hatte in seinen *Gedanken und Bekenntnissen* im Hinblick auf den Siegeszug des Rationalismus im Bereich der Badischen Union (etabliert 1821) bereits darauf hingewiesen, dass keinerlei Einmischung der Landesregierung in genuin theologische Streitfragen wünschenswert sei. Der ungehinderte „Kampf der Meinungen" allein könne letztlich der Wahrheitsfindung dienen. Die Grenze für die staatliche Einmischung seien „[n]ur der erklärte Atheismus und geradezu unsittliche Moralprincipien"[24].

Ullmann lehnt sich an eine Stellungnahme Neanders an und nimmt zugleich seine Position von 1823 wieder auf, verschärft sie aber in verschiedener Hinsicht. Zentral gehe es im Rationalismusstreit um die Frage der „Freiheit der Wissenschaft" – und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits gegenüber der Kirche, andererseits gegenüber dem Staat. Inhalt der Auseinandersetzung seien also keinesfalls „religiöse oder theologische Lehren"[25]. Zumal seien die letzteren innerhalb der Kirche, hier in Form der Bekenntnisse, von sekundärem Rang gegenüber der lebendigen Religion in den „Gemüthern"[26]. Allerdings eigne auch der Theologie als Wissenschaft eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Religion. „Es ist zwar schlimm", so Ullmann, „wenn die Wissenschaft die Rechte des Glaubens verletzt, aber es ist nicht minder schlimm, wenn ein anmaßlicher Glaube die Wissenschaft zerstört."[27]

Neben dieser Differenzierung von individueller und institutioneller Religion und Wissenschaft ist das Hauptanliegen Ullmanns aber wiederum die Unter-

---

[22] GESENIUS, WILHELM: Der Rationalismus auf der Universität Halle, in: Evangelische Kirchenzeitung 5, 16. Januar 1830, Sp. 38–40; WEGSCHEIDER, JULIUS: Der Rationalismus auf der Universität Halle, in: Evangelische Kirchenzeitung 6, 20. Januar 1830, Sp. 45–47.

[23] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Theologisches Bedenken aus Veranlassung des Angriffs der Evangelischen Kirchenzeitung auf den Hallischen Rationalismus, mit besonderer Beziehung auf die bisher erschienenen Erörterungen, Halle 1830.

[24] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gedanken und Bekenntnisse über Theologie, S. 37.

[25] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Theologisches Bedenken, S. 6.

[26] Ebd.

[27] A. a. O., S. 16.

scheidung von Wissenschaft und Politik. So, wie die Bekenntnisse innerhalb der Kirche nur symbolischer Ausdruck einer vorgeordneten religiösen Einstimmigkeit seien, diese aber keinesfalls herstellen könnten, so könne auch der Staat keine Einheit der zwar von der Religion unterschiedenen, gleichwohl aus ihr hervorgehenden Theologie herstellen. Denn das Wahrheitskriterium der letzteren sei wiederum die Religion, die Ullmann hier im Gewissen verortet:

> Es ist immer und ewig gegen den Geist des Protestantismus, eine Norm aufzustellen, wie die Schrift ausgelegt werden müsse; der protestantische Theolog kann hierin an nichts anders gebunden seyn, als an die Gesetze der Wissenschaft und an sein eigenes Gewissen.[28]

Ullmann plädiert folglich dafür, dass man „den Kampf der religiösen Denkarten und theologischen Systeme […] unter der Leitung der Vorsehung frei sich entwickeln lasse“[29]. Gerade diese Freiheit der Wissenschaft werde letztlich nicht nur der Wahrheitsfindung, sondern darin auch dem Staat dienen. (Institutionelle) Religion und akademische Theologie als distinkte und unabhängige Größen können nur in dieser Gestalt dienen, insofern sie nur so individuell verantwortete Moralität zu ermöglichen helfen.

Nach dieser Verhältnisbestimmung von Religion, Wissenschaft und Politik, die wiederum auf der Grundlage des Religionsbegriffs ausgetragen wurde, widmete sich Ullmann in den Folgejahren neben diesem auch wieder kirchenhistorischen Fragestellungen, die ihren Ausdruck u. a. in den Studien zu Johann Wessel bzw. den „Reformatoren vor der Reformation“[30] fanden – letztere stellen eine Über- und Umarbeitung der Schrift über Wessel dar.

Ich möchte, bevor ich zum Schluss komme, das Augenmerk nur noch auf einen weiteren Aspekt des Religionsbegriffs Ullmanns lenken, der noch einmal das Ineinander von inhaltlicher und funktionaler Bestimmung verdeutlichen soll. Dazu ist ein Zeitsprung notwendig, der direkt in das Umfeld der Deutschen Revolution führt, die ihren Ausgang in Baden nahm.

1.4 Religion als gemeinschaftskonstitutive und staatstragende Kraft (ab 1848)

1836 nahm Ullmann einen Ruf der badischen Landesregierung nach Heidelberg an und wurde im selben Jahr zum Kirchenrat ernannt. In diese Zeit fällt einerseits die intensive Auseinandersetzung mit D. F. Strauss auf der Grund-

---

[28] A. a. O., S. 22.

[29] A. a. O., S. 27.

[30] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Characteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit, Hamburg 1834; Ders.: Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, Bd. 1/Bd. 2, Hamburg 1841/1842.

lage seiner vorher erarbeiteten Argumentationslinie.[31] Zum anderen treten nun vermehrt kirchenleitende und aber auch kirchenpolitische Interessen in Ullmanns Arbeit hervor. Insbesondere letztere finden einen Ausdruck in der 1845 erschienenen Wesensbestimmung der christlichen Religion unter dem Titel *Ueber den unterscheidenden Charakter oder das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen und einem Blick auf Gegenwärtiges. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen*[32]. Bereits der Titel zeigt eine doppelte Stossrichtung. Einerseits stellt sich Ullmann mit der Wesensbestimmung erneut in die Traditionslinie Schleiermachers. Zum anderen muss diese Schrift, insbesondere in ihrer Adressierung an „gebildete Nicht-Theologen", als Ausdruck dessen gelesen werden, was Ullmann schliesslich als Aufgabe der Theologie vor Augen hatte: Theologie soll, kann und muss nicht nur innerhalb der Kirche wirksam werden, sondern sich auch gesellschaftlich-öffentlich kommunizieren; desgleichen muss sie die Geltung ihrer Inhalte nicht allein vor dem Forum der Religion, sondern vor der Öffentlichkeit insgesamt erweisen. Schliesslich hatte auch kurz zuvor, 1841, Ludwig Feuerbach mit seinem *Wesen des Christentums* ebenfalls öffentlich für Furore gesorgt und die linkshegelianische Religionskritik zu einer neuen Höhe geführt, so dass der Titel Ullmanns Schrift auch als einen Gegenentwurf zu dieser ausweist. Das ist insbesondere deshalb von Interesse, weil ein Ziel der Argumentation Feuerbachs, aber auch Marx' darin bestand, die gesellschaftlich-öffentliche Funktion der Religion in ihrer Bedeutung umzubewerten: Nicht die Etablierung und Befestigung der Moralität, sondern die Lähmung von Energien zur Transformation grundlegender politischer Strukturen sei ihr Resultat, das zudem auf einer Verblendung beruhe. Es wird nicht erstaunen, wenn Ullmann für den Erweis des Gegenteils als Ort und Medium der Erfüllung dieses Anspruchs wiederum deren Religionsbegriff heranzieht.

Ullmanns Schrift zum Wesen des Christentums enthält Vieles, das für diese Untersuchung von Interesse wäre, unter anderem eine systematische Zusammenfassung seiner Erwägungen zum Verhältnis von individueller und ge-

[31] Vgl. ULLMANN, CARL CHRISTIAN/MÜLLER, JULIUS: Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss, o. O. 1836/1838; ULLMANN, CARL CHRISTIAN Rez.: David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu, krit. betrachtet, Bd. 1, Tübingen 1835, Bd. 2, Tübingen 1836, in: ThStKr 9 (1836), S. 770–816; Ders.: Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie, Hamburg 1838, 2. Aufl. 2. Abdr. Hamburg 1866; Ders.: Noch ein Wort über die Persönlichkeit Christi u. das Wunderbare in der evangelischen Geschichte. Antwortschreiben an Herrn Dr. Strauss, in: ThStKr 11 (1838), S. 277–369; Ders.: Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu, mit bes. Beziehung auf Dr. Chr. Fr. Fritzsche und Dr. Strauss, in: ThStKr 15 (1842), S. 640–710.

[32] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Ueber den unterscheidenden Character oder das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen und einem Blick auf Gegenwärtiges. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen, Hamburg 1845 (neuer, verbesserter und vermehrter Abdruck, zuerst in: ThStKr 18 (1845), S. 7–61).

schichtlich-positiver Religion sowie eine Typologie religiöser Institutionalisierungen. Interessant daran ist, dass Ullmann hier die soziale Struktur der Gemeinschaftsbildung mit inhaltlichen Schwerpunkten im Blick auf den Religionsbegriff in eine fruchtbare Verbindung bringt. Darin kommt sein weiterhin starkes Interesse an der institutionellen Religion zum Ausdruck. Ein Jahr zuvor war Ullmann geheimer Kirchenrat geworden.

Besonders bezeichnend ist aber, dass Ullmann hier einmal mehr die gesamtgesellschaftliche Prägekraft von Religion, d. h. wiederum des Christentums, im Blick auf die Konstitution von Moralität – aber auch auf die Integration von Gemeinschaftlichkeit überhaupt in den Vordergrund stellt.

Die theologische und zugleich auch unmittelbar politische Stossrichtung der Argumentation wird noch deutlicher, wenn die folgenden Auflagen der Wesensschrift mit in Betracht gezogen werden. 1849, unmittelbar nach der gescheiterten Badischen und gesamtdeutschen Revolution, nach dem Erscheinen des Kommunistischen Manifests und parallel zur Neuausgabe der Wesensschrift von Feuerbach – der im Übrigen 1848 die entsprechenden Vorlesungen in Heidelberg gehalten hatte – erscheint eine erneute, nunmehr dritte Auflage von Ullmanns Wesensschrift.[33] Hier ist insbesondere die Vorrede von Interesse, da sie unmittelbar zeitdiagnostische Einlassungen enthält. Im Blick auf Verbreitung und Geltungskraft der christlichen Religion sieht, so Ullmann, die Gegenwart „sehr drohend und vielfach trostlos aus“:

> Zu dem alten, noch stark fortwirkenden Indifferentismus ist eine Gegnerschaft von solcher Offenheit und Kühnheit, von so rastloser und zum Theil geistig energischer Thätigkeit gekommen, wie sie noch nie da war.[34]

Neben der erstarkten Religionskritik hat Ullmann aber auch unmittelbar die projektierte Entflechtung von Kirche und Staat vor Augen. Und so betont er nun seinerseits, dass die Gesellschaft nicht allein der integrativen Wirkung der durch das Christentum beförderten Moral bedürfe, sondern dass konkret der Staat als Rechtsstaat der Religion bedürfe. Das Christentum soll sich als staatstragende sittliche Macht erweisen, da der Staat nicht ewig „auf den Bajonetten“ begründet sein könne: „Es wäre kein menschenwürdiger Staat, der wesentlich durch diese Macht getragen würde“, es soll kein „Staat der Gewalt“, sondern ein „Staat des Rechtes“[35] sein. Recht ist aber nur dann wirksam, wenn eine moralische Bindung an dessen Sätze auch zu seiner Befolgung führt. Hier kommt das Christentum als Sittlichkeit begründende Macht ins Spiel. Denn es gilt,

[33] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen, 3., neu bearbeitete Aufl., Hamburg 1849.

[34] A. a. O., S. viii.

[35] A. a. O., S. v.

daß, wenn der Staat als seine Grundlage lebendigen Rechtsgeist, der Rechtsgeist lebendige Sittlichkeit und die Sittlichkeit lebendige Religion fordert, kein wahrer Staat seyn kann ohne Religion, sondern in dieser seine letzte Basis findet.[36]

Nicht die Polizei soll das Recht mit Gewalt durchsetzen, sondern die Religion eine intrinsische Motivation zu dessen Befolgung liefern. Damit dient der Religionsbegriff hier in gewisser Weise zum Unterlaufen der seit Kant und Fichte wenigstens in den Intellektuellendiskursen erfolgten Entflechtung von Recht und Moral – und das Christentum selbst wird als zivilreligiöse Macht in Anschlag gebracht.

Noch in der vierten Auflage der Wesensschrift von 1854 erinnert sich Ullmann unbehaglich der

Stellung, welche der Staat durch die feierliche Erklärung des Princips der religiösen Gleichgültigkeit gegen Christenthum und Kirche einzunehmen sich anschickte" und die „die Zukunft unseres Volkes schwer zu gefährden drohte"[37].

Als Ziel der Wesensbestimmung wird nunmehr angegeben, die

Summe von religiösen Bestimmungen, welche die nähere oder entferntere Grundlage unseres gesammten kirchlichen, staatlichen, socialen und individuellen Lebens bilden,

herauszuarbeiten. Bezeichnenderweise enthält nun die Wesensschrift auch einen eigenen Abschnitt über *Das Christenthum als sociale Macht* (S. 124–130). Konsequent auf dieser Linie liegt, dass Ullmann nun die auch die in die Schrift eingelassene Ekklesiologie als paradigmatische Theorie der Vergemeinschaftung mit einem optimalen Verhältnis der Vermittlung von Individualität und Allgemeinheit formuliert.

2. Transformation der „Religion" bei Ullmann

Im Durchgang durch die Werkgeschichte Ullmanns lässt sich zeigen, wie ein zunächst vor allem systematisch-historisch ausgerichteter normativer Religionsbegriff nach und nach durch funktionale Bestimmungen angereichert wird. Dieses wurde in unterschiedlichen Hinsichten verdeutlicht, insbesondere im Hinblick auf die von Ullmann behauptete enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit, die mehr und mehr nicht nur als kulturprägendes Element, sondern auch als integrierender sozialer Faktor und schließlich als staatstragende Macht behauptet wird. Ineins damit interessieren Ullmann mehr und mehr auch die soziologischen Aspekte religiöser Vergemeinschaftung, die er in un-

[36] A. a. O., S. vi.

[37] ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen, 4., umgearbeitete Aufl., Gotha 1854, S. 5.

mittelbaren Zusammenhang mit der inhaltlichen Bestimmtheit des Religionsbegriffs bringen kann. Schließlich dient der Religionsbegriff Ullmann auch zur Verhältnisbestimmung von individueller Religiosität, institutioneller Religion und Wissenschaft – all dies vor dem Hintergrund eines mehr und mehr um soziologische Aspekte angereicherten entwicklungsgeschichtlichen Modells von Religion. Hervorgehoben sei der Gedanke, dass Menschenwürde und Rechtsstaatlichkeit gleichermaßen durch die institutionelle Religion in Gestalt der (unierten) Kirche befördert werden sollen. „Religion" ist damit die Chiffre für den distinkten sozialen Ort universeller integrativer Wirkungen auf individueller wie kollektiver Ebene.

Der Religionsbegriff dient im Werk Ullmanns ganz offensichtlich nicht nur dazu, wesentliche Aspekte der Theologie zu integrieren, sondern insbesondere auch zur Bestimmung des Verhältnisses von individueller und institutioneller Religion und gesellschaftlicher Öffentlichkeit mitsamt ihren Regulationsmechanismen Politik und Recht. Damit erhält der Religionsbegriff zugleich eine wesentliche zeitdiagnostische Funktion. Als Medium dieser Bestimmung bringt er die Theologie als Wissenschaft in Stellung. Der Religionsbegriff ist damit bei Ullmann Prisma einer Neugestaltung von Theologie als vermittelnder normativer Wissenschaft in diesem weiteren Sinne.

Literatur

BEYSCHLAG, WILLIBALD: D. Carl Ullmann. Blätter der Erinnerung [THStKrE 1], Gotha 1867.

GESENIUS, WILHELM: Der Rationalismus auf der Universität Halle, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 5, 16. Januar 1830, Sp. 38–40.

HOLTE, RAGNAR: Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht, Uppsala 1965.

MURRMANN-KAHL, MICHAEL: Art. Vermittlungstheologie, in: TRE, Bd. 34, Berlin/New York 2002, S. 730–737.

PFISTERER, HANS: Carl Ullmann (1796–1865). Sein Weg zur Vermittlungstheologie, Karlsruhe 1977.

TSCHACKERT, PAUL: Art. Ullman, Karl Christian, in: ADB, Bd. 39, Leipzig 1895, S. 196–200.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Der zweite Brief Petri. Kritisch untersucht, Heidelberg 1821.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen, in: Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker. Besonders der Griechen, [2]1819–1821, 4. und letzter Bd., Leipzig/Darmstadt 1821.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gedanken und Bekenntnisse über Theologie, Offenbarung, Christentum, Kirche, 1823 (unveröffentl. Aufzeichnungen).

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Gregorius von Nazianz, der Theolog. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Darmstadt 1825.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Über die Unsündlichkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung, in: ThStKr, Bd. 1, Leipzig 1828, S. 3–83.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Theologisches Bedenken aus Veranlassung des Angriffs der Evangelischen Kirchenzeitung auf den Hallischen Rationalismus, mit besonderer Beziehung auf die bisher erschienenen Erörterungen, Halle 1830.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Characteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit, Hamburg 1834.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN Rez.: David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu, krit. betrachtet, Bd. 1, Tübingen 1835, Bd. 2, Tübingen 1836, in: ThStKr 9 (1836), S. 770–816.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie, Hamburg 1838, 2. Aufl. 2. Abdr. Hamburg 1866.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Noch ein Wort über die Persönlichkeit Christi u. das Wunderbare in der evangelischen Geschichte. Antwortschreiben an Herrn Dr. Strauss, in: ThStKr 11 (1838), S. 277–369.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, Bd. 1/Bd. 2, Hamburg 1841/1842.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu, mit bes. Beziehung auf Dr. Chr. Fr. Fritzsche und Dr. Strauss, in: ThStKr 15 (1842), S. 640–710.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Ueber den unterscheidenden Character oder das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen und einem Blick auf Gegenwärtiges. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen, Hamburg 1845 (neuer, verbesserter und vermehrter Abdruck, zuerst in: ThStKr 18 [1845]).

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen, 3., neu bearbeitete Aufl., Hamburg 1849.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN: Das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen, 4., umgearbeitete Aufl., Gotha 1854.

ULLMANN, CARL CHRISTIAN/MÜLLER, JULIUS: Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss, o. O. 1836/1838.

VOIGT, FRIEDEMANN: Vermittlung im Streit. Das Konzept theologischer Vermittlung in den Zeitschriften der Schulen Schleiermachers und Hegels, Tübingen 2006.

WEGSCHEIDER, JULIUS: Der Rationalismus auf der Universität Halle, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 6, 20. Januar 1830, Sp. 45–47.

WESSELING, KLAUS-GUNTHER: Art. Ullmann, Carl Christian, in: BBKL, Bd. 12, Nordhausen 1997, Sp. 864–876.

Protestantismus als Dienst an der Religion: Daniel Schenkel (1813–1885)

DOROTHEA NOORDVELD-LORENZ

> Dem Protestantismus, seinem Wesen, seiner Geschichte, seiner praktischen Ausgestaltung im Leben hat er seine ganze Leidenschaft gewidmet. Er hat ihn wissenschaftlich studiert und ergründet, er hat ihn verteidigt wider die feindlichen Gegensätze, er hat für seine Verwirklichung im kirchlichen Leben unabläßlich gearbeitet. Protestantismus – war die Losung seines Lebens.[1]

Mit diesen Worten beschreibt Wilhelm Hönig das Leben und Werk Daniel Schenkels (1813–1885), der Mitte des 19. Jahrhunderts zu den bekanntesten und umstrittensten Theologen des deutschen Protestantismus gehörte.[2] Der Protestantismus sowie die protestantische Kirche waren Schenkels Lebensthema. Die theologische Beschäftigung mit diesen Fragen stellte für ihn keinen Selbstzweck dar und sein damit verbundenes kirchenpolitisches Engagement verdankte sich nicht (nur) seinem politischen Machtwillen: Schenkel verstand und erörterte den Protestantismus vielmehr in seiner Bedeutung für die Religion im Allgemeinen und darin für Gesellschaft, Politik und Staat, kurz: die gesamte neuzeitliche Kultur. Schenkels Religionsverständnis ist deswegen im Kontext seiner Protestantismustheorie zu verstehen; beide stehen in einem unauflöslichen Zusammenhang.

---

[1] HÖNIG, WILHELM: Daniel Schenkel, in: Protestantische Flugblätter 20 (1885), S. 62.

[2] Schenkel hat eine ganz eigentümliche theologische wie auch kirchenpolitische Entwicklung durchgemacht. So ist er als vermeintlicher Vertreter des konservativ-pietistischen Lagers 1851 an die Universität Heidelberg berufen worden. Unter dem Eindruck des stetig wachsenden Einflusses der kirchlichen Orthodoxie im Rahmen der Auseinandersetzungen um die kirchliche Union in Preußen wie auch in Baden entwickelte Schenkel sich jedoch zum führenden Kopf der liberalen kirchlichen Bewegung in Baden. Dabei ist auffällig, dass sich für Schenkels Theologie spezifische Grundzüge über diese Entwicklung hin erhalten; er gewichtet sie jedoch anders und setzt sie in ein neues Verhältnis zueinander, was vor allem für seine kirchenpolitischen Entscheidungen Folgen zeitigt. So ist es nicht verwunderlich, dass Schenkel primär als Kirchenpolitiker gewirkt hat und als solcher wahrgenommen wurde. Sein systematisch-theologischer Beitrag zur Diskussion um das Wesen des Protestantismus ist das dagegen weniger rezipiert worden. Zum Leben und Werk Schenkels vgl. NOORDVELD-LORENZ, DOROTHEA: Gewissen und Kirche. Zum Protestantismusverständnis von Daniel Schenkel [BHTh 176], Tübingen 2014, Kapitel II.

1. Zur Charakteristik

Charakteristisch für Schenkels theologisches Nachdenken ist, dass er seine Theologie in ständiger Auseinandersetzung mit und kritischer Abgrenzung gegenüber gegnerischen Positionen entwickelt hat, während er eine positive Rezeption von – und Auseinandersetzung mit – anderen kaum explizit bietet. Mit seinen Gegnern ist er hart ins Gericht gegangen und mehr als einmal hat er auch auf deren Absetzung hingearbeitet.[3] Die Vehemenz, mit der er gegen seine Gegner vorgegangen ist, ist in der für Schenkels Theologie wesentlichen Verbindung von Protestantismus, Religion und Kultur begründet. Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Überlegungen war das religiöse Subjekt in seiner unmittelbaren Gottesbeziehung. Dieses gegenüber heteronomen Ansprüchen zu verteidigen, war Schenkels erklärtes Ziel, das er sowohl publizistisch als auch kirchenpolitisch bisweilen rücksichtslos verfolgte. Auf der einen Seite kämpfte Schenkel gegen den römischen (ultramontanen) Katholizismus, dem er vorwarf, das Subjekt an die kirchliche Institution mit ihren Lehren zu binden und somit die persönliche Gottesbeziehung zu unterbinden. Im Zuge der Auseinandersetzungen um die kirchliche Union in Baden sowie in Preußen nahm Schenkel die kirchliche Orthodoxie immer stärker als gleichsam katholische Strömung innerhalb des Protestantismus wahr und sagte ihr ebenfalls den Kampf an. Auf der anderen Seite grenzte Schenkel sich gegen Positionen ab, die nach seiner Auffassung die wesentlich religiöse Dimension menschlichen Seins und damit die Bindung des Menschen an Gott als objektiver Größe leugneten. Auf dieser Seite sah Schenkel sich vor allem mit dem Rationalismus konfrontiert. Zwischen diesen beiden Polen ist Schenkels Religions- und Protestantismusverständnis zu verorten.

2. Der Religionsbegriff

Neben dem Katholizismus und dem Rationalismus ist einer von Schenkels Hauptgesprächspartnern in seinen Überlegungen zum Religionsbegriff Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, dem er vorwirft, seiner Dogmatik einen falschen Religionsbegriff zugrunde gelegt zu haben, dem eine Vielzahl von Theologen gefolgt sei. Schenkel fordert vor diesem Hintergrund eine „gründliche Revision des Religionsbegriffes“[4], da der Religionsbegriff seines Erachtens die gesamte Dogmatik begründet.

[3] Besondere Antipathien hat ihm zum Beispiel seine nicht eindeutige Rolle bei der Entziehung der *venia legendi* des Heidelberger Philosophen Kuno Fischer 1853 eingebracht, vgl. NOORDVELD-LORENZ, DOROTHEA: Gewissen und Kirche, S. 46 ff.

[4] SCHENKEL, DANIEL: Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, Bd. 1, Wiesbaden 1858/1859, S. 79.

Schenkels Kritik an Schleiermacher bezieht sich vor allem auf zwei Aspekte: zum einen auf die einflussreich gewordene Bestimmung von Religion als ‚Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins', wie Schleiermacher diese in den *Reden* entwickelt hat sowie die weitere Differenzierung in der *Glaubenslehre* von Religion ‚als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit'; zum anderen auf das darin implizierte Gottesverständnis.

2.1 Der Mensch als religiöses Subjekt

Schenkels Theologie ist am religiösen Subjekt orientiert und so ist es nicht verwunderlich, dass er für seinen Religionsbegriff grundlegende Entscheidungen in der Anthropologie trifft, wobei sich hier der axiomatische Charakter seiner Theologie deutlich zeigt.

Schenkel legt seiner Theologie die Prämisse zugrunde, dass es „eine in der Persönlichkeit des Menschen ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit auf Gott als absolute Persönlichkeit“[5] gibt.

Für Schenkels Religionsverständnis ist die Unterscheidung von Geist und Materie grundlegend. Nach seinem Verständnis teilt der Mensch eine ‚stoffliche Seite' mit allen Geschöpfen, vermöge seiner ‚geistigen Beschaffenheit' ist er aber wesentlich von allen anderen Geschöpfen unterschieden; der Geist zeichnet den Menschen also vor allen Geschöpfen aus. Geist und Materie sind damit als zwei wesentlich voneinander unterschiedene Pole beschrieben, wobei zwischen beiden ein asymmetrisches Verhältnis besteht: Der Geist ist seinem Wesen nach Selbstbewusstsein, das „erfahrungsgemäß jeder Mensch […] in seinem eigenen Innern vorfindet“[6] und als solches ist der Geist der Materie unbedingt übergeordnet.[7] Im Geist bezieht sich der Mensch nun einerseits auf sich selbst, andererseits aber auf Anderes außerhalb seiner selbst, und zwar vermöge seiner Vernunft und des Willens, die Schenkel als Organe des Geistes bezeichnet. Das Subjekt steht zur Welt demnach sowohl in einem Verhältnis der Abhängigkeit als auch der Unterschiedenheit von ihr.

In einem weiteren Schritt fragt Schenkel nach dem Ursprung des Geistes. Der menschliche Geist ist sich, so Schenkel, bewusst, einen Ursprung zu haben, der selbst seinem Wesen nach Geist sein muss.[8] Schenkel schließt von der Verfasstheit des menschlichen Geistes auf die Verfasstheit des Wesens Gottes: „Es giebt also ein absolutes Selbstbewußtsein, einen absoluten Geist, ein absolutes Personleben.“[9]

---

[5] A. a. O., S. 15.
[6] A. a. O., S. 17.
[7] A. a. O., S. 20: „[D]as wahrhaft Seiende [ist] nicht der Stoff […], sondern der Geist“.
[8] A. a. O., S. 24.
[9] A. a. O., S. 25.

Die ursprüngliche Bezogenheit des menschlichen Geistes äußert sich im Gottesbewusstsein, das dem Subjekt wesentlich und unabhängig von geschichtlicher Offenbarung gegeben ist: Der Mensch hat vermöge seines Selbstbewusstseins Gottesbewusstsein.

Der menschliche Geist ist als Geist, d. h. als wesentlich gottverwandter, unmittelbar auf Gott bezogen; das Gottesbewußtsein ist ihm anerschaffen; indem er von sich als Geist weiß, weiß er auch zugleich von Gott.[10]

Schenkel setzt damit voraus, dass der Mensch wesentlich religiös ist und mehr noch, dass Religion die Konstitutionsbedingung des Menschen überhaupt ist. Religiös zu sein bedeutet für Schenkel, dass jeder Mensch zu einer ursprünglichen, unmittelbaren und persönlichen Gemeinschaft mit Gott, der sein Ursprung ist, verbunden ist. Erst in der ursprünglichen Einheit mit seinem Ursprung findet das Subjekt sein wahres Wesen. Der Mensch ist religiös und er hat Religion. Religion ist damit verstanden als die den Menschen begründende und bestimmende Dimension, die immer auch über den bloß religiösen bzw. theologischen Bereich hinausgehende Bedeutung hat.

2.2 Das Gewissen als religiöses und ethisches Zentralorgan

Im Anschluss an Schleiermacher geht Schenkel davon aus, dass es „im menschlichen Geiste ein eigenthümliches und selbständiges Organ für die religiöse Thätigkeit geben“[11] muss. Dieses sogenannte Religionsorgan ist damit der innerste Punkt des Subjekts, an dem sich das Gottesbewusstsein des Menschen realisiert und das Subjekt sich seines wahren Wesens bewusst wird. Der Bestimmung dieses sogenannten Religionsorgans kommt in Schenkels Theologie deswegen eine zentrale Bedeutung zu, wobei hier die grundlegende Unterscheidung von Gott und Welt zum Tragen kommt.

Vor dem Hintergrund der in der Anthropologie entwickelten Voraussetzungen kann das Religionsorgan nur ein Ort sein, an dem das Subjekt in keiner Weise auf die Welt bezogen ist, da sich aufgrund der Unterschiedenheit von Geist und Materie nur abseits von allem Weltbezug die unmittelbare, persönliche und ursprüngliche Gemeinschaft von Gott und Mensch realisieren kann. Wie auch Schleiermacher lehnt Schenkel es deswegen ab, Religion als Ausdruck der Vernunft oder des Willens zu verstehen, die beide ihrem Wesen nach auf die Welt bezogen sind.[12]

---

[10] A. a. O., S. 27.

[11] A. a. O., S. 136.

[12] Vgl. a. a. O., S. 85–107. „Gott ist für die Vernunft eine Hypothese, für den Willen ein Ideal. Die Hypothese ‚Gott‘ ist – ein substanzloser Begriff; das Ideal ‚Gott‘ ein unrealisierbarer Traum. Nicht Gott denken und wollen, Gott haben ist Religion“ (a. a. O., S. 105).

Gleiches gilt nach Schenkel allerdings auch für das Gefühl, und hier sieht er den großen Fehler Schleiermachers. Schenkel bestreitet nämlich, dass das Gefühl überhaupt eine Äußerung des Geistes ist.[13] Während der Geist die Form des Selbstbewusstseins hat, hat das Gefühl lediglich die Form des Bewusstseins. „Das Kind fühlt, bevor das Selbstbewußtsein in ihm entwickelt ist, bevor es sich selbst als Persönlichkeit, als freithätiges Ich begriffen hat."[14]

Mit der Kritik an der Verortung des religiösen Bewusstseins im Gefühl hängt auch der zweite Kritikpunkt Schenkels, der sich auf Schleiermachers Gottesbegriff richtet, zusammen: Weder in den *Reden* noch in der *Glaubenslehre* hat nach Schenkels Überzeugung Schleiermacher Gott und Welt hinreichend voneinander unterschieden, mit dem Ergebnis „daß Gott nicht ohne die Welt, die Welt nicht ohne Gott sein kann, daß beide Begriffe als Correlata nothwendig zusammengedacht werden müssen"[15]. Vor diesem Hintergrund konnte Schleiermacher Gott jedoch nicht „als von der Welt unterschiedene absolute Persönlichkeit" verstehen, sodass in letzter Konsequenz „über Gott gar nichts Positives ausgesagt werden kann, weil die Idee Gottes von der Idee der Welt sich durch kein einziges positives Merkmal unterscheidet."[16] So beschreibt nach Schenkel das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit auch nicht die Abhängigkeit des Menschen von Gott als absolutem Geist, sondern lediglich die Abhängigkeit von Naturzusammenhängen. Dies zeigt sich auch daran, dass bei Schleiermacher, so Schenkel, das religiöse Bewusstsein tatsächlich erst durch den Weltbezug des Subjekts erfahrbar wird, während nach Schenkels Verständnis das religiöse Bewusstsein abseits von allem Weltbezug im reinen Selbstbezug möglich ist:

> Daß Gott dem menschlichen Geiste unabhängig von dem Natur- und Weltzusammenhange ursprünglich mitgegeben ist; daß der Mensch mithin ein Bewußtsein von Gott hat, welches nicht von der Welt ist, welchem von Seite des Weltbewußtseins vielmehr Trübung und Verdunkelung droht: das ist ein religiöses Axiom.[17]

---

[13] Nach Schenkel hat das Gefühl lediglich eine ästhetische Funktion, „in Beziehung auf den religiösen Faktor" ist das Gefühl dagegen „vollkommen neutral; es hat an und für sich überhaupt keine Bezogenheit auf Gott" (a. a. O, S. 114); vgl. ausführlich zu Schenkels Kritik an Schleiermacher a. a. O., S. 107–143.

[14] A. a. O., S. 111.

[15] A. a. O., S. 120.

[16] A. a. O., S. 121 f. Schenkel hat mit seiner Beobachtung Recht, dass vom Religionsbegriff Schleiermachers keine positiven Rückschlüsse auf das Wesen Gottes als absolute Persönlichkeit oder Geist möglich sind. Allerdings ist das auch gar nicht Schleiermachers Anliegen und an diesem Punkt liegt das Missverständnis Schenkels: Schleiermacher dient der Begriff ‚Gott' als Auslegung des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit, während Schenkel von seinem Religionsbegriff auf einen positiv gefassten, gleichsam objektiven Gottesbegriff schließt.

[17] A. a. O., S. 152 f.

Schenkel erkennt also das Problem des Weltbezugs des Subjekts in Schleiermachers Religionsbegriff ebenso wie in Religionsbegriffen, die ihren Ausgang in der Vernunft oder dem Willen nehmen. Diese binden den Menschen nicht an Gott, sondern an die Welt und verhindern somit, dass sich das Gottesverhältnis des Subjekts und damit das wahre Wesen des Menschen realisieren.

Schenkel identifiziert demgegenüber das Gewissen als das Religionsorgan des menschlichen Geistes und das heißt als den Ort, an dem Mensch und Gott in einer unmittelbaren und persönlichen Gemeinschaft miteinander verbunden sind; das Bewusstsein von Gott als persönlichem und absolutem Geist ist dem Menschen unmittelbar in seinem Gewissen gegeben:

> Der Mensch hat Gott ursprünglich im Gewissen, und wir setzen hinzu: er hat ihn nur im Gewissen so. Das Gewissen ist der Ort im menschlichen Geiste, wo dieser den absoluten Geist *in sich selbst* findet, wo er sich seiner in jenem bewußt wird.[18]

In seinem Gewissen bezieht sich das Subjekt ausschließlich auf sich selbst und wird sich hier ausschließlich seiner selbst in seiner ursprünglichen Gebundenheit mit Gott bewusst. In seinem Gewissen hat das Subjekt damit die Gewissheit Gottes, und zwar weil Gott als *objektives Gegenüber* im Gewissen des Menschen *gegenwärtig* ist. Damit legt Schenkel das Selbstbewusstsein des Subjekts als Gottesbewusstsein aus, wobei der objektive Sinn des Begriffs „Gott" als vom Selbstbewusstsein Unterschiedenes bewahrt wird. Man kann insofern von einer Realpräsenz Gottes im Gewissen des Menschen sprechen; Religion als Gemeinschaft von Gott und Mensch ist demnach ausschließlich an das Gewissen des religiösen Subjekts gebunden und findet hier gleichsam – abseits von allem Weltbezeug – statt.[19]

Neben der religiösen Funktion des Gewissens nimmt Schenkel eine ethische Funktion an, die der religiösen nachgeordnet ist. Während das Subjekt in der religiösen Tätigkeit des Gewissens unmittelbar auf Gott bezogen ist, ist es in seiner ethischen Funktion „auf ein Nichtmehrgegenwärtigsein, und darum Seinsollen Gottes"[20] in uns bezogen. „In seiner vorangehenden [sc. religiösen] Thätigkeit besitzt, in seiner nachfolgenden vermißt das Gewissen Gott."[21] Auch in dieser ethischen Funktion bleibt das Subjekt jedoch auf Gott bezogen. Entscheidend ist, dass die religiöse Tätigkeit des Gewissens die vorangehende ist: Das Subjekt muss Gott erst gehabt haben, bevor es Gott vermissen kann. Die Priorität der religiösen Funktion impliziert jedoch nicht, dass die ethische dem Gewissen nicht wesentlich wäre. Beide gehören untrennbar zusammen, weshalb auch Religion und Sittlichkeit für Schenkel in einem unauflöslichen Zusammenhang stehen. Schenkel entwirft damit einen Gewissensbegriff, bei

[18] A. a. O., S. 138.
[19] Vgl. a. a. O., S. 153.
[20] A. a. O., S. 146.
[21] Ebd.

dem nicht das schlechte Gewissen Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, sondern das Gewissen vielmehr als positive Instanz und Ort der Realisierung des ursprünglichen Gottesverhältnisses des Subjekts in den Blick kommt.

Durch diesen für Schenkel eigentümlichen Gewissensbegriff, der seine gesamte Theologie trägt und im Zentrum seines Religionsverständnisses steht, gelingt es ihm, die Anliegen seiner Gegner aufzunehmen und miteinander zu vermitteln: Schenkel geht es nämlich sowohl um die Anerkennung der Autonomie des religiösen Subjekts, als auch darum, Gott als objektive Größe zu wahren, an den das Subjekt gebunden ist, sodass Religion nicht nur Ausdruck der Subjektivität ist. Dieses Objektive ist aber eben nicht eine äußerliche (weltliche) Instanz, sondern Gott selbst in seiner Gegenwart im Individuum. Die Subjektivität des Menschen und die Objektivität Gottes werden so zu einer Einheit verbunden, dass die Rede von Gott in der Subjektivität verortet wird, ohne allerdings zur bloßen Auslegung des individuellen Selbstverständnisses zu werden.

2.3 Religion und Gemeinschaft

Es ist deutlich geworden, dass Schenkel Religion als subjektives Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott versteht, das sich im Gewissen des Subjekts realisiert. Das Individuum hat Religion, indem es in seinem Gewissen unmittelbar auf Gott bezogen ist. Zentral ist für Schenkel dabei:

> Er [sc. der Mensch] ist darin [sc. in der religiösen Tätigkeit] mit seinem Gott alleine, und darum hat auch jeder Mensch ein Recht zu verlangen, daß in dieses innerste geheimnißvolle Verhältniß zwischen ihm und seinem Gott kein Unberufener vorwitzig sich hineindränge.[22]

Allerdings geht der Religionsbegriff in dieser subjektiven Bestimmung noch nicht auf: Religion und Gewissen sind ihrem Wesen nach auch gemeinschaftsstiftend. Das Gewissen ist Schenkel zufolge bei allen Menschen ursprünglich dasselbe,[23] sodass das Gewissen eben nicht nur das subjektivste, sondern gleichzeitig das, wie Schenkel es nennt, universellste Organ[24] des menschlichen Geistes ist:

---

[22] A. a. O., S. 156.

[23] „Das Sein Gottes manifestirt sich vermittelst der normalen Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in allen Menschen auf gleiche Weise, wie es ja auch für alle Menschen nur einen und denselben Gott giebt" (a. a. O., S. 157).

[24] Auch wenn Schenkel eine Revision des Schleiermacherschen Religionsbegriffs fordert und Schleiermachers Konzeption, wie deutlich geworden ist, stark kritisiert, sind an diesem Punkt doch Anklänge an Schleiermacher zu erkennen, wenn es bei diesem heißt, „daß dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl […] nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement", SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1830/1831], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/13.1–2, hg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/New York 2003, § 33, S. 205.

Da es der Natur der Sache nach in allen Menschen eigentlich dieselbe Funktion auszuüben hat, so ist es auch ein allen Menschen wesentlich gemeinsames Organ: es ist nicht nur ein Organ des Menschen, sondern ein *Organ der Menschheit*.[25]

Das Gewissen ist eine anthropologische Konstitutionsbedingung, sodass Religion „ein allgemeines Verhältniß der Menschen zu Gott“[26] begründet und sie insofern zur Gemeinschaft drängt.

Indem die Subjekte sich anderen mitteilen, fühlen sie „sich auf einander angewiesen und zu einander hingezogen“[27]. Sie erfahren sich als gleichsam ‚gewissensverwandt‘: „Die Gleichartigkeit der Gewissensfunktion ist das Band, das sie verbindet; das Gewissen erweist, sobald es sich in Beziehung auf Andere selbst bethätigt, sich immer auch als gemeinschaftsstiftend.“[28]

Um nach außen hin gemeinschaftsbildend wirken zu können, bedient sich das Gewissen der auf die Welt bezogenen Organe des menschlichen Geistes – also der Vernunft und des Willens. Während die vom Gewissen bestimmte Vernunft Lehrsätze hervorbringt, äußert sich der Wille im öffentlichen Kultus. Schenkel hebt jedoch hervor, dass weder Lehre noch Kultus an sich Religion sind, da diese durch ihren Weltbezug gekennzeichnet sind. Sowohl die Lehre als auch der Kultus sind lediglich sekundärer Ausdruck von Religion und dürfen keinesfalls mit dieser identifiziert werden. Das Gewissen wirkt schließlich noch normierend auf das Gefühl ein, das wiederum die Gestalt der religiösen Gemeinschaft, also die Kirchenverfassung leitet. Wesentlich ist in diesen Wirkungen nach außen, dass das Gewissen die normierende Größe in diesen Verhältnissen ist. In dem verkehrten Verhältnis von Gewissen und Vernunft, Wille und Gefühl besteht dagegen das Wesen der Irreligiosität.

Schenkel versucht also in seinem Religionsbegriff die Individualität und Freiheit des Subjekts mit der Gemeinschaft zusammenzuführen, indem er einerseits nachzuweisen sucht, dass es der Religion wesentlich ist, gemeinschaftsbildend zu sein und andererseits die Priorität des Subjekts vor allem anderen betont. Allerdings: Obwohl Schenkel redlich darum bemüht ist zu zeigen, dass Religion als innerster Punkt des Subjekts auch nach außen drängt und Gewissen und Religion ihrem Wesen nach auf die Gemeinschaft zielen, gelingt es ihm letztlich nicht überzeugend nachzuweisen, wie die individuelle Gewissensfreiheit die Grundlage einer für sie selbst wiederum konstitutiven Gemeinschaft sein kann. Durch die starke Konzentration und Vorordnung des auf sein Gewissen bezogenen Subjekts konstruiert Schenkel ein so asymmetrisches Verhältnis von Religion und Gemeinschaft, dass er dann beide nicht mehr als *wesentlich* aufeinander bezogen zusammendenken kann.

---

[25] SCHENKEL, DANIEL: Dogmatik, Bd. 1, S. 165.
[26] A. a. O., S. 157.
[27] A. a. O., S. 158.
[28] Ebd.

An diesem Punkt bleibt eine ungelöste Spannung in Schenkels Religionsbegriff bestehen. Gleichwohl wird eine ekklesiologische Zielrichtung deutlich, die sich in seiner Protestantismustheorie wiederholt und die auch ein Grund für Schenkels unermüdlichen Kampf um die protestantische Kirche ist.

3. Protestantismus als Dienst an der Religion

Die wesentliche Motivation für Schenkels unermüdlichen Einsatz für den Protestantismus ist seine Überzeugung, dass allein der Protestantismus auf das Gewissen zurückgeht und so das je individuelle Gottesverhältnis verwirklicht. Als hermeneutischer Schlüssel für diese Deutung dient Schenkel die Reformation. Er ist der Ansicht, dass sich in bestimmten Ereignissen zu Beginn der Reformationszeit das wahre Wesen des Protestantismus vollkommen ausgedrückt hat – die späteren theologischen und kirchlichen Entwicklungen deutet er dagegen als Dekadenzgeschichte des Protestantismus.[29]

In Luthers Thesenanschlag im Jahr 1517, seinem Bekenntnis in Worms 1521 sowie in der Appellation evangelischer Fürsten und Stände 1529 vor dem Reichstag zu Speyer erkennt Schenkel das ursprüngliche und wahre Wesen des Protestantismus.[30] Bei diesen Ereignissen haben sich die Protagonisten auf ihre Gewissen berufen, weil sie sich bewusst waren, dass sie sich darin nicht auf sich selbst beziehen, sondern auf sich selbst in ihrer ursprünglichen Bindung an Gott und damit letztlich auf Gott selbst; in ihrem Gewissen waren sie sich der Gegenwart einer höheren, unbedingten und absoluten Größe gewiss.

> Wie der Mensch sich auf sein Gewissen beruft, so beruft er sich damit auf eine Autorität, die höher ist als er selbst, von der er sich selbst schlechthin abhängig weiß, von der sich unbedingt beugen muss.[31]

Bei diesen Begebenheiten hat sich das Wesen des Protestantismus als solches offenbart, dass das Gewissensrecht des Einzelnen unbedingt anerkennt und so die unmittelbare und persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott realisiert. Der Protestantismus ist insofern Gewissensreligion und als solche ist ihm ein kritisches Moment gegenüber heteronomen Ansprüchen wesentlich.

Religions- und Protestantismusbegriff fallen bei Schenkel damit zusammen, insofern der Protestantismus auf das Gewissen zurückgeht und so die für das Subjekt wesentliche religiöse Dimension realisiert. Allerdings ist der

[29] Seine eigene Gegenwart sieht Schenkel vor diesem Hintergrund vor die Entscheidung gestellt, entweder zum Wesen des Protestantismus wieder zurückzukehren oder endgültig von ihm abzufallen.

[30] SCHENKEL, DANIEL: Das Wesen des Protestantismus, Schaffhausen ²1862, S. 35.

[31] SCHENKEL, DANIEL: Art. Protestantismus, in: RE¹ 12, Hamburg 1860, S. 255.

Protestantismus seinem Wesen nach ‚wiederherstellend': Sein Ziel und Wesen bestehen darin, das individuelle Gottesverhältnis, das durch den Weltbezug des Menschen faktisch gestört ist, wieder aufzurichten, er ist „mit dem wohlberechtigten Anspruche entstanden, die wahre Katholicität in der Christenheit wiederherzustellen"[32]. Der Protestantismus zielt also nicht auf die Aufrichtung einer bestimmten kirchlichen Glaubensgemeinschaft, von Riten oder Lehren und es geht auch nicht darum, ihn als eigentümliche Gestalt des Christentums zu profilieren. Vielmehr besteht das Wesen des Protestantismus durch seinen Bezug auf das Gewissen als universellem Organ und der Religion als allgemeinem Verhältnis der Menschheit zu Gott darin, die gesamte Menschheit wieder in ihr ursprüngliches, unmittelbares und persönliches Gottesverhältnis und das heißt in Einheit mit ihrem Ursprung zu bringen.[33] Der Protestantismus ist demnach nichts anderes als die Wiederaufrichtung des religiösen Bewusstseins des Menschen, der Menschheit und damit allgemein: der Religion. Schenkel weist dem Protestantismus damit einen spezifischen historischen Ort bzw. eine spezifische Aufgabe in Bezug auf das Christentum als der wahren Religion zu.[34] Die geschichtliche Wirklichkeit des Protestantismus ist sowohl durch die faktische Existenz verschiedener Konfessionen als auch den Bezug zur Welt bestimmt, weshalb er sich im Verhältnis zum Christentum immer in einer Situation der Anfechtung vorfindet: Der Protestantismus ist insofern „die Manifestation des Christenthums im Kampfe mit den in dasselbe eingedrungenen auflösenden Elementen […]; er ist das Christenthum innerhalb seiner geschichtlichen Bewegung, wie es sich in seiner selbsterhaltenden und reinigenden Kraft"[35] zeigt. Indem der Protestantismus diese seine ihm wesentliche Aufgabe erfüllt, erweist er sich als Dienst an der Religion.

---

[32] SCHENKEL, DANIEL: Dogmatik, Bd. 1, S. 427.

[33] Die Wiederherstellung des religiösen Bewusstseins des Subjekts vollzieht der Protestantismus durch drei wesentliche Vollzüge: durch den Rückgang auf die Schrift, die Rechtfertigung durch den Glauben, sowie das Priestertum aller Glaubenden. Das Gewissen ist in diesen Vollzügen vorgeordnet, es hat zum Beispiel die Schrift überhaupt erst „wieder aufgedeckt und zu verdienten neuen Ehren gebracht" (a. a. O., S. 435) und der Schrift kommt auch nur insofern göttliche Autorität zu, als das Gewissen ihr diese zuschreibt; vgl. a. a. O., S. 434 ff.; vgl. dazu ausführlich NOORDVELD-LORENZ, Dorothea: Gewissen und Kirche, S. 171 ff.

[34] Schenkel setzt voraus, dass der Monotheismus die wahre Religion ist, und dass das Christentum die einzig wahre Form des Monotheismus ist. Nur im Monotheismus wird sich „das Subjekt Gottes als der absoluten Persönlichkeit, nicht nur als des Einen, sondern als des unbedingt Einen und unbedingt Lebendigen, in sich bewußt" (SCHENKEL, DANIEL: Dogmatik, Bd. 1, S. 196 f.). Das Judentum sieht Schenkel dagegen noch von deistischen Vorstellungen geprägt; vgl. dazu a. a. O., S. 199 ff.398 ff. Der Islam findet bei Schenkel keine nennenswerte Beachtung.

[35] A. a. O., S. 178.

4. Religion, Protestantismus und Kultur

Der unauflösliche Zusammenhang von Religion, Protestantismus und Kultur ist zentrales Merkmal von Schenkels theologischem Nachdenken und zeigt, wie er versucht, eine Antwort auf die Herausforderungen, vor die sich Theologie und Kirche im 19. Jahrhundert gestellt sahen, zu geben und dem Protestantismus eine grundlegende Bedeutung in der Gesellschaft und Kultur zu erweisen, indem er ihn konsequent im Zusammenhang mit seinem Religionsbegriff konzipiert.

Nach Schenkel ist Religion die wesentliche Konstitutionsbedingung menschlichen Seins. Obwohl Religion wesentlich innerlich und höchst subjektiv ist, versteht Schenkel „die religiöse Gesinnung" als „die Grundgesinnung des Menschen, die ihn, auch unbewußt, in seinem gesammten Denken und Handeln mehr oder weniger beherrscht"[36]. Indem der Protestantismus das religiöse Bewusstsein des Menschen wiederherstellt, wird er zur Bedingung der Möglichkeit eines dem wahren Wesen des Menschen entsprechenden Gemeinwesens. Schenkel versteht den Protestantismus insofern als „Prinzip eines weltgeschichtlichen, ja menschheitlichen Umschwungs, ein[es] Sauerteig[s], der seit drei Jahrhunderten alle *civilisierten* Völker, meist ihnen selbst unbewußt, durchsäuert hat"[37].

Dies zeigt sich zum Beispiel besonders in Schenkels Überlegungen zur Freiheit. Wahre Freiheit ist Schenkel zufolge nur realisierbar durch die Gebundenheit des Menschen an seinen Ursprung, weil diese wahre Bindung das Subjekt aus allen ihm äußerlichen und fremden Bindungen löst. Das anti-autoritäre Moment, das dem Gewissensbegriff Schenkels inhärent ist, kommt hier zum Tragen. Indem der Protestantismus auf das Gewissen des Individuums zurückgeht, befreit er das Subjekt zur wahren Freiheit und macht es so überhaupt erst zu einem selbstverantwortlichen und gegenüber heteronomen Ansprüchen kritischen Subjekt.[38] In seinem Dienst an der Religion wird der Protestantismus somit „auch der natürliche Vertreter der Volksfreiheit gegenüber den bloßen Standesfreiheiten, der Wächter des allgemeinen Rechts gegenüber dem bloß überlieferten Recht"[39].

---

[36] SCHENKEL, DANIEL: Zur Sammlung, in: Allgemeine Kirchliche Zeitschrift 3 (1862), S. 278. Hier wird auch der unauflösliche Zusammenhang der religiösen und ethischen Funktion des Gewissens und damit von Religion und Sittlichkeit deutlich.

[37] SCHENKEL, DANIEL: Zur allgemeinen kirchlichen Lage, in: Allgemeine Kirchliche Zeitschrift 1/6 (1860), S. 7 (Hervorh. des Verf.).

[38] SLENCZKA, NOTGER: Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung, in: Ders./Sparn, Walter (Hg.): Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. FS für J. Baur, Tübingen 2005, S. 228.

[39] SCHENKEL, DANIEL: Die kirchliche Frage und ihre protestantische Lösung, im Zusammenhange mit den nationalen Bestrebungen und mit besonderer Beziehung auf die neuersten Schriften J. J. J. von Döllinger's und Bischof von Ketteler's erörtert, Elberfeld 1862, S. 50.

Durch den unauflöslichen Zusammenhang von Religion, Protestantismus und Kultur profiliert Schenkel den Protestantismus also als wesentlichen und unverzichtbaren Grund des neuzeitlichen subjektiven Bewusstseins. Der Protestantismus ist nicht nur kulturfähig, sondern durch sein Wesen als Dienst an der Religion ist er nichts anderes als Grund und Bedingung der modernen Kultur, in deren Zentrum das autonome und das heißt: religiöse Subjekt steht.

Literatur

Hönig, Wilhelm: Daniel Schenkel, in: Protestantische Flugblätter 20 (1885), S. 61–85.

Noordveld-Lorenz, Dorothea: Gewissen und Kirche. Zum Protestantismusverständnis von Daniel Schenkel [BHTh 176], Tübingen 2014.

Schenkel, Daniel: Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, 2 Bde., Wiesbaden 1858/1859.

Schenkel, Daniel: Art. Protestantismus, in: RE[1], Bd. 12, Hamburg 1860, S. 251–264.

Schenkel, Daniel: Zur allgemeinen kirchlichen Lage, in: Allgemeine Kirchliche Zeitschrift 1/6 (1860), Heft 6, S. 1–11.

Schenkel, Daniel: Das Wesen des Protestantismus, Schaffhausen [2]1862.

Schenkel, Daniel: Die kirchliche Frage und ihre protestantische Lösung, im Zusammenhange mit den nationalen Bestrebungen und mit besonderer Beziehung auf die neuersten Schriften J. J. J. von Döllinger's und Bischof von Ketteler's erörtert, Elberfeld 1862.

Schenkel, Daniel: Zur Sammlung, in: Allgemeine Kirchliche Zeitschrift 3 (1862), S. 227–284.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1830/1831], in Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/13.1–2, hg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/New York 2003.

Slenczka, Notger: Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung, in: Ders./Sparn, Walter (Hg.): Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. FS für J. Baur, Tübingen 2005, S. 205–244.

Zwischen Hegel und Schleiermacher

Der Religionsbegriff bei Carl Schwarz (1812–1885)

Malte Dominik Krüger

Der Name von Carl Schwarz steht für ein Religionsverständnis, das dezidiert protestantisch, kulturell anschlussfähig und theologisch liberal sein möchte.[1] Dieses Religionsverständnis findet seinen Ausdruck in der Programmschrift „Das Wesen der Religion“ (1847). Sie war aufgrund der biographischen Anteilnahme von Schwarz an den theologischen Positionskämpfen seiner Zeit notwendig geworden und enthält sowohl eine systematische Religionstheorie als auch deren geistesgeschichtliche (Selbst-)Kontextualisierung.[2] Unter den Werken von Schwarz kann man dessen Religionsschrift für eine herausragende Leistung halten.[3] Sie nimmt zentrale Motive der Religionstheorien von Fried-

---

[1] Vgl. zu Carl Schwarz insbesondere folgende Literatur: Hummel, Friedrich: Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über „Das Wesen der Religion“ für die Zeit ihrer Entstehung bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Behandlung des religionsphilosophischen Problems, Braunschweig 1890; Nippold, Friedrich: Geschichte des Protestantismus seit dem deutschen Befreiungskriege. Erstes Buch, Geschichte der deutschen Theologie [Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 3/1], Berlin [3]1890, S. 344 f.; Tschackert, Paul: Art. Schwarz, Karl Heinrich Wilhelm, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 33, Leipzig 1891, S. 242–246; Rudloff, Gustav: Art. Schwarz, Karl, in: RE[3], Bd. 18, Leipzig 1906, S. 5–10; Brecht, Richard: Art. Schwarz, Karl (1812–1885), RGG[2], Bd. 5, Tübingen 1931, Sp. 325 f.; Herrmann, Rudolf: Thüringische Kirchengeschichte, Bd. 2, Weimar 1947, S. 414–416; Barnikol, Ernst: Karl Schwarz (1812–1885) in Halle vor und nach 1848 und die Gutachten der Theologischen Fakultät. Theologen und Minister in der Restaurations- und Reaktionszeit, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1–6 (1961), S. 499–652; Voigt, Kerstin: Karl Schwarz (1812–1885). Eine Untersuchung zu Person und Werk, Frankfurt a. M. u. a. 1996; Dvorak, Helge: Art. Schwarz Karl, in: Biographisches Lexikon der Deutschen Burschenschaft, Bd. I/5, Heidelberg 2002, S. 385–387; Patsch, Hermann: Art. Schwarz, Karl, in: RGG[4], Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 1052; Christophersen, Alf: Art. Schwar(t)z, Karl, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 23, Berlin 2007, S. 801 f.; Rohls, Jan: Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums, Bd. 1, Tübingen 2012, S. 648 f.

[2] Vgl. Schwarz, Carl: Das Wesen der Religion, Halle 1847. Schwarz bietet im ersten Teil die systematische Durchführung und im zweiten Teil die geistesgeschichtliche (Selbst-)Kontextualisierung seiner Religionstheorie. Im Folgenden wird aus Gründen der Verständlichkeit dieses Verhältnis umgekehrt: Zunächst wird die Selbstkontextualisierung von Schwarz vorgestellt (2), bevor seine Religionstheorie vorgeführt (3) wird.

[3] Vgl. Rudloff, Gustav: Art. Schwarz, Karl, S. 8; Nippold, Friedrich: Geschichte des Protestantismus seit dem deutschen Befreiungskriege, S. 344 f. Daneben sind besonders folgende Werke und Beiträge von Schwarz zu nennen: Lessing als Theologe, Halle 1854; Zur

rich D. E. Schleiermacher und Georg W. F. Hegel auf, entwickelt sie eigenständig weiter und führt letztlich zu einem eigenständigen Profil, das ebenso facettenreich wie unverkennbar ist.

1. Konstellationen der Entstehung

Die Religionsschrift verdankt sich dem Engagement von Schwarz, der ebenso sensibel in der Wahrnehmung theologischer Probleme wie scharfsinnig in deren kritischer Darstellung sein konnte. Unter seinen Zeitgenossen machte er sich damit nicht nur Freunde, wenn er in seiner Studie „Zur Geschichte der neuesten Theologie“ (1856; [4]1869) auch seine Gegenwart – zwar vornehm im Ton, aber in der Sache ohne allzu große Rücksicht auf persönliche Befindlichkeiten – analysierte. Doch das war selbstverständlich nicht unmittelbar der Grund für die über ein Jahrzehnt zuvor erschienene Religionsschrift, auch wenn damit eine Eigenart der Theologie von Schwarz benannt ist, die für ihn folgenreich sein sollte.[4]

Schwarz wurde am 19. November 1812 in Wiek auf Rügen als Sohn des der Romantik nahestehenden Pfarrers und Schriftstellers Theodor Adolph Philipp Schwarz (1777–1850) geboren und studierte Theologie und Philologie von 1830 bis 1836 in Halle, Bonn, Berlin und Greifswald. Seine letzte Prägung erfolgte insbesondere in der Berliner Zeit durch Schleiermacher und Philipp K. Marheineke. Doch schon zu Beginn seines Studiums in Halle nahm er an den Auseinandersetzungen seines dortigen Lehrers Wilhelm Gesenius mit der lutherischen Orthodoxie des Berliners Ernst Wilhelm Hengstenberg teil. Halle war damals ein Zentrum des Junghegelianismus, deren Organ die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“ von Arnold Ruge waren. Bei diesen „Hallischen Jahrbüchern“ war Schwarz später (nämlich von 1838 bis 1841) auch Mitarbeiter. Spätestens seit seiner Hallenser Studentenzeit war und blieb Schwarz ein scharfer Kritiker der restaurativen Richtung in der Theologie, wie er umgekehrt zu einem Ziel von Angriffen aus dieser Richtung werden konnte.

Nachdem er als Mitglied der Burschenschaft im Jahr 1838 eine halbjährige Haftstrafe in Wittenberg verbüßen musste, während derer er freilich das dor-

Geschichte der neuern Theologie, Leipzig 1856; Predigten aus der Gegenwart, Leipzig 1859–1883; Schleiermacher, seine Persönlichkeit und seine Theologie, Gotha 1861.

[4] Vgl. dazu und zum Folgenden in diesem Abschnitt (2): TSCHACKERT, PAUL: Art. Schwarz, Karl Heinrich Wilhelm, S. 242–246; RUDLOFF, GUSTAV: Art. Schwarz, Karl, S. 5–10; BRECHT, RICHARD: Art. Schwarz, Karl, 325 f.; HERRMANN, RUDOLF: Thüringische Kirchengeschichte, S. 414–416; BARNIKOL, ERNST: Karl Schwarz (1812–1885) in Halle vor und nach 1848 und die Gutachten der Theologischen Fakultät, S. 499–652; DVORAK, HELGE: Art. Schwarz, Karl, S. 385–387.

tige Predigerseminar unter der Leitung von Richard Rothe besuchen konnte, gelang ihm nach dem theologischen Lizentiat 1841 in Greifswald das Habilitationsverfahren in Halle 1842 nur gegen großen Widerstand von Friedrich A. G. Tholuck und Julius Müller. Auseinandersetzungen mit Gegnern in der Fakultät rissen nicht ab und kleideten sich auch in ein rechtlich-formales Gewand. Als Schwarz nachweislich an einer Veranstaltung der „Lichtfreunde" teilnahm, einem Verein aufgeklärter Protestanten gegen den in der Volkskirche wachsenden Konfessionalismus und Pietismus, wurde er in Halle 1845 suspendiert. Erst nach Vorlage seiner damit notwendig gewordenen Religionsschrift erhielt er nach im Einzelnen theologisch umstrittenen Bewertungen und langwierigen (theologie- bzw. kirchen-)politischen Prozessen seine Lehrbefugnis im Jahr 1848 zurück. Relativ unbeeindruckt von diesen existentiell nicht unproblematischen Entwicklungen hielt Schwarz an seinem Engagement auch politisch fest. 1848 wurde er Abgeordneter im Frankfurter Parlament und sprach sich als Vertreter des Zentrums für die Freiheit der Kirche im – nicht: gegenüber dem – Staat aus. Von 1849 bis 1856 war er außerordentlicher Professor in Halle. Seit 1856 war er im kirchlich liberal gesinnten Gotha auf entscheidenden Posten – als Hofprediger, Oberhofprediger, Mitglied der Ministerialabteilung für das Kirchen- und Schulwesen und zuletzt als Generalsuperintendent der gothaischen Landeskirche – im Kirchendienst tätig. Am 25. März 1885 verstarb er in Gotha. Nach seiner Verfügung wurde er als erster evangelischer Theologe feuerbestattet. Letzteres provozierte – zeitgenössisch wenig überraschend – über seinen Tod hinaus bei seinen theologischen Gegnern nochmals Angriffe auf seine Person und Theologie.

Während seiner Tätigkeit im kirchlichen Dienst bemühte sich Schwarz intensiv, Wissenschaft, Kultur und Kirche in ihrem wechselseitigen Zusammensein zu würdigen und setzte sich dafür nachhaltig ein. So wirkte er nicht nur entsprechend in seinen in acht Bänden herausgegebenen Predigten, sondern war auch Mitherausgeber der „Protestantischen Kirchenzeitung" (ab 1854) und fungierte 1865 als Mitbegründer des „Deutschen Protestantenvereins". Als Generalsuperintendent bemühte er sich um die Einführung einer Kirchenverfassung, die möglichst stark auf dem Gemeindeprinzip beruhte und relativ frei vom kirchlichen Bekenntniszwang war.

2. Religionstheoretische Anknüpfungen und Abgrenzungen

In seiner Religionsschrift legt Schwarz klar offen, an welche religionstheoretischen Konzepte er anknüpft und gegen welche er sich wendet. Konstruktiv schließt er sich insbesondere Schleiermacher und teilweise auch Hegel an, von denen er an entscheidenden Stellen freilich auch abweicht, und kritisch stellt er sich insbesondere gegen die Religionskritik Ludwig Feuerbachs und einen

kirchlichen Supranaturalismus seiner Zeit. Beide Seiten, die konstruktive und die kritische, hängen miteinander zusammen. Denn Schwarz hält die Religion für eine unumgängliche Lebenskraft des Menschen. Entsprechend ist für ihn die Religionskritik ebenso im Unrecht, wenn sie meint, Religion als eine schädliche Illusion des Menschen entlarven zu können, wie ein kirchlicher Supranaturalismus, wenn er meint, Gott dem menschlichen Geist als ihm äußere Macht autoritativ entgegensetzen zu können.[5]

Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass die subjektive und die objektive Seite der Religion zusammengehören. Dabei kann Religion als Angelegenheit des Menschen letztlich ihren Ankerpunkt nur in der subjektiven Seite, mithin der menschlichen Innerlichkeit, haben. Im katholischen Mittelalter traten nach Schwarz die subjektive und objektive Seite in den Gestalten von dominanter Amtskirche und marginalisierter Mystik auseinander. Dieser Gegensatz in seiner schroffen Form ist im Protestantismus überwunden, wenngleich dessen Anfänge zweideutig bleiben. Zwar rückt der Protestantismus mit dem Rechtfertigungsglauben die Innerlichkeit, die sich auf Gott bezogen weiß, in den Mittelpunkt. Doch der Protestantismus relativiert sogleich wieder den inneren Zusammenschluss des menschlichen Subjekts mit seinem göttlichen Objekt. Denn indem der Protestantismus die christologischen Dogmen mit ihren Voraussetzungen in ihrer äußerlichen, juridischen Form annahm, drang das subjektive Prinzip des Glaubens nicht bis zur wirklichen Immanenz Gottes im Menschen durch. Schwarz versteht in dem Sinn auch die Rede von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott als eine *contradictio in adjecto*, weil damit die innere Lebendigkeit des Glaubens von einer äußerlichen, juridischen Zurechnung abhängig gemacht wird. Statt den Unterschied zwischen der Christusgestalt und den Glaubenden als Differenz zwischen Aktuellem und Potentiellem zu fassen, kommt mit dem dogmatischen Christus ein autoritativer – durch äußere kirchliche Vermittlung gesetzter und der menschlichen Innerlichkeit fremd erscheinender – Gott ins Spiel. Dieser Widerspruch durchzieht nach Schwarz die Geschichte des Protestantismus. Das Recht der Innerlichkeit meldet sich nach Schwarz immer wieder in der protestantischen Mystik. Siegreich blieb jedoch ein zunehmendes dogmatisch auftretendes Glaubensverständnis – mit einer gewissen Theorielastigkeit.

Erst als die Philosophie Immanuel Kants auf den Plan trat, wurde gegen die Reglementierungen religiösen Wissensanspruchs die Praxis wieder ins Zentrum des Religiösen gerückt. Dies geschah freilich bei Kant um den Preis, dass die Religion sich letztlich in Moral auflöste. Dagegen hat nachfolgend Hegel das Recht der Erkenntnis auf dem Gebiet der Religion wieder betont. Allerdings löste sich bei Hegel, so Schwarz, letztlich die Religion in Philoso-

[5] Vgl. dazu und dem Folgenden in diesem Abschnitt (2): SCHWARZ, CARL: Das Wesen der Religion, III–VI. II/3–240, S. 3–15.79–104.130–145.

phie auf. Es war dann Schleiermacher, der ein Religionsverständnis etablierte, das die Religion weder in ein Tun noch in ein Denken auflöst, sondern in ihrem Eigenrecht erkennt. Schleiermachers Religionsverständnis steht damit für Schwarz auch gegen Feuerbachs Ansicht, welche faktisch die Einseitigkeiten Hegels und Kants folgerichtig verbindet. Denn Feuerbach kommt auf den Bahnen Hegels dahin, den erkenntnismäßigen Vorstellungsgehalt des Religiösen in eine moralische Praxis des Menschen aufzulösen. Darüber dürfte allerdings nicht verkannt werden, dass Kants und Hegels Philosophie gleichsam notwendige Zutaten des Reinigungsfeuers waren, aus dem die Gestalt der Religion bei Schleiermacher in ihrer ursprünglichen Lebenskraft (wieder) auferstanden ist. Schleiermacher hat demnach für Schwarz das Wesen und Eigenrecht der Religion am tiefsinnigsten erfasst und zu Recht gegenüber Moral und Metaphysik abgegrenzt. Doch diese Abgrenzung blieb äußerlich, insofern der Übergang von religiösem Gefühl, metaphysischem Wissen und moralischem Tun bei Schleiermacher zwar raffiniert arrangiert, aber letztlich unvermittelt blieb. Für Schwarz ist seine Gegenwart davon gekennzeichnet, dass der wechselseitige Ausschluss von Hegelscher und Schleiermacherscher Schule der relativen Anerkennung untereinander gewichen ist – mit der Einsicht: Gegenüber Hegel ist an der Eigensinnigkeit der Religion festzuhalten und gegenüber Schleiermacher ist ein notwendiger Übergang der Religion zum Wissen und Tun zu fordern. Genau an diesem geistesgeschichtlichen Ort sieht Schwarz sein eigenes Projekt angesiedelt, das Wesen der Religion zu bestimmen.[6]

3. Religionstheoretische Konzeption

Im Einklang mit seiner geistes- und theologiegeschichtlichen Selbstkontextualisierung ist für Schwarz die Religion ihrer zuständlichen Seite nach mit Schleiermacher eine wesentliche Lebenskraft des Menschen. Doch gegen Schleiermacher ist für Schwarz die Religion kein klar von dem Wissen und Tun abgrenzbares Gefühl, sondern die von Wissen und Tun vorausgesetzte Durchdringung derselben. Religion ist diejenige Einheitsfunktion des Menschen, aus der sein Wissen und Tun entspringen und die als Einheitsfunktion deswegen schon potentiell von Wissen und Tun geprägt ist, auch wenn dies in der Religion noch nicht gesondert und vollkommen realisiert ist. Religion ist die im Leben vorauszusetzende Vermittlung von Wissen und Tun. Daher hat es Religion auch mit menschlicher Aktivität und nicht nur mit Zuständen menschlicher Passivität zu tun. Und mit Hegel ist für Schwarz die Religion ih-

[6] Vgl. SCHWARZ, CARL: Das Wesen der Religion, Halle 1847, II/3–240, S. 3–15.42–55.79–104.146–159.

rer gegenständlichen Seite nach ein menschliches Selbstbewusstsein Gottes, also ein Bewusstsein des Menschen, in dem Gott als Vorstellung existiert. Und wie bei Hegel wird dies von Schwarz prozessual verstanden. Doch gegen Hegel drängt für Schwarz diese Existenz Gottes in der menschlichen Vorstellung nicht zur philosophischen Selbstaufhebung im absoluten Begriff. Vielmehr hat es die religiöse Vorstellung mit einer kreisenden Bewegung zu tun, insofern Religion aus ihrer ursprünglichen Einheit herausgeht, um wieder in sie zurückzukehren. Gott steht auf diese Weise für die ursprüngliche Bewegung des Lebens, sich zu entfalten, um vertieft, bereichert und versöhnt in sich umzukehren. Darin besteht die Lebendigkeit der Gottesvorstellung.[7]

Die zuständliche Seite der Religion steht im Mittelpunkt des Interesses von Schwarz. Subjekt der Religion ist der Mensch, Objekt der Religion ist Gott. In der Offenbarung verhält es sich genau umgekehrt, hier ist also Gott das Subjekt und der Mensch das Objekt. Die Pointe besteht darin, dass Schwarz die Religion und Offenbarung nicht in einen – eventuell auch noch einander strikt ausschließenden – Gegensatz bringt, sondern sie als Wechselverhältnis auffasst: Der menschliche Geist ist der Ort des unendlichen Geistes, wie umgekehrt der menschliche Geist des unendlichen Geistes bedarf, um bei sich selbst zu bleiben und zu sich selbst zu kommen. Entscheidend ist dabei, dass Schwarz an der Eigensinnigkeit der Religion festhält, insofern der menschliche Geist nicht in und an sich selbst aufgeht, sondern der Perspektivierung durch den unendlichen Geist bedarf, der freilich nicht dem Menschen fremd gegenübersteht, sondern ihm innewohnt. Die religiöse Bewegung des Menschen zu Gott ist derselbe Akt, in dem sich Gott offenbarungsgemäß auf den Menschen hinbewegt. Damit rückt – frei von allen supranaturalistischen wie religionskritischen Engführungen – Religion als Vorgang in der menschlichen Person in das Zentrum der Aufmerksamkeit: Religion ist zuvörderst ein personaler Vorgang. Darin ist er freilich auf andere und anderes angelegt. So besteht die Wirklichkeit der Religion für Schwarz unmittelbar in der Gemeinschaftsform des Kultus. In ihm kommt der Unterschied zwischen Wissen und Tun als Anbetung und Opfer zum Vorschein, die in jedem religiösen Kultus zu finden sind. Anbetung bedeutet im Einklang mit der kontemplativen Eigenart des Theoretischen das Ausruhen in der Aneignung Gottes, und Opfer meint im Einklang mit der aktiven Eigenart des Handelns die Darbringung des Eigenen an das Absolute. Im protestantischen Kultus erhält beides seine reinste Ausprägung. Denn darin werden in der religiösen Rede („Predigt“) die beiden Seiten von Anbetung und Opfer so differenziert vereint, dass es zur Erbauung und Stärkung der menschlichen Innerlichkeit kommt, mithin die Religion bewusst und bereichert in ihre zentrale Lebensfunktion zurückgeht.

[7] Vgl. dazu und dem Folgenden in diesem Abschnitt (3): SCHWARZ, CARL: Das Wesen der Religion, I/1–161, S. 4–22.162–199.

Weiter erscheint der in der religiösen Ursprünglichkeit geeinte Unterschied von Wissen und Tun in dem Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander von theoretischer Religionslehre und praktischer Religiosität. Sie entwickeln sich aus dem religiösen Lebensprozess des Kultus und führen zum Dogmatismus und zur Askese. Als solche sind Dogmatismus und Askese zwar Durchgangsstufen, nicht aber Endzustände des Religiösen. Denn der Dogmatismus setzt den Inhalt der jeweils zu einer bestimmten Zeit geltenden Vorstellung der Religion dem Menschen theoretisch bloß gegenüber, ohne in Fragen der Vermittlung über bloß verstandesmäßige Reflexionen in scholastischer Manier hinauszukommen. Der Dogmatismus ist von praktischen Interessen bestimmt, auf ganz unterschiedlichen Ebenen der Reflexion die religiöse Vorstellungswelt zu erklären und normativ regulieren zu wollen. Und die Askese setzt die sittlichen Forderungen der jeweils zu einer bestimmten Zeit geltenden Vorstellung der Religion dem Menschen praktisch bloß gegenüber, ohne ein konkretes Angebot für das Alltagsleben der Menschen zu sein. Die Askese krankt an dem Widerspruch, die Welt in ihrer universalen Weite durch partikulare Grundsätze einer Religion praktisch gestalten zu wollen. Auch eine Kombination von Dogmatismus und Askese, man denke an mittelalterliche Lebensmodelle oder Kombinationen von altevangelischer Dogmatik und Pietismus, sind keine dauerhafte Lösung. Beide – Dogmatismus und Askese – verfehlen gleichsam sich selbst, indem sie der Vermittlung entbehren, auf die sie selbst abzielen. Daher gehen sie in höhere Gestalten über. So geht der Dogmatismus, wenn seine bloß autoritative Setzung durch einsetzende Kritik eingesehen wird, in die Philosophie der Religion über. Dagegen geht die Askese, wenn ihre gekünstelte Lebensfremdheit durch aufklärerische Moral aufgedeckt wird, in die praktische Sittlichkeit über.

In der Philosophie der Religion wird das in der Religion angelegte Wissen spekulativ vertieft und erhält seine begrifflich höchststehende Ausgestaltung. In der praktischen Sittlichkeit wird das in der Religion angelegte Tun lebensvoll und lebensnah zur Darstellung gebracht. Mit der Entfaltung der Sittlichkeit hängt – inspiriert durch Hegel bei Schwarz – letztlich auch das Staatsverständnis zusammen. Der Staat verkörpert in gewisser Hinsicht die Sittlichkeit, nämlich als die Gesamtheit und Einheit eines bestimmten Volkes, das darin seinen Willen findet. Innerhalb des Staates findet die Kirche als eigener Bereich ihren Ort. Der Staat steckt also das Feld ab, innerhalb dessen die Kirche sich selbst regiert. Dabei ist die Kirche für Schwarz innerhalb des Staates der Bereich, der – aufgrund des protestantischen Gemeindeprinzips – am stärksten dem demokratischen Gedanken folgt. Dies schließt ein, grundsätzlich das Kirchenregiment als konstruktives und kritisches Moment des Staatsregiments zu verstehen. Die Kirche als religiöser Akteur ist ein das innere Gesamtleben des Staates bestimmender Faktor. Dabei soll die evangelische Kirche, so Schwarz, gleichsam das Herz des Volkes sein, dessen Körper der Staat ist. Und

die evangelische Kirche soll sich in ihrer landeskirchlichen Freiheit weder in eine abstrakte Staatskirche umformen lassen, noch einem ihr fremden Zwang im religiösen Bekenntnis gehorchen. Besonders die traditionalen Bekenntnisse sind für Schwarz zeitgebundene und entwicklungsfähige Symbole, die in der Regel überschätzt werden.

Doch Schwarz verfolgt nicht nur die zuständliche Seite der Religion bis in die Gestalten ihrer Institutionalisierung, sondern hat durchaus auch ein feines Sensorium für die gegenständliche Seite der Religion. Das absolute Objekt der Religion ist Gott. Der christliche Gott bringt hier die in sich differenzierte Einheit der Religion gegenständlich zur Darstellung: Der christliche Gott geht weder – wie in der sogenannten kosmischen Religiosität von Pantheismus und Polytheismus – in der Welt auf, noch rückt er – wie im supranaturalen Theismus des Judentums – in den Gegensatz zur Welt. Der christliche Gott erfüllt vielmehr diese Welt, um sich zugleich von ihr zu unterscheiden. In dieser Selbstunterscheidung Gottes von der Welt bzw. letztlich dem Weltall sieht Schwarz auch das Recht der Religion, Gott als Bewusstsein bzw. Subjektivität anzusprechen. Hingegen distanziert er sich davon, Gott als Persönlichkeit bzw. Individualität zu fassen, da seines Erachtens diese Begriffe die Vorstellung von einer Natureinzelheit einschließen, die des Begriffes Gottes unwürdig ist. Die Weltschöpfung denkt Schwarz nicht negativ als eine *creatio ex nihilo*, sondern positiv als ein Hervorgehen aus Gott, so dass die Zeit der Ewigkeit entspringt. Im menschlichen Bewusstsein, und zwar seiner religiösen Vorstellung, kommt dieser Prozess gleichsam zu sich selbst, indem er sich als solcher selbst versteht.

Dies hat auch eine ethische Pointe, insofern der Geist zunehmend die Natur durchdringt. So ist die Religionsgeschichte von dem unterschiedlichen Bewusstsein des Zusammenseins von Gott und Mensch erfüllt. Dabei spielen die sogenannten Mittler der Religion eine entscheidende Rolle. Sie sind keine Zwitterwesen von Gott und Mensch, sondern Personen, in denen die Entwicklung des religiösen Prozesses sich manifestieren, zuspitzen und klarwerden kann. Unter diesen Mittlern ist Jesus von Nazareth die wichtigste und vollendete Gestalt. Denn in ihm ist das Verhältnis des Zusammenseins von Gott und Mensch innerlich und einzigartig zur Klarheit gebracht. In Jesus von Nazareth sind Gott und Mensch gerade in ihrer wechselseitigen Unterscheidung urbildlich eins. Für das religiöse Verhältnis des Subjekts zum Objekt der Religion ergibt sich daraus für Schwarz: Das religiöse Verhältnis des Menschen zu seinem absoluten Objekt („Gott“) ist in den alten paganen Kulten von einer unterschiedslosen Einheit, im Judentum von einer letztlich verhältnislos werdenden Differenz und im Christentum von einer in ihrer Differenz versöhnten Einheit geprägt. Erst im Christentum ist die Religion also versöhnt. Daher ist das Christentum für Schwarz die absolute Religion, also diejenige Gestalt, in der die subjektive und objektive Seite der Religion in ihrer je-

weiligen Eigenart vollendet und eins sind. Insofern kommt die Religion als unzerstörbare und ewige Lebenskraft des Menschen in ihrer christlichen Gestalt zu ihrer Vollendung.

4. Einordnung und Ausblick

Schwarz setzt religionstheoretisch mit der Anthropologie an, indem er Religion durch eine Analyse des religiösen Selbstbewusstseins bestimmt. Doch er sieht die Anthropologie erst in einer religiösen Deutung des Menschen erfüllt, in der Gott nicht bloß als eine negative Einheit im Sinn einer bloß gedanklich zu bildenden Indifferenz, sondern als wirkliche, schöpferische Einheit fungiert. Religion handelt nicht von einem ruhenden Grenzverhältnis menschlicher Selbstdeutung, sondern hat mit der ständigen Bewegung des menschlichen Lebens zu tun, das ausströmt und sich wieder in sich zurückwendet. Diese Bewegung wird in der Religion als inneres Objekt symbolisiert und erhält ihrerseits in Jesus von Nazareth ihren an Prägnanz nicht zu übertreffenden Ausdruck. Dahinter steht der Anspruch von Schwarz, Gott als eine in der Beziehung auf die Welt von ihr unterschiedene Subjektivität plausibel gemacht zu haben. Hegelsches und Schleiermachersches Erbe werden so von Schwarz komplex zusammengebracht und eigenständig profiliert. Entsprechend ist gut verständlich, warum er sich ebenso entschieden gegen Feuerbachs Religionskritik wie gegen einen supranaturalen Theismus wenden kann.

Die Frage ist allerdings, ob dies überzeugt. Man wird wohl sagen müssen, dass Schwarz seinen Preis dafür zahlt, die bei Hegel hoch im Kurs stehende Selbstbezüglichkeit der Negativität und damit die Dialektik fast zur Unkenntlichkeit herabgestuft zu haben. Denn so werden die Übergänge zwischen den Manifestations- und Ausdifferenzierungsgestalten der Religion weniger zu innerlich auseinander hervorgehenden Momenten als zu eher nebeneinander aufgereihten Überlegungen, die freilich ihrerseits auch eine gewisse Plausibilität haben. Mit Hegel teilt Schwarz zudem das Problem, dass die angenommene Gottesvorstellung zwischen einer Vollendung vor der Welterschaffung und ihrer Vollendung in bzw. bei derselben schwankt. Und Schwarz zahlt auch seinen Preis dafür, dass er anders als Schleiermacher das Verhältnis von Anthropologie und Religion nicht noch näher ausleuchtet und hierbei auch die aisthetisch-ästhetischen Vermittlungspotentiale außen vor lässt. Denn so bleibt die Frage der Plausibilität der Religion – lediglich abgemildert durch den strukturellen Hinweis auf deren Erlebbarkeit – eigentümlich unbeantwortet. Genau darauf hätte man aber angesichts der unterstellten Behauptung, dass Religion für den Menschen notwendig ist, weiterführende Hinweise erwartet. Vollends schwierig wird die Verbindung von gleichsam herabgestufter Begriffsdialektik und nicht eigens vermögenspsychologisch fokussierter Reli-

gionsanthropologie, wenn das Verhältnis von Religion und Philosophie nicht klar wird und der Gottesgedanke eine Freiheit Gottes von der Welt fordert, darin aber als notwendiges Konstrukt des religiösen Bewusstseins vorstellig wird. Interessant wie irritierend ist es auch, dass Schwarz die zeitgenössischen Vorschläge der idealistischen Meisterdenker Friedrich W. J. Schelling und Johann G. Fichte in deren Spätphilosophien nicht wahrnimmt, die sich gerade dieser Problemfelder intensiv angenommen haben und ihm sachlich teilweise durchaus nahestehen.

Diese Einordnung mag erklären, warum Schwarz nicht die Rezeptionsgeschichte erfahren hat, die man bei seinem beeindruckenden Entwurf eigentlich erwarten dürfte – und die er auch verdient hätte. Schließlich werden nicht wenige Probleme, an denen eine kritische wie konstruktive Theologie bis heute sich abarbeitet, von Schwarz benannt und behandelt. Vielleicht liegt die zurückhaltende Wirkungsgeschichte im Fall von Schwarz auch an seiner gleichsam protestantischen Aufrichtigkeit, die es ihm verbot, allzu große Rücksicht auf persönliche Befindlichkeiten zu nehmen und seine kritischen Ergebnisse – anders als etwa der späte Schleiermacher – virtuos mit traditionalen Formeln zu vermitteln. Dies ändert freilich wiederum nichts daran, dass Schwarz an bestimmten Punkten bis heute wegweisend ist: Seine Sprache ist prägnant, in der Sache ist er – wie gesagt, vielleicht im Blick auf seine Vermittlungsfähigkeit, sogar: allzu – klar und im Zugriff ist er auf einen rechenschaftsfähigen Zusammenhang von Religion und Kultur aus. Auch dass Schwarz die Kirche innerhalb des Staates bewusst volkskirchlich akzentuiert, und zwar als kritisches wie konstruktives Bewusstsein gegenüber religiösen und religionskritischen Einseitigkeiten, dürfte nach wie vor anregend sein.

Literatur

BARNIKOL, ERNST: Karl Schwarz (1812–1885) in Halle vor und nach 1848 und die Gutachten der Theologischen Fakultät. Theologen und Minister in der Restaurations- und Reaktionszeit, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1–6 (1961), S. 499–652.

BRECHT, RICHARD: Art. Schwarz, Karl (1812–1885), in: RGG[2], Bd. 5, Tübingen 1931, Sp. 325 f.

CHRISTOPHERSEN, ALF: Art. Schwar(t)z, Karl, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 23, Berlin 2007, S. 801 f.

DVORAK, HELGE: Art. Schwarz, Karl, in: Biographisches Lexikon der Deutschen Burschenschaft, Bd. 1/5, Heidelberg 2002, S. 385–387.

RUDLOFF, GUSTAV: Art. Schwarz, Karl, in: RE[3], Bd. 18, Leipzig 1906, S. 5–10.

HERRMANN, RUDOLF: Thüringische Kirchengeschichte, Bd. 2, Weimar 1947.

HUMMEL, FRIEDRICH: Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über „Das Wesen

der Religion“ für die Zeit ihrer Entstehung bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Behandlung des religionsphilosophischen Problems, Braunschweig 1890.
NIPPOLD, FRIEDRICH: Geschichte des Protestantismus seit dem deutschen Befreiungskriege. Erstes Buch: Geschichte der deutschen Theologie [Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 3/1], Berlin [3]1890.
PATSCH, HERMANN: Art. Schwarz, Karl, in: RGG[4], Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 1052.
ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums, Bd. 1, Tübingen 2012.
SCHWARZ, CARL: Das Wesen der Religion, Halle 1847.
SCHWARZ, CARL: Lessing als Theologe, Halle 1854.
SCHWARZ, CARL: Zur Geschichte der neuern Theologie, Leipzig 1856.
SCHWARZ, CARL: Schleiermacher, seine Persönlichkeit und seine Theologie, Gotha 1861.
SCHWARZ, CARL: Predigten aus der Gegenwart, Leipzig 1859–1883.
TSCHACKERT, PAUL: Art. Schwarz, Karl Heinrich Wilhelm, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 33, Leipzig 1891, S. 242–246.
VOIGT, KERSTIN: Karl Schwarz (1812–1885). Eine Untersuchung zu Person und Werk, Frankfurt a. M. u. a. 1996.

I.2. Spekulative Wahrheit und geschichtliche Realität der „Religion“ – die theologische Idealismusrezeption

Christliche Religion vor der Herausforderung der neuzeitlichen Religionskritik

Zum Religionsbegriff von Carl Daub (1765–1836)

Ewald Stübinger

Carl Daub gehört nicht gerade zu den bekanntesten evangelischen Theologen. Das war zu seinen Lebzeiten noch ganz anders. Im 19. Jahrhundert zählte er mit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Philipp Konrad Marheineke zu den angesehensten Theologen seiner Zeit. Ein wesentlicher Grund für das Vergessenwerden Daubs war neben dem allgemeinen Niedergang der spekulativen Theologie ab der Mitte des 19. Jahrhunderts[1] vor allem auch die verbreitete Einschätzung Daubs als eines wendigen und wenig originellen Plagiators der Philosophie des Deutschen Idealismus.[2] Dass diese Bewertung die Intention Daubs nur unzureichend und oberflächlich beschreibt und nicht in die Tiefe reicht, soll im Folgenden gezeigt werden. Es wird deutlich werden, dass das Anliegen und das Denken Daubs nicht Ausdruck einer vergangenen Zeit, sondern in bestimmter Hinsicht durchaus modern ist, nämlich darin, dass er den Versuch unternimmt, die christliche Religion angesichts deren zunehmender Infragestellung durch die neuzeitliche Religionskritik auf eine neue Basis zu stellen. Dieses Verdienst bleibt auch dann bestehen, wenn man seinen Lösungswegen nicht in allen Punkten zustimmt.

Ich werde Daubs unterschiedliche Versuche, der Religionskritik seiner Zeit zu begegnen, in ihrer jeweiligen Genese und Weiterentwicklung darstellen. Ähnlich wie Schleiermacher[3], Marheineke[4] u. a. formuliert Daub keine gleichsam negative Antikritik zu den Argumentenssträngen der Religionskritik in

---

[1] Dieser Niedergang ging mit der steigenden Popularität der Theologie Schleiermachers sowie der historisch-kritischen Denkrichtungen eines David Friedrich Strauss und der Tübinger Schule um Ferdinand Christian Baur einher.

[2] So beispielsweise Lemme, Ludwig: Die Vertreter der systematischen Theologie, in: Friedrich, Karl (Hg.): Heidelberger Professoren aus dem 19. Jahrhundert. Festschrift der Universität zur Zentenarfeier ihrer Erneuerung, Bd. 1, Heidelberg 1903, S. 75–131, S. 84: Daub sei ein „theologische(r) Proteus, an dessen Wandlungen man die Geschichte der zeitgenössischen Philosophie studieren kann, […] ein theologisches Chamäleon, das in den Farben aller möglichen Denksysteme schillert".

[3] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I,2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326)

[4] Marheineke, Philipp Konrad: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berlin 1819; Ders.: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin ²1827.

dem Sinne, dass sie diese direkt zu widerlegen trachtet. Vielmehr ist es seine Intention, die Religionskritik dadurch zu entkräften, dass er darlegt, inwiefern Religion – vor allem die christliche Religion – in ihren zentralen Lehrgehalten einer vernünftigen, widerspruchsfreien und gedanklich konsistenten Begründung zugeführt werden kann. Zunächst unternimmt Daub dies unter Rekurs auf die (Religions-)Philosophie *Immanuel Kants (1724–1804*) (= 1.). Die Lehrinhalte der christlichen Religion werden von Daub in der Weise begründet, dass sie in ihre sittlich-ethischen Gehalte transformiert und dadurch als vernünftig erwiesen werden. In dieser Anfangszeit hält sich Daub sowohl gedanklich als auch begrifflich sehr eng an die (Religions-)Philosophie Kants. Ein eigenständiges Gedankengut ist während dieser Zeit tatsächlich noch kaum zu finden. Das ändert sich allerdings durch seine Kenntnisnahme von dem im Entstehen begriffenen Denken *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings (1775–1854)* (= 2.). Zwar übernimmt Daub auch hier wiederum zentrale Kategorien von Schellings (Früh-)Philosophie, vor allem was die einschlägigen philosophischen Erkenntnisweisen – Kontemplation und Spekulation – angeht. Aber seine Bemühungen, elementare Inhalte christlicher Lehre mittels dieser Erkenntnisweisen als vernünftig zu erweisen, zeigen bereits eine gewisse Eigenständigkeit seines Denkens – trotz der weithin positiven Rezeption klassischer Loci der christlichen Tradition. Das Identitätsdenken Schellings verleitet Daub jedoch zu Hypostasierungen und Ontologisierungen bestimmter theologischer Loci, die bis an die Grenze eines metaphysischen Dualismus reichen. Das zunehmende Unbehagen daran führt Daub schließlich durch die aufkommende Philosophie *Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831)* zur Einsicht in die Leistungskraft der spekulativ-dialektischen Methode. Damit wird es ihm möglich, die Trinitätslehre zum Ausgangspunkt und zum zentralen Fokus aller weiteren dogmatischen Lehren der christlichen Religion zu machen (= 3.). Aus Daubs Sicht erreicht so die Begründung der christlichen Religion ihre Vollendung; und zugleich soll gezeigt werden, dass die Religionskritik dadurch überwunden werden kann, dass die wesentlichen christlichen Gehalte als vernünftig begründbar und gedanklich stringent erwiesen werden können. Zusätzlich ist damit der Anspruch verbunden, das Auseinanderdriften der Theologie – und der christlichen Religion – in viele positionelle Strömungen und Richtungen zu überwinden. Ob und inwiefern Daubs Religionsbegriff auch heute noch Impulse zu geben vermag, soll in einem Schlussteil noch kurz angerissen werden (= 4.).

1. Die christliche Religion als sittlich fundierte Vernunftreligion – Daubs früher Versuch der Religionsbegründung

Nach kurzer Lehrtätigkeit in Marburg und Hanau wirkte Carl Daub die meiste Zeit in Heidelberg, wo er als Professor der Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik und Exegese tätig war (1796–1836).[5] Bis ca. 1802/1803 versucht er, der vor allem in Frankreich und England, teilweise auch in Deutschland, immer mächtiger werdenden Religionskritik dadurch zu begegnen, dass er die christliche Religion als sittlich fundierte Vernunftreligion konzipiert. Dies geschieht durch die enge Anlehnung an die Philosophie Kants sowie theologiegeschichtlich durch die scharfe Kritik am Supranaturalismus. Daubs eigener theologischer Rationalismus lehnt jede Form von Autoritätsglauben und a-rationaler Argumentation ab. Vernunft wird als praktische Vernunft und nicht als spekulatives Denken verstanden. Dies führt zu einer markanten Veränderung der Gehalte der christlichen Religion. Nur solche Gehalte haben vor dem Forum praktischer Vernunft Bestand, die das Ideal des sittlich Guten befördern. Dies betrifft insbesondere die Annahme der Existenz Gottes – als Postulat, nicht als Beweis – sowie der Unsterblichkeit der Seele. Viele der traditionellen Lehren der christlichen Religion fallen als *„anschauungsleer*“[6] weg, andere hingegen werden als sittlich relevant akzeptiert.[7] *Alle* relevanten Inhalte der christlichen Religion werden jedoch auf ihre sittliche Relevanz hin funktionalisiert. Religion gründet in und entsteht aus der Sittlichkeit.[8] Die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele fungieren als Garanten für die perennierende Wirkmächtigkeit sittlich guter Taten. Christliche Religion ist Vernunftglaube dadurch, dass sie die religiös-sittliche Anlage, die jeder Mensch von Natur aus hat, thematisiert und entfaltet (nicht aber konstruiert).[9] Das Ziel Daubs ist es, die angesichts der Religionskritik partikular und zweifelhaft gewordene christliche Religion als Offenbarungsreligion auf die neue Basis einer Vernunftreligion zu stellen, um sie in ein allgemein akzeptiertes praktisches Vernunftverständnis zu überführen. Dass der kritizisti-

[5] Außer einen Abschluss in (evang.) Theologie hatte Daub den Grad eines Doktors der Philosophie erworben.

[6] DAUB, CARL: Lehrbuch der Katechetik, Frankfurt a. M. 1801, S. 296. Darunter fällt beispielsweise ein Großteil der Lehren vom Wesen und den Eigenschaften Gottes (v. a. Einheit, Unveränderlichkeit, Vollkommenheit). Die Kritik Daubs am Supranaturalismus speist sich aus der Ablehnung des Wunderglaubens, auf den der Supranaturalismus wesentlich seine theologische Theorie aufbaut.

[7] Hierzu zählen z. B. Heiligkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, die die Vorsehung Gottes ausdrücken; vgl. DAUB, CARL: Lehrbuch der Katechetik, S. 287 ff.

[8] „Religion quillt aus der Tugend, ihre Möglichkeit setzt eine sittlich gute Gesinnung, *als bereits vorhanden,* voraus. Wer ohne Tugend ist, gelangt nicht zur Religion – ist ohne Gott, glaubt nicht an Gott, sondern spiegelt und heuchelt sich und andern einen solchen Glauben nur vor.“ DAUB, CARL: Lehrbuch der Katechetik, S. 42 f.

[9] Vgl. DAUB, CARL: Lehrbuch der Katechetik, S. 263 ff.284 ff.305 ff.

sche Rationalismus Daubs den Inhalten der christlichen Religion jedoch selbst äußerlich bleibt und außerdem auf den Supranaturalismus negativ bezogen ist, so dass er selbst partikular bzw. positionell wird (gegen seinen eigenen Anspruch auf Allgemeinheit und Nicht-Positionalität), wird Daub durch sein Interesse an der aufkommenden Philosophie von Schelling und des jungen Hegel zunehmend bewusst und führt schließlich ab ca. 1803/1804 zu einer theologischen Wende, ohne jedoch seine Intention der Religionsbegründung aufgrund der Religionskritik aufzugeben.

2. Religionsbegründung auf der Grundlage spekulativ-kontemplativen Denkens – Daubs Abkehr vom Rationalismus als implizite Selbstkritik

Daubs Abkehr von der Religionsphilosophie Kants und dem theologischen Rationalismus, die sich in dem 1805 erschienenen Artikel *Orthodoxie und Heterodoxie*[10] zum ersten Mal publizistisch manifestiert, und seine Hinwendung zum spekulativen Denken Schellings und des jungen Hegel führt zu zwei markanten Neupositionierungen: *Erstens* erhebt Daub gegenüber den theologischen Positionen seiner Zeit sowie gegenüber der Religionsphilosophie Kants den Vorwurf der Verabsolutierung der menschlichen Subjektivität. Demgegenüber postuliert er, dass die Vernunft nicht Prinzip und Quelle, sondern nur Werkzeug und Mittel der Religionsbegründung und Gotteserkenntnis sein könne. *Zweitens* wendet sich Daub gegen die Funktionalisierung der religiösen Inhalte zu ethischen Zwecken und intendiert ihr gegenüber die spekulative Rekonstruktion der religiösen Inhalte an sich selbst. Daubs in lateinischer Sprache verfasstes Werk *Theologumena*[11] von 1806 ist die erste spekulative Dogmatik in der Theologiegeschichte. In den *Theologumena* versucht er zu zeigen, dass die zentralen Loci der christlichen Religion (Prolegomena, Gotteslehre, Christologie usw.), wenn sie nicht-funktionalistisch von ihrer inhaltlichen Bestimmtheit her spekulativ gedacht und ausgelegt werden, bewahrheitet werden können. Mit dem Aufweis der Wahrheit und Vernünftigkeit der christlichen Religion geht es zugleich um die Versöhnung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie und somit um die Aufhebung der

[10] DAUB, CARL: Orthodoxie und Heterodoxie. Ein Beitrag zur Lehre von den Symbolischen Büchern, in: Daub, Carl/Creutzer, Friedrich (Hg.): Studien, Bd. 1, Heidelberg 1805, S. 104–173.

[11] DAUB, CARL: Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, Heidelberg 1806; vgl. STÜBINGER, EWALD: Kommentierende Einführung zur deutschen Übersetzung von Carl Daubs Theologuma [1806], in: Daub, Carl: Theologumena. Übersetzt und mit einer kommentierenden Einleitung versehen von Ewald Stübinger [Theologische Studien-Texte 20], Waltrop 2008, S. 8–59.

Zersplitterung der Theologie in unterschiedliche Positionen. Daubs Religionsverständnis ist in dieser Zeit stark an den religiösen *Inhalten* orientiert, die er in der Regel aus den klassischen Traditionsbeständen der dogmatisch-theologischen Lehrentwicklung nimmt. Folglich vertritt er keine Theorie der religiösen Subjektivität oder des frommen Subjekts wie z. B. Schleiermacher. Vielmehr geht es in der Religion um die göttliche Wirksamkeit auf das religiöse Subjekt und damit um ein gleichsam „objektives" Geschehen. Zentraler Begriff seiner Religionstheorie ist der der Versöhnung.[12] Auch diese wird als objektives Geschehen interpretiert, welches die Menschheit an Gott wieder anbindet und sie auch untereinander verbindet.[13] Die Begründung der Religion auf objektive Inhalte (der theologisch-dogmatischen Tradition) lässt Daub in dieser Zeit davon sprechen, dass der Mensch das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott habe.[14] Daub verwendet diese Formel zeitlich noch vor dem Erscheinen von Schleiermachers Glaubenslehre (und Dialektik), in der diese bekanntlich zum zentralen theologischen Topos wird, weshalb es nicht ausgeschlossen ist, dass Schleiermacher diese von Daub übernimmt.[15] Allerdings ist diese Formel bei Schleiermacher auf die Erkenntnisform des Gefühls bezogen, während sie bei Daub mit Spekulation bzw. Kontemplation konnotiert ist. Die Identifizierung von Spekulation und Kontemplation, die auf den Einfluss Schellings[16] zurückzuführen ist, wird später (unter dem Einfluss des reifen Hegel) von Daub fallen gelassen. Die Kritik Daubs an Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit (von Gott) richtet sich (später) vor allem auf zwei Punkte. *Zum einen* verkennt, so Daub, dieses die Selbstzwecklichkeit des Menschen, denn es ist „verknüpft mit einer gänzlichen Hingebung seiner selbst bis zur Vernichtung noch ganz ohne Ahnung seiner Persönlich-

---

[12] Vgl. DAUB, CARL: Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, §§ 68–104 („Theorie der Religion"); §§ 69–83 („Von der Versöhnung"); vgl. zu diesem Werk: STÜBINGER, EWALD: Kommentierende Einführung zur deutschen Übersetzung von Carl Daubs Theologumena, S. 8–59.

[13] In der Religionstheorie werden in den *Theologumena* neben der Versöhnung außerdem die Frömmigkeit (Einheit von wahrer Gotteserkenntnis und Gottesverehrung) und der öffentliche Kultus (Taufe, Abendmahl, Zucht etc.) behandelt, die allesamt aus den Eigenschaften Gottes, des Sohnes, resultieren.

[14] So z. B. in DAUB, CARL: Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion, Heidelberg 1810, S. 88: „[…] wenn der Mensch, indem er die Erkenntnis von Gott zu haben glaubt, zugleich seine Abhängigkeit von ihm anerkennt, so ist ihm dies(e) Anerkenntnis ein Merkmal und Kriterium, dass er jene[…] Erkenntnis wirklich hat, und nicht bloß zu haben glaubt".

[15] Vgl. WAGNER, FALK: Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres [Theologische Studien 133], Zürich 1987, S. 56; vgl. auch RÖSSLER, DIETRICH: Die Vernunft in der Religion, München 1976, S. 90 ff.; RÖSSLER, DIETRICH: Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), S. 215–231.

[16] Besonders beeinflusst von Schellings Begriff der intellektuellen Anschauung; näheres hierzu vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie [Beiträge zur rationalen Theologie 1], Frankfurt a. M. u. a. 1993, S. 95 ff.

keit“[17]. *Zum anderen* müsse die Fundierung der Religion auf das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit – entgegen der Behauptung Schleiermachers[18] – in Widerspruch zur Freiheit geraten. Statt auf dem Gefühl der Abhängigkeit basiere die christliche Religion auf dem „Gefühl der unendlichen Freiheit; in und mit der Liebe allein ist das Gefühl vorhanden“[19].

In dieser Zeit (bis ca. 1818), in der Daub stark von Schelling und dessen Begriff der intellektuellen Anschauung[20] beeinflusst ist, setzt Daub Spekulation mit Kontemplation gleich. Dies ist jedoch nicht im Sinne eines mystischen oder gar esoterischen Erkennens zu verstehen. Vielmehr soll damit begründet werden, weshalb eine Erkenntnis Gottes – seines Wesens, seines Daseins und seiner Eigenschaften – prinzipiell möglich ist. Die wahre Gotteserkenntnis stellt eodem actu einen Gottesbeweis dar,[21] weshalb die Frage der Existenz Gottes derjenigen nach dem Wesen Gottes nachgeordnet ist. Zugleich soll aber auch dargelegt werden, weshalb auf einem begrifflich-diskursiven Weg eine reine Gotteserkenntnis nicht erfolgen kann, da sie nicht in der Lage ist, die absolute Identität sowohl Gottes als auch von Erkennendem und Erkanntem adäquat auszudrücken. Hieraus erklärt sich *einerseits* ein gewisses Schwanken Daubs in der Frage, ob eine absolute Erkenntnis Gottes prinzipiell möglich ist.[22] *Andererseits* basiert in dieser Zeit des Einflusses der (Identitäts-)Philoso-

---

[17] DAUB, CARL: D. Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 1, Vorlesungen über die philosophische Anthropologie, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Theophor Wilhelm, Berlin 1838, S. 527.

[18] Schleiermacher betrachtet das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nach eigenem Bekunden nicht als dem Gefühl der Freiheit entgegengesetzt (vgl. SCHLEIERMACHER, DANIEL FRIEDRICH ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche, hg. v. Redeker, Martin, Berlin [7]1960, § 4,3; § 49; § 55).

[19] DAUB, CARL: Vorlesungen über die philosophische Anthropologie, S. 533.

[20] Die intellektuelle Anschauung, ein Grundbegriff der Philosophie Schellings bis ca. 1806, ist das Grundprinzip der Transzendentalphilosophie schlechthin. Sie beschreibt das Selbstbewusstsein als den Ort der „Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden“, wo „das *Angeschaute* auch das *Anschauende* ist“ (SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: System des transcendentalen Idealismus [1800], in: Ders.: Schelling. Ausgewählte Werke, Bd. 2, Schriften von 1799–1801, Darmstadt 1975, S. 327–634, S. 365). Die intellektuelle Anschauung als Prinzip der Identität wird bei Schelling abgegrenzt vom begrifflich-kategorialen Erkennen, das niemals zu einer umfassenden Erkenntnis (insbesondere des Absoluten) gelangt.

[21] Dies geschieht bei Daub im Sinne eines reformulierten ontologischen Gottesbeweises, da die Erkenntnis des absoluten Wesens Gottes dessen Existenz notwendigerweise einschließt (vgl. DAUB, CARL: Theologumena, § 46), während alle anderen Gottesbeweise bei Daub der Kritik anheim fallen, da sie vom Endlichen ausgehen und folglich auch davon dependieren.

[22] So behauptet Daub in den *Theologuma*, dass Gott „klar und deutlich“ erkannt werden könne, sofern der menschliche Geist den göttlichen Geist in sich aufnimmt: „[…] ex hominis tamen natura, quae in rationem penitus recipitur, cuiusque ratio, indeque Deus ipse, principium omni modo constitutum cernitur, natura Dei cognosci poterit in illaque clare conspici.“ (DAUB, CARL: Theologumena, S. 80). Demgegenüber konstatiert Daub in dem Werk *Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten*: „Wohl denkt und nennt der Mensch

phie Schellings Daubs Religionsverständnis auf einem Identitätskonzept, bei dem Religion im Kern als *göttliche* Religion gedacht wird, welche nur qua spekulativ-kontemplativer Anschauung rein erfasst wird, während die Theologie, da sie auf begrifflich-diskursive Weise operiert, lediglich zu einem Annäherungswissen über Gott gelangt. Das Identitätskonzept führt darüber hinaus dazu, dass die göttlichen Wesensbestimmungen und Attribute identitär bzw. substanzhaft gedacht werden. Sie sind wesentlich nicht-relational bestimmt. Relationalität gilt als eine abgeleitete Form von Identität – und ist dieser infolgedessen nachgängig bzw. nachrangig. Dies erklärt zugleich, weshalb bei Daub die Gotteslehre gegenüber der Christologie und Pneumatologie eindeutig dominiert, insofern bei letzteren relationale Kategorien im Vordergrund stehen. Selbst die christologischen und pneumatologischen Kategorien resultieren aus dem (vorausgesetzten) Wesen Gottes selbst, welches substantialistisch als „esse a sese"[23] und „causa sui"[24] bzw. als Aseität, Ewigkeit und Autarkie bestimmt wird.[25]

Im Zentrum der Religionstheorie der *Theologumena* steht die Versöhnung, welche als Werk Gottes des Sohnes interpretiert wird.[26] Da alle theologischen Loci substantialistisch gedacht werden, handelt es sich bei der Versöhnung um ein supralapsarisches Geschehen: Gott versöhnt von Ewigkeit die Welt mit sich selbst – durch den Sohn. Religion besteht im Wesentlichen im Vollzug des objektiven göttlichen Heilsgeschehens – und nicht in einer menschlichen Daseins- und Weltdeutung. Kennzeichnend für das Daubsche Denken ist die Unterscheidung zwischen einem Urbild, einem wahren Abbild und einem defizienten Abbild. Während das Urbild stets das Wesen Gottes repräsentiert, verdankt sich das wahre Abbild (z. B. Welt, Mensch) ganz und gar der göttlichen Wirksamkeit. Hingegen stellt das defiziente Abbild diejenige Seite irdischer Wirklichkeit dar, die sich von Gott entfernt hat (z. B. Sünde bzw. Selbstsucht beim Menschen). Letzteres lässt sich allerdings nicht mehr aus dem Urbild genetisch erklären – es würde das vorausgesetzte Identitätskonstrukt gefährden –, sondern nur noch als Faktum konstatieren. In Bezug auf die Religionstheorie hat dies zur Konsequenz, dass das wahre („göttliche") Wesen der Religion in der christlichen Religion nach Daub vor allem im Modus der Geschichtlichkeit präsent ist. Demgegenüber dominiert in allen außerchristlichen Religionen der Modus des Mythologischen, Symbolischen, Gnomologischen u. ä.

Tiefen der Gottheit, […] allein mit ihnen meinet er doch nur sein, so lange er *hienieden* ist, durch Raum und Zeit, durch die Sinnenwelt und Ichheit, beschränktes Vermögen im Erforschen und Erkennen des göttlichen Wesens, nicht aber das göttliche Wesen selbst[…]" (DAUB, CARL: Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten, Bd. 2, Heidelberg 1818, S. 154).

[23] DAUB, CARL: Theologumena, S. 48.

[24] A. a. O., S. 47.

[25] Vgl. a. a. O., § 18 ff.

[26] Vgl. a. a. O., § 69 ff.

Nach Daub ist der dominante Modus der Geschichtlichkeit dafür verantwortlich, dass die christliche Religion eine größere Erhabenheit, Heiligkeit und Wahrheit gegenüber anderen Religionen auszeichnet (vgl. *Theologumena*, § 99). Zwar gesteht Daub auch den außerchristlichen Religionen eine gewisse Teilhabe an der wahren Gotteserkenntnis durchaus zu, aber der christlichen Religion eignet die höchste Form davon. Daub akzeptiert demnach durchaus einen religiösen Pluralismus und verwirft nicht die außerchristlichen Religionen als „Götzendienst" oder „Unglaube". Allerdings erfolgt dies in einem hierarchischen Modell, bei dem der christlichen Religion Höchstgeltung zugesprochen wird. Man könnte hier von einer vermittlungstheologischen Komponente spekulativer Theologie sprechen. Als Norm fungiert die absolute Gotteserkenntnis, die die christliche Religion am deutlichsten repräsentiert, insofern bzw. soweit sie sich der göttlichen Wirksamkeit selbst verdankt und nicht mit subjektiv-menschlichen Anteilen vermischt ist.

Als wesentliche *inhaltliche* Auszeichnung des Christentums gegenüber den nicht-christlichen Religionen wird von Daub die Kombination von Wesensbestimmungen Gottes, die der Logik von Aseität und causa sui entspringen, mit dem Trinitätsgedanken konstatiert. Zugleich grenzt sich Daub damit von den theologischen Positionen seiner Zeit ab, insbesondere von Rationalismus, Supranaturalismus und der aufkommenden Theologie Schleiermachers. Zwar wird die Trinitätslehre erst am Schluss der *Theologumena* behandelt (§§ 124–127), aber diese bildet nicht nur den Höhepunkt, sondern zugleich den Dreh- und Angelpunkt von christlicher Theologie und Religion. Die Trinitätslehre hat für Daub nicht primär den Zweck, ein traditionelles Lehrstück zu repristinieren,[27] sondern zu begründen, weshalb – trotz der absoluten Aseität Gottes – ein freies Anderssein (Welt/Mensch) Gott gegenüber sowie eine Verbindung – und damit ein Erkennen – zwischen Gott und Anderssein denkbar ist. Zu diesem Zweck konzipiert Daub das Anderssein als Abbildverhältnis zu Gott. Trinitarisch gewendet wird Gott, der Vater, als Prinzip seiner selbst, Gott, der Sohn, als Prinzip der Welt und Gott, der Geist, als Prinzip der menschlichen Vernunft gedacht.[28] Hätte Daub seine Einsichten zur Trinitätslehre konsequent umgesetzt, dann hätte diese nicht nur am Anfang seiner Dogmatik stehen müssen, sondern vor allem grundsätzlich eine Verschiebung seiner nicht-relationalen Gottesbestimmungen hin zu relationalen stattfinden müssen. Das

[27] Daub denkt die Trinitätslehre in ihrer westlichen Ausprägung, was die Ursprungsbeziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist anbelangt. Allerdings durchzieht diese eine modalistische Tendenz, indem er die Werke nach außen nicht nur als unteilbar, sondern die Unterscheidbarkeit von Vater, Sohn und Geist als nur symbolisch – und nicht als real – erachtet (vgl. DAUB, CARL: Theologumena, § 127, S. 444 f.).

[28] Daub differenziert noch weiter, indem er – ähnlich wie Augustinus – Spuren der Trinität in der Welt (als Stoff, intelligenter Geist und Einheit beider) und beim Menschen (als intelligenter Geist, äußerliche Natur und Einheit beider) postuliert (vgl. a. a. O., § 125).

Identitätskonzept – unter dem Einfluss Schellings – und damit einhergehend die Identifikation von Spekulation mit Kontemplation hat dies freilich verhindert. Aber Daub hat sich theologisch noch einmal weiterentwickelt.

3. Die christliche Religion als die Religion der Vernunft – Intention und Konzeption spekulativ-dialektischer Theologie

Die Kritik an Konstruktionsprinzipien, die in irgendeiner Form das menschliche Subjekt zum Ausgangspunkt machen (Ratio, Gefühl, Autoritätsglauben personaler und literarischer Art u. ä.), führt Daub zu einer Fundamentalkritik an auf sich fixierender Subjektivität (von Daub häufig als „Selbstsucht" bezeichnet), die in *Judas Ischarioth* zu einer substanzhaften Hypostasierung des Bösen als sich absolut setzender Selbstfixierung führt. Von den geplanten drei Bänden erscheinen allerdings nur zwei (1816/1818), da Daub den bereits publikationsreifen dritten Band zurückzieht. Daub erkennt – durch die verstärkte Hinwendung zur Philosophie Hegels[29] –, dass die Hypostasierung des Bösen auf der Basis eines identitätsphilosophischen Denkens mit seinem Urbild-Abbild-Schema zu fragwürdigen substantialistischen und insbesondere dualistischen Konsequenzen führt. Dies vollzieht sich ab ca. 1820, wie aus einem Brief Daubs an Hegel deutlich wird.[30] Wie tiefgreifend der Reflexionsprozess bei Daub gewesen sein muss, zeigt der Umstand, dass er zwischen 1818 und 1827 nichts mehr publiziert. Erst 1827 erscheint eine Rezension Daubs zu Ph. K. Marheinekes *Grundlehren der christlichen Dogmatik*, die eher eine Kritik Daubs an den theologischen Positionen seiner Zeit darstellt als eine Auseinandersetzung mit Marheineke und die 1833 in erweiterter Form als eigenständige Publikation erscheint.[31] Ungeachtet der philosophisch-theologischen Weiterentwicklung bleibt es Daubs Intention, eine Begründung der (christlichen) Religion zu liefern, die den Angriffen der Religionskritik standhält. Die Basis hierfür kann nur ein Prinzip sein, das auch von den Religionskritikern grundsätzlich geteilt wird: die Vernunft. Allerdings nicht in der

[29] Vor allem durch Hegels *Wissenschaft der Logik* (HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Wissenschaft der Logik [1812], in: Ders.: Werke, Bd. 5, Erster Teil: Die Objektive Logik/Zweiter Teil: Die subjektive Logik, Frankfurt a. M. 1969) und *Phänomenologie des Geistes* (HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes [1807], hg. v. Göhler, Gerhard, Frankfurt a. M. ^{2}1973) vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie, S. 21 f.

[30] Vgl. Brief Daubs an Hegel vom 19.09.1821 (vgl. a. a. O., S. 44 ff.8 f.).

[31] Die Rezension erscheint zweiteilig in *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1827/1828) und die erweiterte Publikation als *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel*. DAUB, CARL: Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel, Heidelberg 1833.

Form einer auf der menschlichen Subjektivität basierenden Vernunft, sondern einer Vernunft, die von ihrem Gegenstand selbst ausgeht: Gott. Für am besten geeignet hierfür erachtet Daub das spekulativ-dialektische Vernunftverständnis Hegels.

In einem triadischen Schema unterscheidet Daub das theologische Erkenntnismodell *erstens* in der Form der Kontemplation, der er den „Standpunkt der Bibel" zuordnet, *zweitens* in der Form der Reflexion, der der „Standpunkt der Religion" korrespondiert, und *drittens* in der Form der Spekulation, der der spekulative Standpunkt entspricht. Daub ordnet den drei Standpunkten jeweils eine bestimmte historische Religion zu: dem Standpunkt der Kontemplation die Religion des Heidentums, der Reflexion das Judentum (und den Islam) und der Spekulation das Christentum. Daub verzahnt demnach bestimmte Religion, Religionstheorie und theologische Erkenntnistheorie miteinander.

3.1 Heidentum und Biblische Theologie als Standpunkte der Kontemplation

Im Unterschied zu seiner stärkeren Orientierung an Schelling rückt nun die Kontemplation an die unterste Stufe der theologischen Erkenntnis. Allerdings ist dies zugleich mit einer Bedeutungsverschiebung des Begriffs der Kontemplation selbst verbunden. Dieser wird jetzt verstanden als Ausschluss von (diskursiver) Reflexion im Sinne der unmittelbaren Identität von (Erkenntnis-)Subjekt und Objekt.[32] Da die Kontemplation auf der Annahme der Identität von Subjekt (Denken) und Objekt (Gegenstand) basiert, wird das Objekt als reines Sein vorgestellt, ohne Bezug zum Denken. Damit verbleibt jedoch das Denken außerhalb des Objekts. Dessen Wesen wird de facto nicht erkannt, sondern nur „vorgestellt". Die Vorstellung, die für den Standpunkt der Kontemplation prägend ist, gelangt folglich nicht zum Wesen eines Gegenstandes, sondern nur zu dessen symbolischer Repräsentation.[33] Daub ordnet der Erkenntnisweise der Kontemplation in religionsgeschichtlicher Hinsicht die Natur- und Kunstreligion des Heidentums zu, da in dieser das Element der bild- und symbolhaften Vorstellung sowie das Gefühl der Abhängigkeit (von den

---

[32] „Reflectiert wird (scil. bei der Kontemplation; E. S.) […] noch gar nicht[,] es ist alles contemplativ und intuitiv." (DAUB, CARL: D. Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 6, System der christlichen Dogmatik, 1. Teil, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Wilhelm, Berlin 1841), S. 84; vgl. Ders.: Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniß zum akademischen Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere, in: Daub, Carl/Creutzer, Friedrich (Hg.): Studien, Bd. 2, Frankfurt/Heidelberg 1806, S. 1–69, S. 35).

[33] „An das Wesen in der Vorstellung wird das Denken sozusagen von außen herangebracht, wie wenn ein Anderes das Denken und ein Anderes das Wesen des Gegenstandes wäre in seiner Vorstellung von ihm" (a. a. O., S. 72).

Göttern) dominiere.[34] Gegenüber Hegel geht damit allerdings eine nicht unwesentliche Verschiebung des Vorstellungsbegriffs sowie des Charakters der christlichen Religion einher. Während Hegel bekanntermaßen die Vorstellung als die spezifische Form von Religion überhaupt – also auch der christlichen Religion – definiert und diese in den philosophischen Begriff aufheben will,[35] erachtet Daub die christliche Religion ihrer Bestimmung nach als die Religion der Vernunft. Zwar spielt dabei auch ein formaler Schematismus eine Rolle,[36] aber der eigentliche Grund dürfte ein normativ-apologetischer sein, nämlich der Aufweis, dass die christliche Religion *in Form und Inhalt* die absolute Religion der Vernunft repräsentiert und zugleich als integrative einheitsstiftende Religion bezüglich aller anderen Religionen fungieren kann. Die christliche Religion hebt nach Daub die Pluralität und Positionalität der positiven Religionen auf und überführt sie zur Einheit von Denken und Sein, von Subjektivität und Objektivität, von Vernunft und Anschauung. Religionstheologisch entspricht nach Daub der Standpunkt der Kontemplation dem Konzept einer biblisch-kirchlichen Theologie sowie des Supranaturalismus, insofern diese sich in einer unmittelbaren Einheit mit ihrem Gegenstand (vor allem der Bibel) wähnen, ohne sich ihres konstruktiven Tuns selbst bewusst zu sein.[37]

3.2 Judentum und Rationalismus als Standpunkte der Reflexion

Die defizitäre Grundstruktur kennzeichnet auch den Standpunkt der Reflexion. Zwar besteht der Fortschritt gegenüber der Kontemplation darin, dass nun Erkennen und Erkenntnisgegenstand auseinandertreten. Durch das Urteilen, das in der Reflexion statthat, kommt es zu einer Prävalenz des Denkens gegenüber dem Erkenntnisobjekt.[38] Aber hieraus resultiert eine Einseitigkeit: Der Erkenntnisgegenstand gerät in Abhängigkeit vom denkenden Subjekt und dessen Subjektivität. Der Fortschritt, auf vorstellungshafte, bild- und symbolhafte Elemente weitgehend zu verzichten, wird erkauft mit der „Herrschaft

---

[34] Vgl. a. a. O., S. 463 ff.; DAUB, CARL: D. Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 2, Prolegomena zur Dogmatik und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, Berlin 1839, S. 275.

[35] Vgl. HEGEL, GEORG FRIEDRICH WILHELM: Phänomenologie des Geistes, S. 412–434 (Abschnitte über „Die offenbare Religion“) und S. 434–447 („Das absolute Wissen“); nur für die christliche Religion – nicht jedoch für die anderen positiven Religionen – besteht für Hegel eine Identität des Inhalts zum philosophischen Begriff; vgl. auch WAGNER, FALK: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, in: NZSTh 18 (1976), S. 44–73.

[36] Daub ordnet schematisierend den drei Erkenntnisweisen jeweils drei positive Religionen sowie drei theologische Religionstheorien zu.

[37] Im einzelnen hierzu vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie, S. 88–91.

[38] Vgl. DAUB, CARL: Prolegomena zur Dogmatik und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, S. 268 f.

des bloß reflectierenden Verstandes“[39] bzw. einer Funktionalisierung des Erkenntnisgegenstandes. Typische Ausprägungen des Standpunktes der Reflexion sind nach Daub Schriftgelehrsamkeit und natürliche Theologie. Der im Gefolge der Philosophie Kants stehende theologische und philosophische Rationalismus ist hierfür paradigmatisch. Dieser verfällt einer scharfen Kritik Daubs, was zugleich eine Form von Selbstkritik an Daubs eigener früherer theologischer Position darstellt. Das subjektiv-rationalistische Konstruktionsprinzip wird dem Gegenstand – besonders dem Wesen Gottes – nicht gerecht. Folgerichtig unterzieht Daub alle nicht-ontologischen Gottesbeweise der Kritik, da sie von einem endlich-kontingenten Ausgangspunkt dependieren.[40] Aber selbst der klassische ontologische Gottesbeweis, der das *ens necessarium* als *ens realissimum* bzw. *perfectissimum* denkt, bewegt sich noch auf dem Standpunkt der Reflexion, insofern er vom Denken des *ens necessarium* auf dessen Sein schließt. Daub akzeptiert nur einen reformulierten ontologischen Gottesbeweis, der mit dem Denken des ens necessarium *eodem actu* dessen Sein denkt.[41] Damit verbindet sich bei Daub die Vorstellung, dass nicht das menschliche Subjekt den Gedanken „Gott“ denkt, d. h. konstitutiert, sondern der Gedanke „Gott“ sich im Denken selbst auslegt.

Für Daub ist der Standpunkt der Reflexion zugleich der Standpunkt der Religion, da es dort zu einer Beurteilung bzw. Gewichtung der Aussagen der religiösen Quellen kommt. Deren Bedeutung, ob zentral oder eher sekundär, wird reflektiert. Hierunter fallen auch die Glaubenslehren historischer, ethischer und dogmatischer Art.[42] Was die positiven Religionen anbelangt, so ist für Daub vor allem das Judentum dem Standpunkt der Reflexion verhaftet. Allerdings fällt auf, dass Daub das Judentum im Vergleich zu vielen zeitgenössischen theologischen und philosophischen Strömungen relativ positiv bewertet. Es wird höher eingestuft als der Rationalismus und nicht auf Unfreiheit restringiert. Vielmehr zeichnet sich nach Daub das Judentum dadurch aus, dass es Diesseits und Jenseits nicht voneinander trennt – wie der Rationalismus –, sondern in Relation zueinander sieht – wenn auch in asymmetrischer Relation mit einem Übergewicht des Jenseits (Gott) über dem Diesseits (Mensch, Welt). Der Überschritt von der Vorstellung zum Gedanken ist im Judentum dadurch

---

[39] DAUB, CARL: Ueber das theologische Element in den Wissenschaften, besonders in der Theologie selbst, in: Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik 1/1 (1808), S. 3–33, S. 16 f.

[40] DAUB, CARL: Prolegomena zur Dogmatik und Beweise für das Dasein Gottes; DAUB, CARL: System der christlichen Dogmatik, 1. Teil, S. 456 ff.423 ff.

[41] „Ist das wahrhafte Seyn das Denken selbst, so wird der Denkende nicht nöthig haben, aus dem Denken das Seyn herauszuklauben und aus dem Denken auf das Seyn erst zu schließen […] Das Argument darf also nur sich nicht so aussprechen: Cogitatur Deus, ergo est, und auch nicht: Cogitat Deus, ergo est, sondern so: Cogitat Deus, i. e. Deus est“ (a. a. O., S. 442).

[42] Vgl. a. a. O., S. 159.

vollzogen, dass es den monotheistischen Gedanken des *einen* absoluten Wesens Gottes beinhaltet – im Unterschied zum Heidentum mit seinem Polytheismus.[43] Allerdings gelangt nach Daub das Judentum noch nicht zum Gedanken der wahren positiven Einheit von Jenseits und Diesseits und damit noch nicht vom Glauben zum Wissen, was erst im Christentum in seiner vollendeten Form erfolgt.[44] In seiner Religionstypologie erkennt Daub der alttestamentlich-jüdischen Religion zwar einen defizitären Status zu, aber er tut dies nicht – wie in der zeitgenössischen Theologie der damaligen Zeit weit verbreitet – durch eine Entgegensetzung von Judentum und Christentum bzw. durch die christologisch-heilsgeschichtliche Depotenzierung des Alten durch das Neue Testament, sondern durch eine hierarchisierende und zugleich integrative Perspektive. Ideen- und religionsgeschichtlich stellt die jüdische Religion durch ihren Monotheismus einen entscheidenden Fortschritt im Vergleich zum polytheistischen Heidentum dar, trotz ihrer noch stark symbolhaften Form. Die Dependenz vom Subjekt bzw. von der Subjektivität, der vorstellenden sowie der reflektierenden, ist der gemeinsame Bezugspunkt von Judentum und Rationalismus.

3.3 Der Zweifel als systematischer Grund und Motor der Entwicklung vom Glauben zum Wissen

Der Zweifel, der durch Religionskritik und Aufklärung gegenüber dem Glauben geäußert wird, ist nach Daub sowohl Grund als auch Antriebskraft, um den Übergang vom Glauben zum Wissen herzustellen. Auch hier manifestiert sich wiederum Daubs *integrative* Sichtweise, da er dem Zweifel eine positive Funktion einräumt, ohne ihn zu affirmieren. An vielen Stellen seiner Publikationen äußert sich Daub in diesem Sinne.[45] Der Ausschluss des Zweifels, wie er sich in vielerlei Ausprägungen religiöser Frömmigkeit findet, führt nach Daub lediglich zur subjektiven Gewissheit – ein gleichsam „Kantisches Erbe“ bei Daub. Dadurch macht sich jedoch der Glaube nicht nur vom frommen Subjekt abhängig, sondern er bleibt auch weiterhin Zweifeln von außen ausge-

---

[43] Vgl. a. a. O., S. 126 f.; vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie, S. 108 f.

[44] Außerdem konstatiert Daub im Judentum neben seiner grundsätzlich geistigen Dimension noch einige vorstellungshafte Relikte (vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie, S. 108). Zwar ist nach Daub die christliche Religion in ihrer gegenständlichen Form ebenfalls dem Standpunkt des Glaubens bzw. der Reflexion verhaftet. Jedoch ist die christliche Religion – im Unterschied zur jüdischen – dazu fähig, diesen defizitären Standpunkt zu überschreiten und zum Wissen bzw. der Spekulation zu gelangen (vgl. DAUB, CARL: Prolegomena zur Dogmatik und Beweise für das Dasein Gottes, S. 285).

[45] Zu den einzelnen Belegen vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie, S. 115 ff.

setzt. Erst der Übergang zum Wissen entzieht dem Zweifel tatsächlich den Boden.[46] Daub erblickt die positive systematische Funktion des Zweifels darin, dass er den Glauben zwingt, sich argumentativ zu rechtfertigen und sich damit auf die Ebene des Wissens und des Denkens zu begeben.[47] Der Zweifel führt den Glauben zu seiner eigentlichen Bestimmung und Wahrheit: nämlich in Einheit und Differenz zum Wissen zu stehen. Auf den ersten Blick noch ganz im Sinne Hegels besteht nach Daub die Einheit von Glauben und Wissen im Inhalt, die Differenz in der Form. In Bezug auf den Inhalt ist der Glaube ein objektiv „*wahrer* Glaube“[48]: die Erkenntnis des an und für sich Wahren, von Gott. Hinsichtlich der Form jedoch enthält der Glaube neben Elementen des Wissens auch Vorstellungs- und Symbolhaftes, Mysterien und Geheimnisse – und damit Unbegriffenes. Letzteres zeigt sich in den positiven Religionen in unterschiedlicher Intensität. Im Unterschied zu Hegel, der die Vorstellung zum konstitutiven Merkmal von Religion schlechthin erklärt,[49] hält Daub die Form der Vorstellung für die christliche Religion für sekundär bzw. unwesentlich, gleichsam für eine historisch zeitbedingte Adaption an die Vorstellungswelt der Zeit vor ca. 1800 Jahren. Infolgedessen denkt er die Beziehung zwischen christlichem Glauben und Wissen als ein Implikations-Explikations-Verhältnis. Denn nicht nur der Inhalt zwischen christlichem Glauben und Wissen ist identisch, sondern auch die Form des Wissens soll bereits im christlichen Glauben implizit enthalten sein:

Also die Vermittelung des Glaubens mit der Erkenntniß des Alleinwahren ist keine durch ein dem Glauben Fremdes, Anderes ihm gewordene Vermittelung: es ist die Ver-

[46] „Gut ist der aus dem Gewissen selbst entspringende Zweifel im Wollen und Forschen, denn mittelst seiner wird der Irrthum verhindert oder gehoben; besser ist der Glaube, denn er bewahret entweder den gewissenhaften Geist, ihn wie der Aether den Himmelsraum, durchdringend, vor, oder befreit ihn von dem Zweifel. Das beste ist das Schauen und Wissen, denn es macht den Zweifel unmöglich und den Glauben überflüssig“ (DAUB, CARL: System der christlichen Dogmatik, 1. Teil, S. 240 f.).

[47] „Das Glauben kann […], um das Wissen von sich abzuhalten, nicht umhin, sich einigermaßen auf's [sic!] Aufklären einzulassen; es darf aber dem Wissen nur das Ohr hinhalten, so ist es schon halb von der Aufklärung gefasst. So bringen Glauben und Wissen durch die Aufklärung sich an einander, und diese ist das Mittel, wodurch der Widerstreit beider gehoben wird“ (DAUB, CARL: Prolegomena zur Dogmatik und Beweise für das Dasein Gottes, S. 213 f.).

[48] DAUB, CARL: Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion, Heidelberg 1810, S. 182.

[49] Hier folge ich der Interpretation von WAGNER, FALK: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, S. 44–73; WAGNER, FALK: Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie und Religion, in: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Logik der Philosophie, Stuttgart 1984, S. 127–150, S. 127 f.; WAGNER, FALK: Religiöser Inhalt und logische Form, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Wagner, Falk: Die Flucht in den Begriff [Deutscher Idealismus 6], Stuttgart 1982, S. 196–227; vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie, S. 129 ff.

mittelung des Glaubens selbst: *es ist die innere Macht des Glaubens, die er* in sich enthält, *kraft der er sich selbst zur Erkenntniß entwickelt.*[50]

Da der christliche Glaube in sich das Wissen enthält und selbst dieses expliziert, kann Daub davon sprechen, dass der Glaube nicht nur Gegenstand, sondern zugleich auch *Grund und Prinzip* der wissenschaftlich-spekulativen Theologie ist:

In der zuletzt betrachteten Denkweise ist es der christliche Glaube selbst, welcher sich kraft seines Inhaltes zur Wissenschaft von ihm selbst für die Menschen macht, und so hat diese Wissenschaft, die dogmatische Theologie, ihn, den Glauben, wie zu ihrem Gegenstand, ebenso allein zu ihrem Princip; *aus dem Glauben wird sie kraft seiner oder durch ihn selbst hervorgebracht.*[51]

Die bestimmte Negation, die bei Hegel die Form der Vorstellung, die der Religion per se anhaftet, betrifft, wird bei Daub lediglich auf das Mysterienhafte, Unbegriffene der christlichen Religion bezogen. Das Verhältnis von christlichem Glauben und Wissen bleibt somit in der Schwebe, insofern der Glaubensbegriff gleichsam doppelt besetzt ist: Im Hintergrund steht dabei die Intention Daubs, der christlichen Religion den Rang der *„absoluten Religion"* zuzuerkennen, die auf integrative Weise die anderen Religionen auf bestimmte Weise negiert und zugleich zu ihrer Wahrheit führt. Worin manifestiert sich kategorial die *„absolute Religion"*?

3.4 Die spekulativ gedachte Trinitätslehre als Zentrum christlicher Theologie und Religion

Um christliche Theologie von jedweder Form von Voraussetzung unabhängig zu machen (z. B. Glauben, Jesus Christus, menschliche Subjektivität u. ä.), bedarf es nach Daub eines voraussetzungslosen „absoluten Anfangs". Dies koinzidiert mit einem reformulierten ontologischen Gottesbeweis. Da dieser absolute Anfang zugleich die Einheit von Einem und Vielem, von Einheit und Differenz darstellen muss, um absolut sein zu können, kann er außerdem kein substanzhaftes, differenzloses Prinzip sein, wie es Daub noch in seiner Beeinflussung durch Schellings Identitätsphilosophie vertreten hatte. Vielmehr kann er nur als trinitarisch differenziertes sowie nicht-materielles, geistiges Prinzip gedacht werden. Der adäquate absolute Anfang entspricht der Weise der Unterscheidung „des Einen von sich selbst durch sich selbst"[52]. Während Daub in den *Theologumena* die Bestimmung des trinitarischen Gottes aus

---

[50] DAUB, CARL: System der christlichen Dogmatik, 1. Teil, S. 353.

[51] DAUB, CARL: Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 7, System der christlichen Dogmatik, 2. Teil, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Wilhelm, Berlin 1844, S. 36.

[52] DAUB, CARL: System der christlichen Dogmatik, 1. Teil, S. 38.

Prinzipiaten (seiner selbst, Welt, Vernunft)[53] – und damit reflexionslogisch – gewinnt, generiert er diese nun aus und an sich selbst. Religionstypologisch entspricht dieser Ausgangspunkt der christlichen Religion, die sich auf den trinitarischen Gott fokussiert. Demgegenüber beinhaltet der Standpunkt der Kontemplation überhaupt keine göttliche Wesenserkenntnis, da dem Polytheismus der Begriff des *einen* Wesens Gottes abgeht. Hingegen wird zwar auf dem Standpunkt der Reflexion (Judentum, Islam; Rationalismus) von dem *einen* Wesen Gottes ausgegangen, jedoch verdankt sich dieses der Abstraktion von allem Unvollkommenen, so dass ein nicht-trinitarischer Monotheismus die Folge ist.[54]

Der absolute Anfang ist mit der Genetisierung und Explikation Gottes als des absoluten Wesens zu machen, das sich (= „Vater") von sich selbst (= „Sohn") durch sich selbst (= „Geist") unterscheidet. Daub unternimmt in immer neuen Anläufen und Wendungen den Versuch, die logische Stimmigkeit und gedankliche Notwendigkeit des trinitarischen Gottesverständnisses zu zeigen. Allerdings sind seine Ausführungen nicht gänzlich davon frei, die Trinität als Binität zu denken, da er den „Geist" innertrinitarisch als Einheit bzw. als verbindendes Band zwischen „Vater" und „Sohn" bestimmt, auch wenn es bei ihm auf der anderen Seite durchaus gedankliche Möglichkeiten gibt, dies zu vermeiden.[55]

Da es hier vor allem um den Religionsbegriff Daubs und nicht so sehr um die Konzeption seiner systematischen bzw. dogmatischen Theologie zu tun ist, wird an dieser Stelle nur kurz auf die Durchführung der materialen Dogmatik bei Daub eingegangen. Darin versucht Daub zu zeigen, dass die traditionellen Lehren und Loci der christlichen Religion durch spekulatives Denken in ihrer Vernünftigkeit erwiesen werden können. Indem von Daub die Trinitätslehre als immanente Verhältnisweise Gottes gedacht wird, also unter Absehung jedweden Weltbezugs, werden die absolute Selbständigkeit (Aseität), Ewigkeit und Allgenugsamkeit (Autarkie) als die zentralen Wesensbestimmungen Gottes postuliert. Zugespitzt formuliert wird damit Gott als causa sui im spinozistischen Sinne, d. h. als absolute Substanz, verstanden. Bliebe es bei diesen theistischen Prädikationen, dann könnten die wesenhaft *relationalen* Bestimmungen der Trinitätslehre keine Wirksamkeit mehr entfalten. Daub nimmt diese Weiterentwicklung in der Christologie vor, die den Übergang von der immanenten zur ökonomischen Trinität bildet und die auch die Schöpfungslehre beinhaltet. Da diese Loci nur noch teilweise publiziert worden

[53] DAUB, CARL: Theologumena, S. 47.62.110 (vgl. Stübinger, Ewald: Kommentierende Einführung, a. a. O., S. 8–59, S. 29 ff.; STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs,

[54] A. a. O., S. 108 ff.

[55] Vgl. STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie, S. 179 ff.

sind,[56] bleibt die von Daub intendierte relational-trinitarische Durchdringung und Transformation der traditionellen Lehrinhalte der christlichen Religion unvollendet und fragmentarisch. Diese Aussage bezieht sich jedoch nur auf die materiale Durchführung der spekulativen Theologie als vernünftiger Begründung der christlichen Religion, nicht jedoch auf Ansatz und Programm der spekulativen Theologie als solcher.

4. Die Aktualität der spekulativen Theologie Daubs für die Theologie der Gegenwart

Als Fazit bleibt festzuhalten, dass Daubs lebenslanges Bemühen, die christliche Religion angesichts der Religionskritik sowie der Bezweifelbarkeit ihrer Wahrheit auf vernunftgeleiteter Grundlage einer konsistenten Begründung zuzuführen, seitens gegenwärtiger Theologie und Philosophie kaum auf allgemeine Zustimmung oder größere Resonanz stoßen dürfte. Postmoderne, pluralistische, positionelle, perspektivische und konfessionalistische Konzepte stehen Vorstellungen von der Einheit der Vernunft, von der Möglichkeit spekulativer Theologie sowie einer philosophischen Theorie des Absoluten grundsätzlich skeptisch gegenüber. Andererseits erscheint die von Daub namhaft gemachte Problemstellung – die normative und faktische Geltung (christlicher) Religion angesichts ihrer Bezweifelbarkeit – aktueller denn je. Hierzu mögen abschließend vier kurze Hinweise genügen. *Zum einen* ergibt sich aus der soziokulturellen und politischen Globalisierung und der Zunahme konflikthafter weltweiter Krisen (Umweltprobleme, soziale Zerklüftung, Kriege, Gewalt etc.) das Erfordernis eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs unter Einschluss globaler ethischer Standards, der nicht über Macht- oder Absolutheitsansprüche, sondern nur argumentativ begründend erfolgen kann. Dies setzt voraus, dass der eigene Standpunkt der jeweiligen Religion oder Konfession zwar nicht negiert zu werden braucht, jedoch transzendiert werden kann. Diese Transzendierung beinhaltet wesentlich die Übersetzbarkeit der je eigenen Gehalte in eine über das rein Religiöse und Konfessionelle hinausgehende Sprache, Begrifflichkeit und Denkvermögen. *Zum zweiten* deuten viele Anzeichen darauf hin, dass sich die Säkularisierung[57] in den wohlhabenden Staaten – durch steigende Bildung, wachsenden Wohlstand und zuneh-

[56] Die Edition der von Daub noch durchgesehenen Vorlesungsnachschriften wurde vonseiten des Verlags im Jahre 1844 aufgrund des publizistischen Niedergangs der spekulativen Theologie abrupt eingestellt, so dass nicht nur die Dogmatikvorlesungen als Ganze, sondern selbst die Christologie nur als Fragment publiziert sind (vgl. a. a. O., S. 10).

[57] Säkularisierung wird hier nicht systemtheoretisch (im Sinne Niklas Luhmanns) verstanden, sondern im Sinne der Ersetzung bzw. Umbesetzung von religiösen in nicht-religiöse Deutungskategorien.

mende soziale Absicherung – unvermindert fortsetzt. Immer mehr Lebensfragen und -weisen werden dabei, vor allem in den kulturell, sozial und politisch fortgeschrittenen und im Sinne von Niklas Luhmann modernen, funktionell differenzierten Gesellschaften, durch säkulare Themen und Angebote anstelle von religiösen abgedeckt.[58] Dieser Prozess bedarf nicht nur einer soziologischen, sondern auch einer theologischen Interpretation. Das Erbe der Religionskritik setzt sich damit ungehindert fort. *Zum dritten* ist die Nachfrage nach sog. Bereichsethiken (Wirtschafts-, Unternehmensethik, Umweltethik, Wissenschafts-, Technikethik usw.) größer denn je. Da eine Bereichsethik in hohem Maße Interdisziplinarität voraussetzt, bedarf es einer gemeinsamen argumentativen, rationalen Basis, auf welche sich auch die theologische Ethik zu stellen hätte, falls sie in diesem Diskurs nicht abseitsstehen möchte. Und schließlich stellt *zum vierten* die fundamentale Infragestellung von Religion, Ethik, Ich, Selbst durch die Neurowissenschaften in letzter Zeit eine große Herausforderung auch für die christliche Religion und Theologie dar. Hierauf eine angemessene Antwort zu finden, die sich nicht nur in apologetischen Aussagen erschöpft, macht eine tragfähige, allgemein plausible Verständigung erforderlich. So betrachtet vermag Daubs Problembeschreibung im Hinblick auf die christliche Religion – trotz aller zeitbedingten Anleihen zu ihrer Lösung – auch für die Gegenwart manch wertvolle Impulse bzw. Anregungen zu liefern. Die Herausforderungen, vor die sich christliche Religion, Theologie und Kirche vor ca. 200 Jahren gestellt sahen, haben bis auf den heutigen Tag immer noch und weiterhin Bestand.

Literatur

DAUB, CARL: Lehrbuch der Katechetik, Frankfurt a. M. 1801.

DAUB, CARL: Orthodoxie und Heterodoxie. Ein Beitrag zur Lehre von den Symbolischen Büchern, in: Daub, Carl/Creutzer, Friedrich (Hg.): Studien, Bd. 1, Heidelberg 1805, S. 104–173.

DAUB, CARL: Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniß zum akademischen Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere, in: Daub, Carl/Creutzer, Friedrich (Hg.): Studien, Bd. 2, Frankfurt/Heidelberg 18 06, S. 1–69.

DAUB, CARL: Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, Heidelberg 1806.

DAUB, CARL: Ueber das theologische Element in den Wissenschaften, besonders in der Theologie selbst, in: Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik 1/1 (1808), S. 3–33.

DAUB, CARL: Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Stand-

[58] Vgl. POLLACK, DETLEF/ROSTA, GERGELY: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich [Religion und Moderne 1], Frankfurt a. M./New York 2015.

punkte der Religion, Heidelberg 1810.
DAUB, CARL: Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten, Bd. 2, Heidelberg 1818.
DAUB, CARL: Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel, Heidelberg 1833.
DAUB, CARL: D. Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 1, Vorlesungen über die philosophische Anthropologie, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Theophor Wilhelm, Berlin 1838.
DAUB, CARL: D. Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 2: Prolegomena zur Dogmatik und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, Berlin 1839.
DAUB, CARL: D. Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 6, System der christlichen Dogmatik, 1. Teil, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Wilhelm, Berlin 1841.
DAUB, CARL: D. Carl Daubs philosophische und theologische Vorlesungen, Bd. 7: System der christlichen Dogmatik, 2. Teil, hg. v. Marheineke, Philipp Konrad/Dittenberger, Wilhelm, Berlin 1844.
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Wissenschaft der Logik [1812], in: Ders.: Werke, Bd. 5, Erster Teil. Die Objektive Logik; Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Frankfurt a. M. 1969.
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes [1807], hg. v. Göhler, Gerhard, Frankfurt a. M. [2]1973.
LEMME, LUDWIG: Die Vertreter der systematischen Theologie, in: Friedrich, Karl (Hg.): Heidelberger Professoren aus dem 19. Jahrhundert. Festschrift der Universität zur Zentenarfeier ihrer Erneuerung, Bd. 1, Heidelberg 1903, S. 75–131.
MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berlin 1819.
MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin [2]1827.
POLLACK, DETLEF/ROSTA, GERGELY: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich [Religion und Moderne 1], Frankfurt a. M./New York 2015.
RÖSSLER, DIETRICH: Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), S. 215–231.
RÖSSLER, DIETRICH: Die Vernunft in der Religion, München 1976.
SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: System des transcendentalen Idealismus [1800], in: Ders.: Schelling. Ausgewählte Werke, Bd. 2, Schriften von 1799–1801, Darmstadt 1975, S. 327–634.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I,2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326.
SCHLEIERMACHER, DANIEL FRIEDRICH ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche, hg. v. Redeker, Martin, Berlin [7]1960.
STÜBINGER, EWALD: Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie [Beiträge zur rationalen Theologie 1], Frankfurt a. M. u. a. 1993.
STÜBINGER, EWALD: Kommentierende Einführung zur deutschen Übersetzung von Carl Daubs Theologuma [1806], in: Daub, Carl: Theologumena. Übersetzt und mit

einer kommentierenden Einleitung versehen von Ewald Stübinger [Theologische Studien-Texte 20], Waltrop 2008, S. 8–59.

WAGNER, FALK: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, in: NZSTh 18 (1976), S. 44–73.

WAGNER, FALK: Religiöser Inhalt und logische Form, in: Graf, Friedrich Wilhelm/ Wagner, Falk: Die Flucht in den Begriff [Deutscher Idealismus 6], Stuttgart 1982, S. 196–227.

WAGNER, FALK: Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie und Religion, in: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Logik der Philosophie, Stuttgart 1984, S. 127–150.

WAGNER, FALK: Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres [Theologische Studien 133], Zürich 1987.

Konkretes Leben, partikulare Differenz und die Wirklichkeit des Absoluten

Der Religionsbegriff bei Philipp Konrad Marheineke (1780–1846)

Cornelia Richter

Philipp Konrad Marheine(c)ke dürfte zu den wenigen Autoren gehören, an denen sich weniger die Abgrenzung als die konstruktive Vermittlung von (a) religionstheoretischer liberaler Theologie, (b) absolutheitstheoretischer Religionsphilosophie klassischer Provenienz und (c) offenbarungstheologischer Positivität in idealtypischer Manier zeigt, auch wenn die Art der Vermittlung selbstredend alle Facetten ihrer zeitgebundenen Komplexität in sich trägt. Zu dieser zeitgebundenen Komplexität dürfte gehören, dass der zwischen Semler, Kant und Schleiermacher etablierte theoriestarke Religionsbegriff zwar in das begriffliche Instrumentarium der Theologie Eingang gefunden hat, dass er aber noch nicht in derselben Weise Anlass zu schulspezifischen Streitigkeiten im Blick auf offenbarungstheologische Ansätze gegeben hat, wie man dies für das 20. Jahrhundert zu konstatieren hat. Es erstaunt daher nicht, dass Marheineke als einer der wenigen Theologen des 19. Jahrhunderts Gnade gefunden hat vor den Augen Karl Barths, der ihn in seiner Darstellung *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* als eine „tragische Gestalt“[1] bezeichnet hat. Er habe nicht wie Schleiermacher und andere *auch* Theologie betrieben, sozusagen im geistigen Nebenerwerb, sondern er habe wahrlich *als Theologe* gedacht:

> Religion, Erkenntnis Gottes, beruht auf göttlicher Kundgebung. Diese Kundgebung aber ist nicht eine einzelne Erscheinung der Idee der Religion, sondern fällt mit deren absolutem Inhalt zusammen.[2]

Obgleich sich Marheineke als geschichtlicher Theologe präsentiere, argumentiere er weit über die situativen Begrenztheiten historischen Denkens hinaus, indem er anhand der altkirchlichen Bekenntnisbildung wie an der Trinitäts-

---

[1] Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich 1947, S. 443; in seinem früheren Aufsatz (vgl. Barth, Karl: Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, in: ZZ 6 (1928), S. 92–109) hatte Barth Marheineke noch sehr viel deutlicher auf die Seite einer dominant anthropologischen Theologie gestellt.

[2] Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 444.

lehre das Eigentliche expliziere: Das Eigentliche, das die Wahrheit sei, sei von Gott geoffenbart. Barth zitiert aus Marheinekes Dogmatik von 1827, §§ 5 und 20: Gott sei „eine objektive Macht, welche das Leben beherrscht."[3] Barth schließt daraus, dass der Glaube ‚Autoritätsglaube' sei.[4] Nicht der Mensch *erfinde* daher die Religion, sondern er könne der Religion nur *nach*denken.[5] Zwar habe sich Marheineke dann bedauerlicherweise zu sehr mit Hegel eingelassen, so dass Barth sogar die Kategorie der ‚Schuld' in Betracht zieht. Indes, es könne sich nur um eine „tragische Schuld"[6] handeln, denn an Marheinekes Größe sei trotz Hegelscher Manierismen nicht zu zweifeln.

> Marheineke hat mit dem, was er theologisch sachlich genug als die Offenbarung Gottes bezeichnete, eine *theologische* Kategorie wieder zu denken gewagt, die das 18. Jahrhundert, das supranaturalistische ebensowohl wie das rationalistische, ganz naiv vergessen hatte.[7]

Wenn dieses Urteil Barths stimmen sollte, dann wäre für einen originären Religionsbegriff bei Marheineke wenig zu gewinnen. Dieser Verdacht trifft insofern zu, als Marheineke den Begriff der Religion weder (wie etwa Schleiermacher) zu einer subjektivitätstheoretischen Leitkategorie mit nachhaltiger Wirkungsgeschichte erhebt noch ihn (wie später Barth) als Abgrenzungsbegriff gegenüber der christlichen Glaubenstradition einsetzt, die er in der Tat dogmengeschichtlich und trinitätslogisch rezipiert. Dennoch gelingt Marheineke eine Profilierung des Religionsbegriffs, die zwar unter den Auspizien der schultheologischen Differenzen des 20. Jahrhunderts zwischen der sogenannten Liberalen Theologie und der sogenannten Wort-Gottes-Theologie als schwacher Religionsbegriff gelten könnte, die sich aber im neuerlich transformierten Kontext des 21. Jahrhunderts als einigermaßen explikationsreich ausnimmt. *Erstens* verwendet Marheineke den Religionsbegriff als eine Art Oberbegriff für eine – in heutiger Diktion gesprochen – religionswissenschaftliche Typologie oder Phänomenologie kultureller Vollzüge. In dieser Perspektive steht die Religion für den Selbsterweis des Wahren an sich, weil sich das Absolute nur in geschichtlicher Partikularität zeigen kann. Das wird besonders deutlich in Marheinekes *Universalkirchenhistorie des Christentums* von 1806, die in der folgenden Darstellung ergänzt wird durch Belege aus der ebenfalls 1806 erschienenen Schrift *Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes der kirchlichen Verfassung und kanonischen Rechtswissenschaft in Beziehung*

[3] A. a. O., S. 445; MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin ^{2}1827, § 5, S. 5; § 20, S. 12 [i. F. Grundlehren ^{2}1827] (s. u. Anm. 10).

[4] Vgl. BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 445.

[5] Vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ^{2}1827, § 32, S. 18; Zitat bei: BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 445.

[6] A. a. O., S. 446.

[7] Ebd.

auf die Moral des Christentums und die ethische Denkart des Mittelalters;[8] das Argument ist allerdings nicht auf diese beiden frühen Schriften beschränkt, sondern gilt auch für die *christliche Symbolik*,[9] vorgelegt 1810–1813 und von den Schülern postum in den Vorlesungsnachschriften 1848 veröffentlicht. In systemlogischer Weise wird der Religionsbegriff hier derart stark gemacht, dass er den christlichen Glauben in seiner partikularen Offenbarungsgestalt letztlich sogar überbietet. Um diese Überbietung verstehen und bearbeiten zu können, ist die Religion nach Marheineke daher *zweitens* auch Gegenstand und Grund der Wissenschaft, was sich besonders gut an seinen Dogmatik-Entwürfen von 1819 und 1827 zeigt,[10] die er in enger Anbindung an Hegel verfasst hat. *Drittens* konzipiert Marheineke die Religion jedoch als Manifestation bzw. Ausdruck der Fülle des Lebens, was sich im *Entwurf der Practischen Theologie* von 1837[11] aufweisen lässt, und zeigt darin ein deutliches Bewusstsein für die Notwendigkeit einer pluralistischen Religionsverfasstheit – auch wenn diese Pluralität bei Marheineke stets unter der Prämisse der einen wahren christlichen Religion an sich steht. Diese Gedankenlinie soll im Folgenden knapp dargestellt werden.

Dem Genus des vorliegenden Bandes entsprechend liegt der Akzent dabei auf der *systematischen* Darstellung und Analyse der Primärquellen,[12] weniger auf deren umfassender Rekonstruktion und der Diskussion in der Sekundärliteratur. Eine Vorarbeit ist allerdings explizit herauszuheben: die 1993 publizierte Dissertation von Eva-Maria Rupprecht *Kritikvergessene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis der spekulativen Theologie Ph. K. Marheinekes*.[13] In dieser Studie, deren Fokus eindeutig die

---

[8] MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Universalkirchenhistorie des Christentums. Grundzüge zu akademischen Vorlesungen, Erster Teil, Erlangen 1806; Ders.: Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes der kirchlichen Verfassung und kanonischen Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christentums und die ethische Denkart des Mittelalters, Nürnberg/Sulzbach 1806 [i. F. Verfassungsgeschichte].

[9] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Christliche Symbolik oder comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten, socinianischen und des Lehrbegriffs der griechischen Kirche. Nebst einem Abriß der Lehre und Verfassung der kleineren occidentalischen Religions-Partheien, hg. v. Matthies, Stephan/Vatke, Walter, Berlin 1848.

[10] MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berlin 1819 [i. F. Grundlehren 1819]; Ders.: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin ²1827.

[11] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Entwurf der practischen Theologie, Berlin 1837; vgl. auch Ders.: Übersichtliche Einleitung in die Praktische Theologie, in: Zeitschrift für spekulative Theologie 2 (1837), S. 162–182 (im Auszug).

[12] Die Orthographie ist den jeweiligen Textausgaben entsprechend beibehalten; dort gesperrt Gedrucktes ist hier kursiv gesetzt.

[13] RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis der spekulativen Theologie Ph. K. Marheinekes, Frankfurt a. M. 1993. Rupprecht bietet auch eine m. W. vollständige Bibliographie zu Marheineke. Zum Forschungskontext vgl. auch: ZACHHUBER, JOHANNES: F. W. J. Schelling and the Rise of Histo-

theoretische und begriffliche Handschrift Falk Wagners trägt,[14] ist materialiter dankenswerterweise eigentlich alles (und noch mehr) enthalten, was den vorliegenden Beitrag ausmacht, so dass der schlichte Verweis die weitere Ausführung ersparen könnte.[15] Was die Relecture aus heutiger Sicht dennoch lohnenswert scheinen lässt, ist die seither deutlich veränderte Diskursebene: Die Arbeiten in Wagners Forschungskontext haben sich noch häufig an der zwangsläufig unbefriedigenden Alternative einer (a) natürlich oder subjektivitätstheoretisch begründeten Religion und deren Verengung der Religion als entweder anthropologische Konstante oder Gefühl bzw. unmittelbares Selbstbewusstsein, und (b) einer offenbarungstheologisch begründeten Vernunftreligion andererseits abgearbeitet, die zwischen Schleiermacher und Hegel bei wohl allen Primärautoren zu finden ist. Es erstaunt daher nicht, dass dies auch in Rupprechts Studie zu einigen Redundanzen geführt hat, denn das intendierte Programm eines an der materialen Dogmatik zu erarbeitenden, tragfähigen trinitätstheologisch oder christologisch gefassten Begründungszusammenhangs des Religionsbegriffs[16] unterliegt so lange seinerseits den Aporien der genannten Alternative, als es nicht über diese Alternative selbst hinausgeführt wird in neue Varianten ihrer theoretischen Vermittlung. Solche Varianten finden sich inzwischen freilich in vielfältiger Hinsicht: Sei es in den ver-

rical Theology, in: IJPT 80 (2019), S. 23–38; SCHULZ, HEIKO: Die spekulative Verflüchtigung des Christentums. Philipp Marheinekes System der christlichen Dogmatik und seine Rezeption bei Søren Kierkegaard, in: Kierkegaard Studies/Yearbook, Berlin/New York 2003, S. 20–47; GRAF, FRIEDRICH WILHELM/WAGNER, FALK (Hg.): Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1981; BAUMOTTE, MANFRED: Theologie als politische Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen Kategorie des Christentums, Gütersloh 1973. Theologiegeschichtliche Einbettung zudem bei: HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Gütersloh [5]1951, Kap. 49, 165 f.; Kap. 52, S. 366–372; MEHLHAUSEN, JOACHIM: Dialektik, Selbstbewusstsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt, Berlin 1965.

[14] Vgl. WAGNER, FALK: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Ph. Marheineke, in: NZSTh 10 (1968), S. 44–88; WAGNER, FALK: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie, in: NZSTh 18 (1976), S. 44–73; Rupprecht zu Wagner, vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 62–64; vgl. dazu die Kritik Krügers an Wagner: KRÜGER, KLAUS: Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie, Berlin 1970, S. 4–7.

[15] Das gilt umso mehr als Rupprecht die ebenfalls noch einschlägigen Arbeiten von Elise Ihle (vgl. IHLE, ELISE: Marheineke, Philipp Konrad. Der Einfluß der Philosophie auf sein theologisches System, Leipzig 1938) und Klaus Krüger (vgl. KRÜGER, KLAUS: Der Gottesbegriff) einer zutreffenden Kritik unterzieht, so dass auf deren Darstellung hier weitgehend verzichtet werden kann; vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 56–64.

[16] Vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 64.311. Als Leitlinie fungiert für die gesamte Arbeit die Verhältnisbestimmung von Religion und Theologie, vgl. a. a. O., S. 92 u. ö.

schiedenen religionsphänomenologischen Konzeptionen und deren Konnex zu anspruchsvollen Emotionstheorien, sei es im breiten Spektrum der Performanztheorien, in der Erweiterung transzendentaler Subjektivitätstheorien um die Phänomenologie des Selbst und der Wir-Intentionalität samt der zugehörigen sprachwissenschaftlichen Erweiterungen, etwa in die Bedeutung der für das Selbst konstitutiven Funktion von Narratologie und Narrativität hinein, und/oder schließlich in der Einsicht in die situative Polyvalenz religiöser Deutung und Sinnkonstitution – in ihnen allen ist die einstige Alternative von Subjekt und allgemeiner Vernunft nicht als eine erst zu leistende Vermittlung zu verstehen, sondern wird längst aus ihrem konstitutiven Vermitteltsein heraus verstanden. Diese Erweiterung kann in den vorliegenden Beitrag nur am Rande mit einfließen, weil es vorrangig um die Rekonstruktion Marheinekes geht, aber für die Beurteilung der jeweiligen Einordnung Marheinekes spielt sie selbstverständlich eine Rolle.

Im Sinne einer konstruktiven Systematik könnte dies vor allem für Marheinekes frühe Predigten gelten, die hier nur im Sinne einer Hinführung relevant sind, weil sie für die folgende Entwicklung des Religionsbegriffs allenfalls einleitenden Wert haben; bei Rupprecht fallen sie hingegen der generellen Kritik an einer ästhetisierenden und affekt- bzw. emotionstheoretischen Religionstheorie anheim. Rupprecht beginnt ihre Analyse mit gutem Grund mit Marheinekes *Predigten für gebildete Christen* von 1801, die – an C. F. Ammons Rationalismus orientiert – eine vernünftig-moralische Religion thematisieren,

> die auf die selbsttätige Entwicklung und Entfaltung der geistig-sittlichen Anlagen und Fähigkeiten des Individuums zielt. Die Religion soll das singuläre Subjekt darin unterstützen, seiner allgemeinen Bestimmung nachzukommen, die in der ‚Bildung, Gesundheit und Vervollkommnung' des ‚inneren, geistigen und unsterblichen Menschen' (118) bestehe.[17]

Anders als Carl Daub habe Marheineke keine moraltheoretische Begründung der Religion im Sinn gehabt, sondern nur auf die sittliche Verbesserung der Christenmenschen gezielt. Bereits 1805, in den *Christliche[n] Predigten zur Belebung des Gefühls fürs Schöne und Heilige*, habe er die Frage der Moralität dann noch weiter von der Frage der Religion getrennt und stattdessen auf eine gefühlstheoretische und ästhetische Fassung des Religionsbegriffs abgezielt, die in frappierender Weise an Schleiermachers Diktion erinnere, sei es im Begriff des Gefühls, in der Rede von Ahndung und Andacht oder in der Hinwendung des Gemüts zum Ewigen und Heiligen.[18] Die Moralität in der Religion werde in diesem Zusammenhang zur Frage nach der Humanität selbst, sie ziele „auf die Bildung des Menschen zur Menschheit, sprich: auf die selbsttä-

---

[17] A. a. O., S. 66.

[18] Vgl. a. a. O., S. 69.

tige Entfaltung sämtlicher Kräfte, Anlagen und Fähigkeiten der menschlichen Natur."[19] In diesem Sinne würde man die Religionstheorie heute in der Tat nicht mehr anlegen, aber Rupprecht schließt diesen Passus:

> Marheineke hat an der ‚ästhetisierenden' Interpretation der (christlichen) Religion nicht länger festgehalten. Daß sie nicht zureicht, um dem neuzeitlich-modernen Zweifel an der Religion in adäquater Weise zu begegnen, ist offensichtlich.[20]

Hinreichend ist die Ästhetisierung der Religion sicherlich nicht, aber dass sie unter den zuvor skizzierten gegenwärtigen Theoriebedingungen deutlich komplexer und damit gewinnbringender zu denken wäre, als es Rupprecht vor Augen stehen dürfte, ist ebenfalls klar. Doch dies wäre eine eigene Studie wert und würde über die begriffsgeschichtliche Perspektive weit hinausführen.

1. Religion: Absolutes in geschichtlicher Partikularität

Marheineke eröffnet seine *Universalkirchenhistorie* mit einer Bildassoziation, die an Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* (1777/1780) erinnert, weil er einen Weg durch die Geschichte aufzuzeigen gedenkt, der dem kundigen Leser Wegmarkierungen zur Erinnerung und Bündelung des Gewussten bietet, und dem unkundigen Leser überhaupt erst das Labyrinth der frühen Christentumsgeschichte zugänglich macht:

> Die Aufgabe der Geschichte ist, die Welt oder den in der Zeit befindlichen Stoff des Einzelnen mit Freyheit des Gemüthes nach einer höheren Idee zu bilden für die geistige Betrachtung.[21]

Entscheidend ist für ihn dabei die Perspektive auf ‚das Heilige *im* Menschen', das wie Gott selbst der Zeit enthoben sei, sich aber nur im Glauben des Menschen offenbare:

> Wo dieser Glaube nun objectivirt, Ausdruck oder Erscheinung geworden ist, hebt die Geschichte an. Es ist daher alle Geschichte, sofern sie auf das Heilige bezogen wird, Geschichte des Ausdrucks der Religion, und es ist klar, eine Geschichte der Religion an sich giebt es so wenig, als eine Geschichte Gottes oder eine natürliche Religion: denn man erkennet und liebt ja Gott nicht anders, als nur allein durch Gott.[22]

---

[19] A. a. O., S. 70.

[20] A. a. O., S. 72.

[21] MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Universalkirchenhistorie, S. 1.

[22] A. a. O., S. 2. Das ‚an sich' lässt sich sowohl auf die ‚Religion an sich' beziehen (vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 73) oder enger am Text auf die ‚Geschichte der Religion an sich' – in beiden Fällen geht es Marheineke um die Problematik, dass das ‚an sich' der Erkennbarkeit entzogen ist und sich deshalb nur über die Partikularitäten erkennen lässt.

Der in diesen einleitenden Sätzen in Anspruch genommene Religionsbegriff schwankt ganz offensichtlich zwischen einem theoretisch und theologisch hoch aufgeladenen Begriff einerseits und einem schematisierenden bzw. formalen Oberbegriff andererseits: Einerseits kommt dem Religionsbegriff ob seiner aus Gott gewonnenen Allgemeinheit höchste Geltung zu,[23] andererseits ist er nur über seine konkrete Partikularität verstehbar – und wenn diese Partikularitäten im Sinne bestimmter Religionsparteien und -gruppierungen benannt werden, dann nimmt Marheineke hierfür relativ umstandslos den Religionsbegriff in Anspruch. In dieser Spannung von Allgemeinem und Partikularem (das freilich wegen seines Status objektivierter Allgemeinheit mehr ist als bloß empirisch-kontingente Stoffmenge) bilden sich bei Marheineke bereits in Ansätzen jene Argumentationsfiguren aus, die in der gegenwärtigen Debatte zwischen Religionswissenschaft und Theologie *en vogue* sind, in der sich die Theologie nicht ganz zu Unrecht mit dem Vorwurf konfrontiert sieht, zu lange an einem universalen, empirisch nicht operationalisierbaren Religionsbegriff festgehalten zu haben, ohne dass umgekehrt schon ersichtlich wäre, wie es ohne einen allgemeinen Religionsbegriff gehen sollte.[24] Marheineke spezifiziert den Religionsbegriff immerhin einigermaßen klar für die Kirchengeschichte: Die Kirchengeschichte sei die Geschichte einer dieser bestimmten, partikularen Offenbarungen, nämlich derjenigen, die durch Jesus Christus ihren ‚Anfang in der Zeit' erhalten habe, von der restlichen Welt abgesetzt und von allen anderen Religionen unterschieden worden sei. Die Kirchengeschichte sei der Versuch einer Rekonstruktion dieses Anfangs:

> Es ist demnach die christliche Kirchenhistorie Geschichte des Ausdrucks der Religion in der objectivierten Form des Christenthums unter den Beschränkungen der Welt.[25]

Die Religion offenbare sich in der bestimmten Form des Christentums zunächst in der Verhältnisbestimmung von *Kultus und Lehre*: Einerseits als „unmittelbare That (in der Andacht: Cultus)", andererseits als „Begriff (in der Lehre: Theologie)"[26]. Allerdings lässt Marheineke das Verhältnis dieser beiden Ausdrucksformen von Religion zunächst ebenso offen wie die Frage, ob die Religion „für ein der Reflexion gegebenes Object anzusehen sey"[27]. Doch wie für die Reflexion gelte auch für die Geschichte, dass „jede symbolisch ge-

---

[23] Diese allgemeine Begründung im Blick auf die Partikularitäten im Sinne objektiv gewordener Religion ist der Grund, weshalb Rupprecht Marheineke am Wechsel von den Predigten zur Universalkirchenhistorie einen „deutlichen Fortschritt in der Frage der Selbständigkeit der Religion" attestiert (vgl. a. a. O., S. 72).

[24] Zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff vgl. WITTEKIND, FOLKART: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018.

[25] MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Universalkirchenhistorie, S. 3.

[26] A. a. O., S. 4.

[27] Ebd.

machte Form der Religion"[28] beide Ausdrucksformen beinhalten müsse. Eine einseitige Bevorzugung von Tat oder Begriff wäre in jedem Fall fahrlässig einseitig, wie sich quer durch die Geschichte hindurch immer wieder zeigen lasse;[29] gerade den „reinsten und unschuldigsten Ausdruck der Religion durch die That"[30] dürfe man nicht geringschätzen. Es ist nämlich nach Marheineke gerade die sinnlich gebundene symbolische Form der Tat, die dem Menschen die Stufenleiter in den Himmel darbiete, denn die Differenz von Begriff und Tat beruhe auf „dem tiefsten und verborgensten Organismus der Gemüther"[31]. Marheineke argumentiert hier wohlgemerkt nicht mit einer aktzentrierten oder moralischen Dimension der Tat (das findet sich eher in der zeitgleichen *Verfassungsgeschichte*),[32] sondern – das ist für die gegenwärtigen Debatten wiederum interessant – mit ihrer sinnhaften Symbolik. Exemplarisch zeigt sich dies an seiner Erörterung des Mönchtums in der *Verfassungsgeschichte*, für das er geradezu enthusiastische Verehrung zum Ausdruck bringt:

> Die Idee des klösterlichen Lebens ist die grösste, auf die jemals ein menschlicher Geist gekommen, an die jemals die Welt geglaubt und die jemals ein Mensch unter den Menschen realisiert hat.[33]

Nicht, weil das Mönchtum eine so berückend attraktive äußere Ordnung hätte, sondern weil in ihm Religion und Sittlichkeit auf eine ganz eigentümliche Weise zusammenfallen durch ihre bewusst wahrgenommene Gründung im Absoluten. Eine Gründung im Absoluten ist logischerweise gegeben, nicht selbst hergestellt, weshalb es dem Mönchtum dieser Provenienz wahrhaftig gelungen sei, das Ideal der tatenlosen Religion zu verkörpern:

---

[28] A. a. O., S. 4 f.

[29] Dies ist großflächig durchgeführt in der Verfassungsschrift, in der Marheineke eine Art evolutionäre bzw. historisch-genetische Religionsgeschichte skizziert, deren Stationen sich primär an ihrem Verhältnis von Kultus und religiösem Begriff bestimmen lassen (vgl. MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Verfassungsgeschichte, S. 58).

[30] MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Universalkirchenhistorie, S. 5.

[31] A. a. O., S. 6.

[32] In der Verfassungsschrift befasst sich Marheineke ausführlicher mit verschiedenen Aspekten der Moralität, die er für das Christentum, ganz der obigen konsequenten Adressierung der ‚Tat' entsprechend, direkt auf Jesu Verkündigung gründet: „Die ursprüngliche und reine Tugendlehre des Christentums atmet einen heiligen Geist. Sie strebt unverkennbar zur sittlichen Vollendung der Menschheit hin; sie ruht, wie auf einer erhabenen Grundsäule auf dem Begriff des Reiches Gottes, eines ethischen Staats, einer unsichtbaren Kirche, deren Bekenner ihre gottgeweihten Herzen dem ewig festen Bunde sittlicher Wahrheit und wahrer Tugend heiligen. Auf Besserung, auf Reinheit der sittlichen Gesinnung dringt Iesus bey jeder Gelegenheit" (MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Verfassungsgeschichte, S. 42 f.). Die Realisierung der reinen Tugendlehre in der Kirche bzw. in der Gesellschaft sieht Marheineke, darin ganz einig mit Kants anthropologischem Pessimismus in der Religionsschrift (1793), dann freilich nur in unvollkommener Gestalt möglich: „Denn mit dem, was heilig ist, umzugehen, lernen die Menschen nimmer; sie verunstalten es in der Behandlung und Darstellung mehr oder weniger durch die Form und Gestaltung" (a. a. O., S. 44).

[33] A. a. O., S. 109.

Als noch das Religiöse und Sittliche in den Vorstellungen der Menschen eins und noch keine Rangordnung zwischen beiden eingeführt war, gab ein Mensch oder eine kleine Gesellschaft von Auserwählten und Virtuosen in der Religion sich einzig der Einsamkeit und stillen Beschauung, der Verachtung alles Irdischen und der Sehnsucht nach dem Himmel hin, und erwarb sich den Ruf der Heiligkeit und Vollkommenheit nicht zunächst durch die sittliche That, sondern durch die Alles aufopfernde, *thatenlose Religion*, als der höchsten und herrlichsten sittlichen That, die nur irgend einem Menschen gelingen konnte.[34]

Neben dem Verhältnis von Tat und Begriff fasziniert Marheineke jenes von *Realität und Idealität*, das er nochmals vertiefend in der Erörterung der wechselseitig konstitutiven Interaktion von Geschichts- und Religionsbegriff erörtert: Die Geschichte baue sich über die dauernde Spannung und Interaktion von Realität und Idealität auf. Als Realität bezeichnet Marheineke auf der einen Seite den Prozess, in dem sich der Geist dem Einzelnen zuwendet und in all seiner verwirrenden vielfältigen Einzelheit treu sammelt und ‚kritisch' prüft, egal ob groß oder klein. Auf den ersten Blick wirkt Marheinekes Argumentation streckenweise so, als ob er diesen Vorgang im Sinne einer kontingenten Prüfung bzw. einer unsystematischen Prüfung des kontingent Vielfältigen verstehe: Was in der Realität geprüft wird, wäre dann dies und jenes, sozusagen eine Art analyseorientiertes Panoptikum des Partikularen. Doch Marheineke greift deutlich weiter aus und erklärt: „das Resultat dieser Treue ist die historische Wahrheit"[35]. Marheineke spricht von ‚Wahrheit', obwohl der Geist sich damit in eine Dienstbarkeit und Abhängigkeit vom Stoff begeben habe, was sein Bewusstsein der Freiheit zum Verschwinden gebracht habe. Das ‚obwohl' steht nicht im Text, sondern ist mein Zusatz; für die noch präzisere Interpretation Marheinekes drängt sich der Verdacht auf, dass es ein ‚gerade weil' sein müsste: Gerade *weil* sich der Historiker in die völlige Dienstbarkeit gegenüber dem Material stelle und seine eigene Freiheit ignoriere, trete die Wahrheit ans Licht. Weshalb? Weil für Marheineke gilt: „Die Wahrheit der Totalität ist bedingt durch die Wahrheit des Einzelnen"[36]. Und er fährt fort:

Dies ist die eine Seite der Geschichte – Realität. Dies wird gewöhnlich, sofern sie gedacht wird, historisches Wissen genannt, welches jedoch kaum ein anderes ist als ein Bemerken und nicht einmal ein Betrachten. Es wird das Geschehene angesehen als solches.[37]

Die andere Seite ist die der Idealität. Denn der bemerkende Geist sei eben noch nicht der schaffende Geist, durch den allein „die Geschichte entstehen"[38]

---

[34] A. a. O., S. 109 f.
[35] MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Universalkirchenhistorie, S. 9.
[36] A. a. O., S. 10.
[37] Ebd.
[38] A. a. O., S. 11.

könne. Erst der schaffende Geist sei es, der dieser vielfältigen Einzelheit der Welt, die sich als Zersplitterung darstelle, nun auch „Bedeutung“[39] verleihe. Weil er die Welt ‚verstehen‘ möchte, müsse er sie an das Gesetz binden, für das Marheineke hier nur das Kausalgesetz gelten lässt. Marheineke nimmt das Ideale in dieser frühen Schrift noch in einem so relativen Sinn, dass er es direkt neben das Poetische im Sinne der Poiesis stellen kann: „Der Verstand sucht mit einem Worte zu dem *Daß* ein *Wie* und dieser Antheil des Geistes ist die eigentliche Schöpfung der Historie, Poesie (ποίησις Aristot.).“[40] Denn obzwar der Verstand nun die vielfältige Einzelheit zu Verstehbarem zusammengebunden habe, sei er erst recht im Realen versunken. Es fehle noch diejenige Perspektive, die all das verstandene Einzelne zur Totalität verbinde – und das sei ‚die Idee‘: Die Idee ist nach Marheineke sowohl mehr und höher als die Welt als auch etwas ganz anderes als die Welt, und damit sind wir wieder bei der Religion – genauer: wieder und erst recht bei der Religion:

Nur allein durch die *Idee* […] wird auch die Vernunft befriedigt und nur durch sie erhebt sich der Künstler über die Pluralität der verstandenen Erscheinungen selbst zur Totalität. Also wird das Absolute gefunden, welches nicht nur nicht selbst mehr bedingt ist, sondern auch der Grund alles Bedingten und das Prinzip oder der Geist der Geschichte – die *Religion*.[41]

Der Religion kommt damit allerdings eine Qualität zu, die sie weit über jede partikulare Bestimmung hinaushebt, so dass Marheineke sich durchgängig auf eine *wesenslogische und historisch-genetische Betrachtung* konzentriert. Ohne die Religion lassen sich nach Marheineke deshalb weder die Kirchengeschichte noch die Weltgeschichte verstehen. Sie ist dogmenhistoriographisches Prinzip, so hatte Harald Matern für Ullmann festgehalten[42] – und dies würde auch für Marheineke gelten, der sich von nun an mit aller ihm zur Verfügung stehenden Kraft dem Absoluten bzw. Heiligen selbst zuwenden wird. Denn „die Evolutionen der Religion“[43] in Lehre und Kultus, das sei die These, die Weltge-

[39] Ebd.

[40] Ebd.

[41] A. a. O., S. 13.

[42] Siehe seinen Beitrag zu Ullmann in diesem Band, s. o. S. 268–281, S. 272.

[43] Marheineke, Philipp Konrad: Universalkirchenhistorie, S. 14. Als eine evolutionär bzw. historisch-genetisch rekonstruierte Religionsgeschichte könnte man auch die Verfassungsschrift bezeichnen, in der Marheineke über weite Strecken eine (über Höhen und Tiefen verlaufende) wachsende Selbstdurchsichtigkeit der Religion vertritt. Es entspricht Marheinekes stringenter Logik, dass er diese evolutionäre Perspektive für Religion und Moralität gleichermaßen und v. a. in deren konstanter, vom Heiligen durchdrungener, Interaktion durchdekliniert. Exemplarisch sei auf seine Betrachtung der Alten Kirche des 5./6. Jahrhunderts verwiesen: „Betrachtet man alle die Ceremonien, Formen und Gebräuche als religiöse Darstellungen, die ursprünglich einen Sinn hatten [s. Anm. 20: die reine Tugend Jesu], so liess sich überall Bedeutung darin finden und daran allein ist der Religion gelegen, und es ist auch als gewiss anzunehmen, dass der edlere religiöse Sinn überall nicht an der blossen Erscheinung, sondern vielmehr an demjenigen hing, was sie bedeuten sollte. Als wahr-

schichte die Antithese, und über ihnen schwebe erhaben die Autothese, das Heilige selbst. Es offenbare sich in der Geschichte wie in einem Spiegel, nie in einem starren Bild, sondern in einem beständigen Oszillieren, in einem Nahen und Fliehen, das stets in neue Balance gebracht werden müsse. Nur in der Religion finde dieses Oszillieren seine Ordnung und Klarheit – und zwar in der Religion ‚an sich', die es zu finden und zu verstehen gelte (ungeachtet der Tatsache, dass Marheineke später zeigt, dass es dieses ‚an sich' nur in einer falsch verstandenen Religionswahrnehmung geben könne). In der christlichen Religion habe diese ‚freie' Religion an sich einen spezifischen Ausdruck gefunden; Marheineke spricht dann von einer ‚objektivierten' Religion. Aber um die verobjektivierte Religion in Gestalt des Christentums verstehen zu können, schon allein um dessen Anfang in Christus erkennen zu können, bedürfe es des Bezugs auf die Religion an sich.[44]

Im Ergebnis zeigt diese frühe Schrift Marheinekes die folgenden drei Aspekte des Religionsbegriffs. Religion ist (a) zu untersuchen als ein sinnhaftes, sinnliches und darin kontingentes Panoptikum, weshalb sich Marheineke ausführlich mit den historisch-genetischen Entwicklungen und Gestaltungen der christlichen Religion und anderen Religionsgemeinschaften befasst. Der Religionsbegriff dient ihm dabei einerseits als unverzichtbarer formaler, das historisch bzw. empirisch vorfindliche Material klassifizierender Oberbegriff[45] im Sinne der Unterscheidung von Religionen, Religionsstufen, Konfessionen oder Religionsparteien – letzteres besonders explizit in dem Werk *Christliche Symbolik*, in dem er den ‚Lehrbegriff der griechischen Kirche' explizit mit einer Betrachtung der ‚verschiedenen Religionspartheien der orientalischen Kirche' eröffnet; eine tiefgründigere Bestimmung ist mit dem Begriff der Religionspartei allerdings nicht verbunden.[46] Das hat seinen Grund darin, dass die Religion als dieses Panoptikum (b) zu verstehen ist, als sinn-

haft und rein religiöse und bedeutungsvolle Unternehmungen betrachtet, können diese Handlungen nicht anders denn als gute erscheinen, denn die Religion kann in keiner ihrer Bestrebungen und Aeusserungen vor dem Richterstuhle der Moral als verwerflich erscheinen. Nur indem man hier das Religiöse und Moralischgute als identisch in der Meinung der Menschen betrachtet, bleibt uns selbst da, wo das Ethische zu verschwinden scheint, etwas Heiliges sichtbar; denn mit der Meinung und dem Glauben wollten diese Menschen in ihren religiösen Bestrebungen gewiss das Unsittliche nicht" (vgl. z. B. MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Verfassungsgeschichte, S. 57–60, hier S. 59 f.).

[44] Diese Einschätzung deckt sich mit Zachhubers Befund, dass Marheineke (ebenso wie F. C. Baur) eine neue Form historischer Theologie konzipiert habe: „a novel type of historical theology emerging at the time. They [Marheineke und Baur] sought to move the study of church history beyond the critical and pragmatic historiography of the late eighteenth century onto a form that aligns it with both theology and history." (ZACHHUBER, JOHANNES: F. W. J. Schelling and the Rise of Historical Theology, S. 34).

[45] Vgl. das Zwischenfazit bei RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 76.

[46] Vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Symbolik, Abschnitt 4 ab S. 530.

lich-objektivierter Ausdruck des Absoluten, dessen Wahrheit und daher auch dessen Einheit sich im Einzelnen spiegelt. Entsprechend programmatisch eröffnet Marheineke die *Symbolik*:

Bei der Mannigfaltigkeit des christlichen Bekenntnisses ist von der Einheit der christlichen Religion auszugehen. Diese Einheit wird nicht das Opfer darüber, daß es in der christlichen Kirche zu so manngifaltigen Darstellungen und Bekenntnissen des christlichen Glaubens gekommen ist, wie dieß das Grundvorurteil der römischen Kirche ist. Aber sie selbst begnügt sich nur mit der äußeren Einheit; die innere Einheit der christlichen Religion stellt sich demungeachtet auch in ihr in den mannigfaltigsten Formen dar und die äußere Einheit selbst ist da nur eine erzwungene, gewaltsame. Was eine solche innere, tiefe Macht ist, wie die christliche Religion, vermag auch den Widerspruch in sich zu ertragen; an der Mannigfaltigkeit der Bekenntnisse ist sie so wenig zu Grunde gegangen, daß sie ebendarin die Macht ihrer inneren Einheit am stärksten bewährt hat.[47]

Fragt man in einer vertieften Weise nach dieser Wahrheit, dann ist (c) Religion zu erkennen als Idee des Absoluten bzw. Absolutes als Idee, und damit als Grund alles Bedingten. Deshalb ist auch in den frühen historisch-orientierten Schriften der Rekurs auf das ‚an sich' der Religion für Marheineke unverzichtbar.[48] Rupprecht attestiert Marheineke hier zwar bereits die Lösung „[v]on der ethisch-moralischen Umklammerung der Religion und ihrer einseitigen Funktionalisierung für sittlich-moralische Zwecke", aber, so Rupprecht weiter, die „Frage, wie die unveränderliche ‚Religion an sich' in den mannigfaltigen Formen der positiven Religion erscheinen kann, ohne ihrer Einheit und Allgemeinheit verlustig zu gehen, läßt Marheineke jedoch offen."[49] Sie folgt darin dem Urteil Ferdinand Christian Baurs, das sich in zeitgenössischer Perspektive auch in den vorliegenden Beitrag noch treffend einfügt:

Der Blick des Geschichtsschreibers geht also zwar jetzt auf die Idee, ein Allgemeines, eine höhere Einheit, welcher das Einzelne untergeordnet werden soll, es fällt aber sogleich in die Augen, welche vage und abstrakte Allgemeinheit die Idee der Religion für die Kirchengeschichte ist. Ihr Inhalt wird zwar […] als die Darstellung der Idee der Religion betrachtet, und der Versuch gemacht, zur Anordnung des Stoffs und zur Erklärung und Beurtheilung der verschiedenen Erscheinungen leitende Gesichtspunkte aus ihr abzuleiten, allein es kommt zu keiner lebendigen Bewegung der Idee, sie schwebt nur über dem Kreis der Erscheinungen, auf die sie bezogen werden soll, ohne in ein inneres immanentes Verhältnis zu ihnen zu treten, und es bleibt so noch eine unausgefüllte Kluft zwischen ihr und dem geschichtlichen Leben, dessen bewegendes Prinzip sie sein soll. Die Darstellung Marheineke's bewegt sich in einem abstrakten äußerlichen

---

[47] A. a. O., S. 1.
[48] Vgl. auch hier RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 76.
[49] A. a. O., S. 77.

Formalismus, dessen straffe Haltung und philosophisch lautende Terminologie freilich gegen die bequeme Popularität des Pragmatismus sehr absticht.[50]

Zur Lösung dieser Problematik ist die Lektüre nun allerdings von Marheinekes stärker systematisch-theologischen Schriften fortzusetzen.[51]

2. Religion als Gegenstand und Grund der Wissenschaft

2.1 Die Grundlehren der christlichen Dogmatik (1819)

Seit 1818 ist Hegel in Berlin und Marheineke legt 1819 seinen ersten Entwurf einer christlichen Dogmatik unter dem Titel *Grundlehren der christlichen Dogmatik* vor. Vom Aufbau her hat sie nichts mit Schleiermachers *Glaubenslehre* gemein, vor allem kommt der Begriff der Religion nicht als Kapitelüberschrift vor, so dass Karl Barth sie ganz beruhigt zur Hand nehmen konnte. Stattdessen finden sich Prolegomena zu Begriff und Zweck, Inhalt und Form der Dogmatik, gefolgt von drei materialdogmatischen Teilen (1) Von Gott, (2) Von Gott, dem Sohn, (3) Von Gott, dem Geist. Dennoch sind gleich die ersten Paragraphen der Prolegomena aufschlussreich für die Frage der Religion.

Die Theologie heißt so, weil sich alles in ihr aus der Idee von Gott entwickelt und sich auf dieselbe bezieht. Wie die Idee von Gott der Mittelpunkt aller Religion ist, so sind auch in der einzigen Lehre der Religion von Gott alle einzelnen Lehren der Theologie, welche die Erkenntnis derselben ist, dem Wesen nach mit begriffen. Es kann daher nichts auf dem Gebiete der Theologie vorkommen, was nicht von dieser Idee mehr oder weniger berührt oder durchdrungen wäre.[52]

In unserer heutigen Fachterminologie würde man diese Sätze einer genuin und prononciert offenbarungstheologischen dogmatischen Position christlicher Provenienz zurechnen, die den allgemeinen Religionsbegriff auf höchstmögli-

---

[50] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, S. 200, zit. nach RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 78, Anm. 37.

[51] RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 84–91 geht zudem noch auf Marheinekes *Grundlegung der Homiletik* von 1811 ein, um seine Abgrenzung gegenüber Schleiermacher deutlich zu machen. Daran ist sicherlich richtig, dass Marheineke den Religionsbegriff nicht wie Schleiermacher subjektivitätstheoretisch begründet, aber dass umgekehrt Schleiermacher diese Begründung in ausschließlich einseitiger subjektivitätslogischer Perspektive vorgenommen hätte (vgl. a. a. O., S. 87 u. ö.), wird Schleiermacher nicht gerecht. Auch bei ihm ist das Subjekt von 1799 an vom Universum affiziert bzw. im absoluten Grund gründend (so v. a. die *Dialektik*) und gerade nicht eigenmächtig religionskonstitutiv tätig; vgl. hierzu: RICHTER, CORNELIA: Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – Religionsphilosophische Symmetrien und Divergenzen [Religion in Philosophy and Theology 7], Tübingen 2014.

[52] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren 1819, S. 4.

che Weise inklusivistisch mit der christlichen Gotteslehre füllt. Rupprecht urteilt daher zu Recht:

> Die Selbständigkeit der Religion soll sich der Selbständigkeit ihres Inhalts, d. h. der Gottesidee als dem Mittelpunkt und dem wesentlichen Inhalt der Religion verdanken – sie ist der ‚gemeinschaftliche, ewige Urgrund aller Lehren der Religion (§ 612).[53]

Der Sache nach gilt dies für Marheineke, aber die begriffsgeschichtliche Relevanz der Passage liegt darin, dass er gerade nicht beim Begriff der Dogmatik bleibt, sondern in methodischer Hinsicht jenen der Religionswissenschaft in Anspruch nimmt:

> Wird die Idee von Gott in der Wissenschaft von ihr in ihren einzelnen, wesentlichen Momenten entwickelt, so entsteht der Begriff der Religionswissenschaft. Sie ist ein der Religion, als System, durch die Geisteskraft des Menschen nachgebildetes System von theologischen Erkenntnissen.[54]

Erneut fungiert der Religionsbegriff hier neben seiner offenbarungstheologischen Prinzipialität als eine Art systemlogische Klassifizierung: Religion ist diejenige Klassifizierung, in der die Idee ‚Gott' im Mittelpunkt steht und in einzelnen theologischen Lehrtraditionen und Lehrstücken expliziert wird. Genauer unterteilt Marheineke erstens in die Betrachtung der einzelnen Bestimmungen der Religion unter dem Titel einer Religionswissenschaft, womit freilich keine empirisch-soziologische Kategorie im Sinne der heutigen *religious studies* gemeint ist, sondern ein Überbegriff zu Dogmatik und Ethik. Die empirische Dimension kommt höchstens durch den Bezug von Dogmatik und Ethik auf das Leben selbst hinein, der an dieser Stelle nicht bloß historisierend gemeint ist. Neben der in diesem Sinne bestimmten ‚Religionswissenschaft' gibt es zweitens die epistemologische Binnendifferenzierung der Theologie als System:

> § 4. Die Religionswissenschaft als solche theilt sich in *Dogmatik* und *Ethik*. Was in der Religion, und somit auch im Leben, absolut eins ist, das Glauben und Handeln, ist relativ, oder im Begriff: verschieden; denn der Begriff vom Glauben ist nicht der vom Handeln, und umgekehrt.[55]

Es gehe letztlich um die Wissenschaftlichkeit (d. h. um die methodisch geordnete Vernünftigkeit) von Dogmatik und Ethik, denn erst diese hebe sie aus der Religion selbst heraus. In dieser sehr spezifischen Hinsicht konnte sich Marheineke 1806 durchaus wertschätzend Schleiermacher gegenüber äußern, wenn er in der Verfassungsschrift auf das Desiderat einer wissenschaftstheoretisch begründeten Ethik hinweist, die

---

[53] RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 92.
[54] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren 1819, S. 4 f.
[55] A. a. O., § 4, S. 4.

nicht eher zu Stande kommen [könne] als bis man die wissenschaftliche Form mit ihrem Objekte in die engste Verbindung setzt, so, dass beide sich gegenseitig bedingen und zur Bewährung dienen, wie der tiefsinnige *Schleiermacher* klar genug angedeutet hat.[56]

Doch mit den Jahren wächst der Dissens und Marheineke grenzt sich stärker vom zeitgenössischen Diskurs ab, in dem die Dogmatik auch als ‚Glaubenslehre' verhandelt wird und bei Schleiermacher ab 1822 als solche das Cover ziert. Marheinekes Gegenargument lautet 1819: Als ‚Glaubenslehre' wäre die Dogmatik gar nicht unterschieden von der Religion, also mit ihr identisch, weil jedes Glaubenszeugnis über die Zeit hin als Lehre ausspezifiziert werde. Diese Lehrbildungen der Religion seien aber nicht zwangsläufig wissenschaftlicher Natur, denn diesen Status erreiche erst die Dogmatik selbst.

Ein für den Religionsbegriff noch wichtigerer Aspekt ist Marheinekes Überzeugung, dass sich die Theologie aus religiösem Grunde ausbilde und einen religiösen Zweck habe, und ohne diese gänzlich sinnlos sei.[57] Zwar brauche es die Theologie, um die lebendige Vielfalt der Religion in Glaube und Handeln zu ordnen und zu leiten, aber umgekehrt gelte eben ganz klar: Ohne Religion keine Theologie. In der praktizierten Religion, also in Glaube und Kultus, sei nämlich durch das Gefühl der „Baum der Theologie mit allen seinen Zweigen und Früchten"[58] zum Wachsen gebracht, und zwar in einem Gefühl, das mehr oder weniger ‚geläutert' sein kann. Was sich im religiösen Gefühl noch undeutlich, vielleicht auch naiv zum Ausdruck bringe, brauche dann den philosophischen Verstand, um tatsächlich verstanden zu werden, also die wissenschaftliche Theologie. Aber nochmals: Es ist „allein die Religion in der Theologie […], welche die Theologie wahr machen und allein verhüten kann, dass sie ihres Zweckes verfehle"[59].

Es ist interessant, dass Marheineke 1819 damit (1) einen absolutheitstheoretisch und offenbarungstheologisch gedachten Religionsbegriff präsentiert, der (2) zugleich eine subjektivitätstheoretische Komponente in sich trägt, ohne dass Marheineke hierfür selbst die nötigen theoretischen Präliminarien klären würde:[60] Die Religion zeigt sich, bringt sich zum Ausdruck und ist als dieses Sich-zum-Ausdruck-bringen strikt gemäß einer Offenbarungslogik konzipiert. Aber als elementarer Lebensvollzug und Lebensäußerung ist sie zugleich subjektivitätstheoretisch konnotiert. Hinzu kommt (3), dass Marheineke die empirische Sozialform des Christentums als eine Religion zu bestim-

---

[56] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Verfassungsgeschichte, S. XI.
[57] Vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren 1819, § 6, S. 5 f.
[58] A. a. O., § 12, S. 9.
[59] A. a. O., § 13, S. 10.
[60] RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 97 betont daher, dass Marheineke „die Religion nicht auf das Gefühl der individuellen Subjektivität *gründen* will. Ihren letzten Grund und ihr Prinzip habe sie vielmehr allein in Gott".

men vermag. Wäre Barth diesem Modell gefolgt, dann hätte er sich manch unfruchtbare Diskussion erspart.

Barth hätte sich Marheinekes Religionsbegriff schon deshalb anvertrauen können, weil selbst in jenen Passagen, in denen Marheineke die Religion in erkenntnistheoretischer Perspektive von der Dogmatik unterscheidet und dabei offenkundig mit Kants Distinktionen aus der *Kritik der reinen Vernunft* arbeitet, der übergeordnete Status der Religion eindeutig bleibt: Nicht der Verstand könnte jemals die Religion hervorbringen, sondern sie bringt sich in jedem Fall selbst hervor.[61] Nur nebenbei sei erwähnt, dass Marheinekes erkenntnistheoretische Ausführungen eine eigene genauere Studie wert wären, weil er nach den Stufen der Sinnlichkeit und der Meinung beim Bewusstsein landet, dem – so der erste Satz zum Bewusstsein – „die Gewissheit vom Sein unmittelbar im Gefühl gegeben ist“[62]. Zugleich geht es im Folgenden noch unausgegoren und komplex durcheinander, weil er die Religion einmal näher ans Gefühl setzt, sie aber zugleich als „in der Vernunft reell enthalten und vom Verstand formal erzeugt“[63] bestimmt. Das Verhältnis von subjektivitätstheoretischer Gefühlsdimension und offenbarungsrationaler Vernunft ist hier in seiner Komplexität noch nicht erfasst.[64] Auffällig ist zudem, dass – trotz manch anderen inhaltlichen Nähen zu Ullmann – der Begriff der Erfahrung hier nicht auftaucht. Als Fazit sei für 1819 lediglich noch die Überleitung zur materialen Darstellung erwähnt, denn es ist für Marheineke von fundamentaler Bedeutung, dass die Religion ungeachtet ihrer gefühlsmäßigen Grundierung nie auf das Gefühl, die Willkür oder andere anthropologische Vorgänge, Ahndungen oder dergleichen reduziert werden darf. Sondern – und so ist die Dogmatik dann ja auch aufgebaut – ihren Grund habe die Religion in sich selbst und in ihrem Prinzip, welches Gott sei.[65]

2.2 Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft (^{2}1827)

Der Entwurf von 1827, Karl Daub gewidmet, folgt im Aufbau der ersten Auflage und ist in Umfang und Gliederung nur leicht erweitert. Doch bereits in

[61] Vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren 1819, § 18, S. 12.
[62] A. a. O., S. 16.
[63] A. a. O., § 23, S. 16.
[64] Vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 97, ebenso S. 108: „Mit dieser in seinem Vernunftverständnis angelegten Differenz von endlicher Form und (positiv vorgegebenem) unbedingtem Gehalt gerät Marheineke faktisch in Kollision mit dem eigenen Programm.“ Während Rupprecht die Lösung eher in einer konsequenten Ausarbeitung des begrifflichen Wissens bzw. der religionsbegründenden Funktion der Theologie sehen würde (vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 100 f.111), ließe sich unter gegenwärtigen Diskursbedingungen eher auf die komplexeren hermeneutischen oder performativen Vermittlungsfiguren setzen.
[65] Vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren 1819, § 26, S. 18 f.

der 34 Seiten umfassenden Vorrede wird deutlich, weshalb Marheineke nun den Zusatz ‚als Wissenschaft' für unabdingbar hält. Er richtet sich vehement sowohl gegen den alten Schulstreit zwischen Rationalisten und Supranaturalisten als auch gegen eine allseits grassierende Religionsrhetorik, die jede verstandesmäßige wissenschaftliche Theologie an den Pranger zu stellen scheine. Wie so oft findet Marheineke auch hier deutliche Worte und präsentiert sich als streitbarer Zeitgenosse. Mittlerweile lässt er an Schleiermacher kein gutes Haar mehr und sieht auch bei zahlreichen anderen Kollegen, vor allem bei Jacobi, Korrekturbedarf:

> Sie haben gut reden, daß sie die Religion in ihrer Wahrheit und Unmittelbarkeit über alle Dogmatik erheben und diese beständig gegen jene herabsetzen, auf *die* Frage aber sich gar nicht einlassen, ob und wie denn die Religion in ihrer Wahrheit sich auch als solche wisse und auch zur Noth vor der Welt und dem Verstande sich zu rechtfertigen und zu behaupten wisse gegen dessen Zweifeln und Läugnen? Verdächtig muß doch schon dieses seyn, daß die Frommen und Unfrommen jetzt ganz dieselbige Sprache führen und denselbigen Abscheu vor der Wissenschaft declariren. Diese mit der Unfrömmigkeit so auffallend harmonierende Frömmigkeit, welche das Wissen in der Religion nur als das Eitle weiß, und sich über die Eitelkeit solches Wissens erhaben weiß, zeigt sich vielmehr nur als die Eitelkeit des Nichtwissens selbst.[66]

Die Frontstellung, die Marheineke aufmacht, bezieht sich gleichermaßen einerseits auf den Supranaturalismus, dem die Vernunft fremd und äußerlich sei, und den Rationalismus andererseits, der eine Vernunftlehre sei, „die von der göttlichen Offenbarung nichts [wisse]"[67]. Gegen diese beiden entwirft Marheineke nun explizit die prononcierte Position einer spekulativen und an der Philosophie gebildeten Theologie, denn nur in ihr lassen sich seines Erachtens Glaube und Wissen versöhnen[68] – eine Überzeugung, die bis heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren hat.

Zwar ändert er in der Durchführung wenig an der Aufteilung der Theologie in Religionswissenschaft und deren Teilgebiete Dogmatik und Ethik; auch bleibt der strikt trinitätstheologische Aufbau der Materialdogmatik gleich. Ebenso hält er an der absoluten Geltung der Religion fest.[69] Aber er verschärft nun die erkenntnistheoretischen Konstitutionsbedingungen, indem er – min-

[66] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ^{2}1827, S. VIII.

[67] A. a. O., S. XIV.

[68] Vgl. a. a. O., S. XXV. Rupprecht weist daher zu Recht darauf hin, dass man Marheineke nicht gerecht werde, wollte man seine spekulative Theologie „als bloße Repristination einer vergangenen, sei's scholastischen, sei's protestantisch-orthodoxen Theologiegestalt verstehen": „Denn sie ist durch die Einsicht vermittelt, daß unter den Bedingungen der neuzeitlichen Subjektivitätskultur ein unmittelbarer Rekurs auf vermeintlich objektive Instanzen wie die biblische oder kirchliche Tradition obsolet geworden ist", RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 121; vgl. auch SCHULZ, HEIKO: Spekulative Verflüchtigung, S. 22.

[69] Vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ^{2}1827, S. 128.

destens in der Einleitung – das Gefühl hinter die vernünftigen Durchsetzungsfiguren der Religion selbst und deren wissenschaftliche Verarbeitung zurücktreten lässt.[70] Die vermittelnde Rolle kommt sehr viel stärker dem Geist selbst zu, der 1819 zwar bereits Teil des Systems war, aber nicht in dieser prononciert Hegelschen Lesart. Es gehe darum, allen Einsprüchen zum Trotz, „die Freuden und Leiden des in seinem Begriff arbeitenden Geistes" verständlich zu machen und so das

> Bestreben des Geistes zu ehren, sich als den seiner selbst bewußten in dem Gegebenen wiederzufinden, und es selbst zu einem Moment des Selbstbewußtseins zu machen, ohne welches es auch in der That nicht Wahrheit für uns seyn kann: denn dieses kann sie nur *seyn*, indem sie es *wird*.[71]

In diesem Akt des Selbstbewusstseins drückt sich allerdings gerade keine subjektivitätslogische Position aus, sondern eine absolutheitstheoretische, weil die Wahrheit selbst nach Marheineke eben nur sein kann, indem sie aus sich selbst heraus wird, und zwar im Werden des Geistes, vermittelt durch den Begriff.[72] Noch stärker wird nun hervorgehoben, dass „die Idee Gottes […] das Wesen der Religion" sei, und zwar als

> eine objektive Macht, welche das Leben beherrscht; der Begriff ist die wesentliche und vollkommenste Form der Religion. Die Theologie ist Erkenntniß der Religion und somit Gottes in ihr. In der Theologie begreift die Religion sich selbst; jene ist der immanente Begriff von dieser.[73]

---

[70] Vgl. die prononcierte Abgrenzung von Jacobi, a. a. O., S. XXII f. So auch RUPPRECHT: „Die Bindung der Religion an ihren objektiven Inhalt bleibt für ihn weiterhin konstitutiv; ebenso die Verknüpfung der Religion mit der Vernunft einerseits und der Offenbarung andererseits. Marheineke hält also am Verständnis der Religion als einer in der göttlichen Offenbarung gründenden allgemeinen Vernunftreligion prinzipiell fest. Gegenüber 1819 zeichnet sich der Religionsbegriff von 1827 jedoch durch einen höheren Grad an Dichte und Komplexität aus. Marheineke will auf diese Weise die 1819 zurückgebliebenen Spannungen überwinden. Dabei korrespondiert der Ausdifferenzierung des Religionsbegriffs eine Fortbildung des Vernunftverständnisses, was zur Folge hat, daß Marheineke den Gefühlsbegriff gegenüber 1819 kritisch relativiert", vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 128 f.

[71] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ^{2}1827, S. XXXII.

[72] Zur Analyse von Marheinekes materialdogmatischer Ausführung der Durchsetzungsfigur des Absoluten 1819 und 1827 (2. Auflage) vgl. v. a. die Untersuchung von Schulz (SCHULZ, HEIKO: Spekulative Verflüchtigung), der mit Kierkegaards Marheineke-Rezeption die komplexe und methodisch problematische Verknüpfung von absolutheitstheoretischer Grundierung und spekulativer Bearbeitung bei Marheineke diskutiert. Der von Schulz gewählte Titel geht, gegenläufig zu Rupprechts „kritikvergessener Spekulation", auf Kierkegaards Vorwurf zurück, Marheineke argumentiere offenbarungstheologisch inkonsequent, weil er die Offenbarung des Absoluten zu eng an dessen anthropologische Realisierungsdimension binde.

[73] A. a. O., S. 5; vgl. ebenso die materialdogmatischen Ausführungen im Ersten Abschnitt des Ersten Teils, z. B. § 137, S. 81 f.

Von Hegel unterscheidet sich diese Passage eigentlich nur noch darin, dass Marheineke das Sich-Begreifen der Religion der Theologie zuschreibt und nicht der Religionsphilosophie. Unklar bleibt an dieser Stelle, inwiefern Marheineke damit Religion und Theologie zusammenfallen lässt (so die These Rupprechts)[74], oder ob er ihnen eine jeweils eigene Entfaltungs- und Geltungsdimension zugesteht (so eher die hier vertretene Lesart). Für beide Perspektiven gibt es gute Gründe. Dennoch: Ebenso wie bei Hegel ist mit dieser wissenschaftstheoretischen bzw. transzendenzreflexiven Hochschätzung der Theologie bei Marheineke keine die Religion abwertende, in der Hierarchie niedriger stellende Einschätzung verbunden. Eher im Gegenteil, denn die Religion ist nach wie vor die *conditio sine qua non* aller Theologie:

Die Religion verhält sich zur Theologie, wie das Leben zu seinem Begriff. Die Theologen sind nur die Wissenden im Glauben. Die Vollkommenheit solchen Wissens aber ist die Wissenschaft, die nicht ein Bedürfnis ist für jeden und nichts Populares, wie die Religion.[75]

Es ist also lediglich der Grad der reflexiven Durchdringung der Religion, der den Unterschied zwischen Religion und Theologie setzt. Zwar ist die höchste Selbstreflexivität das erklärte Ziel, aber der Grad der Selbstreflexivität ändert nichts an der Lebenstauglichkeit der Religion, denn in § 10 kommt Marheineke schließlich zu jener Formulierung, die er künftig immer deutlicher für die Praktische Theologie in Anspruch nehmen wird: Das Ansich und das Für-sich der Wahrheit. Sie steckt bereits im Glauben, dort noch als sich selbst verborgenes Wissen, das sich allmählich gegenständlich wird, bis es sich im Verlauf der theologischen Reflexion am Ende selbst durchsichtig wird:

Die Religion, welche die Wahrheit an sich ist, hat an und für sich an dem im Glauben mit enthaltenen Wissen genug und bedarf an sich der Theologie nicht, sondern diese bedarf jener, um auch nur anzufangen. Allein sie fängt nicht nur an, ohne weiter zu gehen, und den Glauben in sich, als dem Wissen, aufzuheben. Es ist dieses im Glauben und dem Glauben selbst verborgene Wissen, welches in ihr sich entwickelt zu einem Wissen von ihm und welchem der Glaube selbst mit seinem ganzen, reichen Inhalt gegenständlich wird.[76]

Der systematische Grundgedanke Marheinekes ist eigentlich hinreichend klar: Die Religion ist wie das Leben der Ausgangspunkt und potentielle Anfang aller Theologie, die sich in ihr immer dann ausbildet, wenn eine vertiefte Selbstreflexion erstrebt, allmählich ausgebildet und schließlich im Begriff vollendet wird. Würde man Marheinekes Texte allerdings auf ihre begriffliche Präzision

---

[74] Vgl. RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 130.

[75] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ²1827, S. 6.

[76] A. a. O., S. 7, ebenso S. 262: „Das Wissen und Thun, Glaube und Liebe ist die Religion; Gott also, als Geist, das Prinzip aller Religion“.

hin analysieren, dann wäre bereits die Zuordnung des Wahrheitsprädikats einigermaßen schwierig nachzuzeichnen: Marheineke kann, wie bereits zitiert, sowohl die Religion als auch die Theologie als Wahrheit bezeichnen, ebenso die Idee Gottes, deren Wahrheit darin besteht, Gott zu sein, um nur eine weitere Variante zu nennen.[77] Auf die begriffliche Präzision muss es ihm allerdings insofern auch nicht ankommen, als die Religion, die zugleich Ausgangspunkt und potentieller Anfang aller Theologie ist, ihre Wahrheit ja nicht als eine aus sich konstruierte hat, sondern als eine in sich konstituierte Wahrheit – eine Wahrheit, die eben die Wahrheit Gottes ist, „vollkommen offenbar als christliche"[78] Religion und erkenntnistheoretisch in der Vernunft angesiedelt, die ihrerseits kein aktives Vermögen einbringt, sondern das durch Mitteilung gegebenes Erkennen Gottes operationalisiert.[79]

Diese Verhältnisbestimmung von Religion und Theologie setzt sich fort in Bezug auf die Sozialgestalt der Religion bzw. – für Marheineke die sehr viel passendere Bezeichnung – als subjektiver Vollzug oder Lebensvollzug, denn nun wird die Religion auf Denken und Handeln konzentriert, während das Gefühl auf eine präreflexive Instanz purer Rezeptivität reduziert wird:

Die erste und allgemeinste Zuständlichkeit, in der die Religion erscheint, ist das Gefühl. Es ist an sich die vollkommenste Unbestimmtheit und fähig, das Verschiedenste und Entgegengesetzte als Inhalt in sich aufzunehmen. Es ist die reine Receptivität. Bestimmt durch etwas, was an sich nicht Gefühl, ist es zugleich die stärkste Bestimmtheit des Geistes und der Religion.[80]

Auf der einen Seite ist die Abgrenzung gegenüber Schleiermacher offenkundig: Religion ist bei Marheineke nur

Gefühl des Ich, und hat daran seinen ganzen, bewußts*losen* Inhalt. Aus der Natur stammend ist es ursprünglich nichts als Naturgefühl. Ein Gefühl Gottes, oder ein religiöses Gefühl in dieser Unmittelbarkeit kann nicht seyn: Gott kann so wenig gefühlt als erfahren werden.[81]

Auf der anderen Seite ist Schleiermachers unmittelbares Selbst*bewusstsein*, das in der Marheineke gut bekannten, ersten Auflage der *Glaubenslehre* von 1822 bereits einen prominenten Platz erhalten hat, seinerseits das von seiner Unmit-

[77] Vgl. zu den bereits genannten Stellen: a. a. O., § 22.32 u. ö.
[78] A. a. O., S. 13.
[79] Vgl. a. a. O., S. 14; vgl. weiter S. 17, ebenso S. 101: „Der Ursprung der Religion liegt über alles individuelle Bewußtseyn hinaus; in die Religion wächst der Mensch hinein, und der ewigen Macht und Gnade verdankt er das, von und in Gott gehalten, ihn als den Seyenden zu denken und hiemit selbst erst wahrhaft zu seyn".
[80] A. a. O., S. 19.
[81] Ebd.; vgl. weiter S. 100: „Wohl kann die Religion seyn im Gefühl und sich als Bewegung des Lebens darin erweisen, als der sinnlichen und dunklen Seite des Geistes, aber sie entspringt nicht daraus".

telbarkeit bestimmte Ich,[82] auch wenn dessen paradoxe Kombination von Unmittelbarkeit und Selbstbewusstsein eine erkenntnistheoretisch konstitutivere Rolle einnimmt als bei Marheineke, der im Blick auf den Gefühlsbegriff theoretisch unterkomplex bleibt.[83] Schleiermachers „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“[84] mag sich im strukturellen Ergebnis nicht anders ausnehmen als Marheinekes Naturgefühl, aber der Grad der qualitativen Selbstdurchsichtigkeit im Gefühl scheint mir bei Schleiermachers ‚Woher‘ höher angesetzt zu sein; das könnte ein Grund dafür sein, dass der Abhängigkeitsbegriff bei Schleiermacher und Marheineke eine so grundlegend andere Pointierung erhält: Bei Schleiermacher ist er letztbegründender Horizont aller relativen Freiheit (womit Marheineke der systematischen Struktur nach eigentlich einverstanden sein müsste), bei Marheineke ist der Begriff der Abhängigkeit hingegen als „den Geist beschränkend und niederdrückend“[85] assoziiert. Gefühle sind für Marheineke erst dann wahr und rechtmäßig, wenn sie von Verstand und Gedanke aus gesteuert werden – jede Vorstufe hätte es noch nicht verdient, als ein wahrhaft religiöses oder sittliches Gefühl bezeichnet zu werden; im weiteren Verlauf der Materialdogmatik präferiert Marheineke daher auch den Begriff der Andacht.[86] Entsprechend harsch fällt Marheinekes Fazit zu dieser Debatte mit (dem ungenannten) Schleiermacher aus:

> Ebendarum sind auch beide, Sinnlichkeit und Gemüthlichkeit in der Religion, als Zustand des Menschen, nur aufgehobene Momente; in dem Menschen, so wie er zu Verstande kommt, geht das Sinnliche und Gemüthliche in das Verständige über und dieses ist das Denken, das eigentliche Element der Religion, die, als die wahre, nicht die Religion des Gefühls oder Gemüths, sondern die Religion des Geistes und der Wahrheit ist.[87]

---

[82] Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Glaubenslehre [1821/1822], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I.7,1/2, hg. v. Peiter, Hermann, Berlin 1980, § 8: Frömmigkeit weder als Wissen noch als Tun, sondern als „eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls“, vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ^{2}1827, S. 26–30.

[83] Vgl. auch RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation, S. 139–145.

[84] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube 1821–1822, § 9.

[85] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ^{2}1827, S. 21; vgl. ebenso S. 100: „In dem Menschen ist die Religion nur auf der untersten Stufe Gefühl der Abhängigkeit und Schwäche, auf jeder höhern vielmehr Gefühl der Macht und Freiheit des Geistes, Gefühl des Erhoben- und Aufgehobenseyns in Gott.“ Schließlich auch a. a. O., S. 319 in inversiver Formulierung: „In der Religion erst zeigt sich die Freiheit in ihrer Göttlichkeit“.

[86] Vgl. a. a. O., S. 298.

[87] A. a. O., S. 22, ebenso S. 24 f.35. Aus dem heutigen (!) Sprachgebrauch ist es im Ergebnis zu passgenau, als dass sich nicht eine humorvolle Note einschleichen würde, wenn Marheineke Schleiermachers ‚Gemüt‘ (vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I/2], hg. v. Meckenstock, Günther, Berlin 1984, S. 185–326, S. 204: Religion als eine „Provinz im Gemüte“) zur „Gemütlichkeit“ erweitert. Wie in Hegels Schriften gelingt es auch Marheineke, elementare erkenntnis- und deutungstheoretische Prozesse so wunderbar pointiert darzustellen, dass sie zur Pflichtlektüre eines

Die Unmittelbarkeit reserviert Marheineke für das Erkennen Gottes, das sich letztlich der wechselseitigen Interaktion von Glauben und Wissen verdankt:

Die Einheit der Religion ist aber zugleich ihr Unterschied. Als Glauben im Wissen hat die Religion die Form des unmittelbaren Erkennens Gottes und aller göttlichen Wahrheiten, und die Offenbarung und Wahrheit an sich oder die Idee hat in ihr die Form der Vorstellung. |In der Wissenschaft hingegen ist die Idee nicht bloß die unmittelbare, abstracte, von der wohl ausgegangen, innerhalb deren aber nicht geblieben werden kann, sondern sie hat von da oder von der Vorstellung aus die Bewegung in sich zum Begriff, ist ihre eigene unendliche Vermittlung und nur so die unmittelbar seyende, daß sie, durch den Unterschied hindurch gegangen, in die einfache Unmittelbarkeit zurückkehrt.[88]

Dennoch birgt die schöne Formulierung „Die Religion ist das Glauben im Leben und das Leben im Glauben"[89] nach wie vor die Option, auch elementare, weniger ausgereifte Glaubensvollzüge vorzustellen und auf ihre Selbstdurchsichtigkeit hin zu befragen, aber das führt Marheineke nur noch in der materialen Dogmatik aus. Dass diese (wie bei Hegel) vornehmlich von dem Gedanken der Menschwerdung Gottes als des absoluten Geistes getragen ist,[90] ist ebenso konsequent wie das trotz bleibender Differenz zugehörige Passungsverhältnis zwischen dem Geist Gottes und dem Geist der Vernunft. Das Leben gerät ihm in dieser Perspektive zu einer zwar durchgehend beanspruchten, aber wenig konkreten Referenzgröße:

Die Religion ist […] als Prinzip zugleich Centrum und Erfüllung des in der Zeit expandierten Lebens mit dem ewigen. […] Die Religion erweitert das besondere Leben zum allgemeinen und erfüllet es mit sich und dem *ewigen* Leben, indem sie sowohl die Zeit in ihr nichts [sic!] auflöset, als auch den Geist darüber hinaushebt.[91]

Einzig weil sich in der Religion der *objektive* Geist in seiner Geschichte realisiere, bedürfe es einer Analyse seiner konkreten stufenförmigen Entwicklung. Wo immer Marheineke stufenartige Genetisierungsprozesse beschreibt, bezieht er sich auf erkennbare historische Geschichtsverläufe, aber während diese in der *Universalkirchengeschichte* und der *Verfassungsgeschichte* den Charakter einer ausführlichen Geschichtserzählung angenommen haben, blei-

jeden Proseminars gemacht werden sollten; vgl. z. B. die Abirrungen des bloßen Fürwahrhaltens, die vom Wahn über die Meinung und das Überzeugtsein reichen (S. 27–30).

[88] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ²1827, S. 48 f. Hätte Marheineke die zuletzt genannte Unmittelbarkeit als Unmittelbarkeit zweiter Ordnung oder dergleichen beschrieben, dann ließe sich in dieser Bewegung die Dynamik aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) zitieren; so ist diese immerhin noch eindeutig als Hintergrundfolie zu erkennen.

[89] A. a. O., S. 6.

[90] Vgl. aus dem materialdogmatischen Teil: a. a. O., S. 198 u. ö.

[91] A. a. O., S. 83.

ben die Verweise in den späteren Grundlehren knapp.[92] Die bei Ullmann zu findende Offenheit gegenüber den sozialpolitischen Prozessen ist bei Marheineke daher nicht anzutreffen. Er ist wesentlich enger auf die Theologie als Wissenschaft vom Wesen der christlichen Religion bezogen[93] – und zwar so sehr, dass man sich nicht wundern würde, hätte er als seine Adresse 1827 den sprichwörtlichen ‚Elfenbeinturm' angegeben. Im Ergebnis zeigt sich für 1827, dass Marheineke die 1806 noch historisch greifbare Fülle des religiös-konfessionellen Panoptikums nun gleichsam kondensiert auf die nüchterne Wissenschaft. Sämtliche Anklänge an das religiöse Gefühl, die 1819 ebenfalls noch dominant waren, fallen 1827 weg. Von der wissenschaftlichen Reflexion des religiösen Gefühls zum Begriff, so könnte man die Linie von 1819–1827 daher beschreiben. Religion wird nun in der logischen, weil absoluten Differenz von An-sich und Für-sich behandelt.

3. Religion in der Pluralität des Lebens: Entwurf der practischen Theologie, Berlin 1837

In diesem dritten Werkabschnitt bindet Marheineke die Linien von 1806, 1819 und 1827 noch einmal neu zusammen. Denn hier kommt die Vielfalt des religiösen Panoptikums wieder in den Blick, nun aber nicht in der anfänglichen historischen Perspektive, sondern in einer praktisch-theologischen. Erhalten bleiben – alles andere wäre inkonsequent – der Bezug auf das Absolute und die wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Im Inhaltsverzeichnis taucht der Begriff der Religion zwar wiederum nicht auf; stattdessen geht es nach einer Einleitung in die Praktische Theologie in drei Abschnitten (1) um die christliche Kirche, (2) um die evangelische Kirche und (3) um die Gemeinde. Der Begriff der Religion kommt jedoch sogleich auf der ersten Seite vor, und auch das wiederum als vergleichsweise unbestimmter Oberbegriff: Praktische Theologie sei, einem gängigen Missverständnis aufsitzend, die Wissenschaft des theologischen und moralischen Handwerkszeugs des Geistlichen, das er „im öffentlichen Vortrag der Religion gebrauchen und anwenden könne"[94]. Doch

---

[92] Vgl. a. a. O., §§ 141–145, S. 84–87, ebenso §§ 370–382, S. 221–229.

[93] So z. B. a. a. O., S. 219: „In ihrem Wesen ist die christliche Religion nicht entstanden, sondern nur ihre Form an sich ist das Werden für sie. […] Für das Wesen der Religion entstanden ist aber die Form durch das Wesen derselben selbst, und hat somit kein äußerliches und gleichgültiges Verhältniß zu ihm, sondern ein inneres und nothwendiges. In der christlichen Religion, als dem Wesen aller Religion, ist die Form die wesentliche; in der christlichen Religion, als der absolut göttlichen, ist die Form die absolut menschliche." Deshalb könne das Christentum nur durch einen Gottmenschen gestiftet sein und trage es diese Wesensbestimmung selbst dort noch in sich, wo es ihm selbst in seiner konkreten Gestalt noch verborgen sei (vgl. a. a. O., S. 221).

[94] Marheineke, Philipp Konrad: Entwurf der practischen Theologie, S. 1.

das reicht für Marheineke nicht – ihm geht es erneut um eine theologische Begründung der Praktischen Theologie. Sie wird knapp in § 2 dargestellt, der trotz Marheinekes seit 1818 intensivierter Orientierung an Hegel und trotz seiner expliziten Abgrenzung von Schleiermacher frappierend enge Anklänge an dessen Werk, und zwar sowohl an die *Reden* von 1799 wie an die *Kurze Darstellung* von 1811 (bei Marheineke zitiert nach ^{2}1830), enthält:

Die christliche Theologie ist zunächst *an sich* und somit als die noch in sich ununterschiedene, eine und ungetheilte zu betrachten. Dieß zu seyn hat sie von ihrem Gegenstande, welcher die christliche Religion ist. Mit ihm, dem durchaus practischen Gegenstande übereinstimmend ist auch die Theologie an sich die practische. Der christliche Glaube, werde er objectiv als Lehrinhalt oder subjectiv als Frömmigkeit genommen, ist Leben, Bewegung, Thätigkeit. In ihm, als einem Geistiglebendigen, ist Wissen und Thun ununterschieden beisammen. Diese unmittelbare Vereinigung ist es, welche *hervorgeht* aus dem Gedanken Gottes und *erscheint* als Gefühl. Dieß, daß von dem Gedanken Gottes aus das Gefühl Wissen und Thun noch unvermittelt in sich trägt und vereinigt enthält und eben so sehr das eine, wie das andere ist, hat man nur mißverständlich so ausgedrückt: es sei weder das eine noch das andere. Die Wahrheit ist, daß es dieses Beides in Einem ist.[95]

In § 3 wird die Theologie sodann ins Verhältnis zur Religion gesetzt – und zwar als mit ihr identisch, zumindest in ihrer christlichen Form. Hier klingen nun die Dogmatik-Entwürfe nach, denn nun heißt es: „an sich ist die christliche Religion und Theologie vollkommen identisch“[96]. Es muss aber offen bleiben, ob das ‚an sich‘ der Religion nun mit der christlichen Religion in eins gesetzt wird – dann müsste man die beiden Dogmatik-Entwürfe noch einmal exakt auf diese Begrifflichkeit hin untersuchen – oder ob es sich nur um einen variierenden, weniger bedeutsamen Sprachgebrauch handelt. Eine genauere Bestimmung findet sich 1837 nur in der Verhältnisbestimmung von Religion, Theologie und Glaube: Die Religion sei Glaube, die Theologie Wissen, aber der Glaube könne ebenso gut als unmittelbares Wissen verstanden werden und sei darin seinerseits praktisch.

Mit der Klärung des Begriffs des Praktischen im nächsten Absatz klärt sich freilich auch Marheinekes Distanz zu Schleiermacher, der im Folgenden geradezu genüsslich zerlegt wird.[97] Während Schleiermacher die gesamte Theologie als praktische bezeichnet habe, weil sie eine positive Wissenschaft sei, lehnt

[95] A. a. O., S. 4.

[96] Ebd.

[97] Allerdings legt sich der Verdacht nahe, dass Marheineke Schleiermacher entweder nicht verstehen wollte oder nicht verstanden hat, denn der Vorwurf, dass Schleiermacher die Praktische Theologie außerhalb des „wissenschaftlichen Organismus“ (vgl. a. a. O., S. 7; ähnlich S. 25–27) habe platzieren wollen, trifft sicherlich nicht zu. Dass Schleiermacher die Praktische Theologie so eng auf das Kirchenregiment bezogen hat, ist eine pragmatische Ausrichtung ihrer Zielbestimmung, aber gerade keine Entlassung aus ihrer theoretischen Begründung.

Marheineke diese Bestimmung rundweg ab. Denn Schleiermacher zerteile auf diese Weise das ursprünglich Eine, er trage im Urteilen eine „ur-theilend[e]"[98] Distanz ein, die viel zu subjektiv konnotiert sei. Marheineke bleibt daher bei jener starken Figur des ‚an sich', die er bereits aus der Dogmatik gewonnen hatte: „Es ist vielmehr von demjenigen, was an sich ist, auszugehen."[99] Im Ergebnis spricht sich Marheineke daher für eine solche Praktische Theologie aus, die, weil sie auf das ‚an sich' bezogen ist, auch als praktische Disziplin strikt theoretisch sei. Denn wie in der gesamten Theologie gehe es auch hier um die Wahrheit. Und weil Wahrheit nach Marheineke immer real ist, gipfelt diese Argumentation in der Spitzenaussage, dass die gesamte Theologie praktisch sei.[100] Damit sei jedoch wenig gesagt, solange sich die Theologie nicht zugleich als theoretische Disziplin verstehe:

> Die Theologie, welche [im Verständnis der Disziplinen, CR] nicht die practische ist, ist die theoretische. Diese ist ein Wissen rein um des Wissens willen, jene ein Wissen um des Handelns willen.[101]

Als Fazit lasse sich für diese innertheologische Bestimmung festhalten: „[D]ie praktische Theologie ist in der Wirklichkeit, was die theoretische ist in der Möglichkeit"[102].

In § 13 wird dieses erste Fazit verbunden mit dem Hinweis auf die elementare Lebensdimension der Religion:

> Die christliche Religion ist aber nicht nur die Wahrheit und ihre Erkenntnis die theoretische Theologie, sondern auch unmittelbares Leben und Wirklichkeit. Dem Wissen des an und für sich Wahren der christlichen Religion muß daher nothwendig noch folgen das Wissen auch davon, wie sie wirkt und sich verwirklicht, wie sie sich mittheilt und an die Welt bringt, wie sie sich concret und gegenwärtig macht in allen Verhältnissen des christlichen Lebens, durch welche Mittel und Institutionen dieses geschieht und s. f. Kraft dieser unmittelbar practischen Reflexion und da alle Bestimmungen dieser Art nur aus dem erkannten Geist und Inhalt dieser Religion sich ergeben können, ist die practische Theologie der theoretischen innerlich und nothwendig verknüpft.[103]

In der Gemeinde sei dieses unmittelbare und wirkliche Leben der Religion zwangsläufig partikular, bestimmt durch zeitliche und räumliche Besonderheiten, auch durch konfessionelle, d. h. theoretisch-theologische Besonderheiten. Diese Besonderheiten seien jedoch gerade nicht beliebig oder gar bedauerliche Miniaturen des wahren An-sich, sondern Teil der Realisierung des Wahren im/als Für-sich. Man muss mit Marheineke sogar sagen, dass sich das

[98] A. a. O., S. 5.
[99] Ebd.
[100] Vgl. ebd.
[101] A. a. O., S. 6.
[102] A. a. O., S. 10.
[103] A. a. O., S. 11.

An-sich ohne das Für-sich gar nicht erkennen ließe, weshalb es eine Theologie brauche, die auf dieses Für-sich spezialisiert sei. Anders formuliert, eine Theologie, der sowohl die absolute Einheit wie der Pluralismus eingeschrieben sei, und zwar so, dass die Einheit den Pluralismus konstitutiv bedinge.

Solch eine Theologie sucht Marheineke zeitlebens zu entwickeln, denn bereits 1806 hatte er sich ja direkt mit den Partikularitäten auseinandergesetzt. Konsequenterweise wird nun im ersten Kapitel zur christlichen Kirche, wie erwartet und in Einklang mit 1806, das Christentum als der Anfang der wahren Religion bestimmt; nicht erst mit Jesus als ihrem Stifter, sondern mit der Schöpfung als dem Anfang des Menschengeschlechts. Wie die Schöpfung zeige, könne Gott nicht ohne die Gemeinde sein, weshalb umgekehrt die Gemeinde durch Gott zu ihrem Gemeindesein bestimmt sei. Anders gesagt, Religion ist gegeben, und das ist gleichermaßen gültig für jegliche Form ihrer Partikularität. Weil diese wahre Bestimmung aber, dem Vorigen gemäß, ebenfalls nie ohne ihre Realisierung, d. h., ohne ihre ‚Wirklichkeit' sein könne, sei sie dieser Wirklichkeit auch mit allen Irrtümern und Irrwegen unterworfen: Aus dem oben besungenen ‚Elfenbeinturm' ist Marheineke zu diesem Zeitpunkt offensichtlich bereits ausgezogen.

In der methodischen Durchführung unterscheidet sich dieser späte Entwurf wenig von sämtlichen vorherigen Werken, nur dass die Anwendungsbereiche jeweils dem Thema gemäß gewählt sind, doch das ist für die Bestimmung seines Religionsbegriffs unerheblich. Im Ergebnis zeigt dieser dritte Abschnitt zur Praktischen Theologie, dass Marheineke Religion (1) als Glaube bestimmt und die Theologie als Wissen, dass aber der Glaube ebenso gut als unmittelbares Wissen verstanden werden kann und darin seinerseits praktisch ist. Die christliche Religion ist (2) real, d. h., sie ist in ihrer theoretischen wie in ihrer praktischen Dimension konkretes Leben und Wirklichkeit. Religion ist stets partikular gegeben, und zwar als Realisierung des An-sich des Absoluten.

Ein knappes Fazit: Die vorliegende Untersuchung von Marheinekes Religionsbegriff, den er im Rahmen seiner spekulativen Theologie zwischen 1806–1837 entwickelt und in ganz unterschiedlichen Bezugsfeldern zur Anwendung gebracht hat, führt am Ende zu einem durchwegs spannungsreichen Befund. Im Blick auf (1) *Pluralisierung und Individualisierung* von Religion tritt Marheineke eindeutig für ein plurales Religionsverständnis ein, das zwangsläufig mit hoch divergenten Formen der Individualisierung einher geht. Er zeigt dies anhand der Religions- und Kirchengeschichte ebenso wie an den verschiedenen Arbeitsfeldern der Praktischen Theologie. Die Religion hat es nach Marheineke ohne Zweifel mit partikularen Bestimmtheiten zu tun, die sich auch empirisch identifizieren und vergleichen lassen. Zugleich versteht Marheineke all diese Partikularitäten als Bestimmtheiten und Realisierungsformen des Absoluten, so dass der Begriff des Individuellen hier mit Vorsicht zu gebrauchen ist. Zulässig wäre er im Sinne eines individuellen Allgemeinen, aber nicht als

bloß Individuelles. Konsequenterweise ist die Religion für Marheineke eine so grundlegende Funktion menschlichen Lebens, dass sie (2) selbstverständlich eine *moralbildende Funktion* übernimmt, sei es in der Verkündigung Jesu, sei es in den jeweiligen Sozialformen des Christentums. Doch obgleich die Moralität nach Marheineke zwar über das stets unvollkommene Handeln in Kirche und Gemeinde zu thematisieren ist, steht sie in seinen Ausführungen nicht im Sinn einer Moraltheologie im Vordergrund. Zudem grenzt sich Marheineke strikt ab von Kants moralphilosophischer Kritik der Religion, da dieser nur in der Negativität stehen bleibe, aber zu keiner positiven Kritik gelange und ‚das Christentum nur von ferne' berühre.[104] Eine Moraltheologie Kantischer Provenienz habe die Pointe des Christentums gerade nicht erfasst – dies aber weniger deshalb, weil die zugehörige Moraltheorie unzulässig sei als vielmehr wegen der verloren gegangenen spekulativen Theoriefähigkeit. Weil sie die Religion nicht im Kern verstanden habe, sei auch ihre moralphilosophische Kritik nicht weiterführend. Nimmt man diese bisherigen Befunde ernst, so lässt sich mit Marheineke (3) durchaus von einer *Ausdifferenzierung von Gesellschaft und Religion* sprechen. In seinen Erörterungen des Partikularen weiß Marheineke nicht nur verschiedene empirische Sozialformen des breiten Feldes zwischen Kirche und Gemeinde bzw. Gesellschaft zu unterscheiden, diese in seiner evolutionstheoretischen bzw. historisch-genetischen Lesart durchzudeklinieren und daher offensichtlich mit Differenzierungskategorien zu arbeiten. Er unterscheidet auch in phänomenologischer und systemlogischer Hinsicht zwischen Religion und Moralität, und zwar in so hohem Maße, dass er in der Verfassungsschrift z. B. den Scholastikern vorwerfen kann, dass sie „nirgends [...] das Ethische von dem Iuridischen, Politischen, Religiösen und Kirchlichen scharf und genau geschieden"[105] hätten. Gleichwohl ist auch diese Inanspruchnahme einer zwar noch nicht *aus*differenzierten, aber immerhin differenzierten Pluralität letztlich, wie alles Partikulare des Lebens insgesamt, Ausdruck des Absoluten, welches wiederum in exklusiver Weise in der Religion thematisiert ist. Es kommt hinzu, dass Marheineke m. W. an keiner Stelle eine sozialethische Theorie intendiert. Letzteres gilt (4) ebenso für eine Religionstheorie bzw. für die *Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs*: Auf der einen Seite formuliert Marheineke keine Religionstheorie *als* Religionstheorie und unterscheidet sich darin deutlich von Schleiermacher. Dennoch unterscheidet Marheineke die Religion in epistemologischer Hinsicht insofern von der Theologie als sich die Religion erst im theologischen Begriff selbst begreife und Marheineke einige Energie darauf verwendet, die Theologie von der vagen Ahndung zum klaren Begriff zu erheben. Von einer Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs wäre deshalb im Sinne einer Metatheo-

[104] Vgl. MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Grundlehren ^{2}1827, S. 5.
[105] MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Verfassungsgeschichte, S. 278.

rie insofern zu sprechen als Marheineke den Religionsbegriff sowohl zu einer letztbegründenden Theoriegröße macht als er ihn auch als systematisierenden Klassifizierungsbegriff einsetzt.

Literatur

BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich 1947.

BARTH, KARL: Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, in: ZZ 6 (1928), S. 92–109.

BAUMOTTE, MANFRED: Theologie als politische Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen Kategorie des Christentums, Gütersloh 1973.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM/WAGNER, FALK (Hg.): Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1981.

HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Gütersloh [5]1951.

IHLE, ELISE: Marheineke, Philipp Konrad. Der Einfluß der Philosophie auf sein theologisches System, Leipzig 1938.

KRÜGER, KLAUS: Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie, Berlin 1970.

MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Universalkirchenhistorie des Christentums. Grundzüge zu akademischen Vorlesungen, Erster Teil, Erlangen 1806.

MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes der kirchlichen Verfassung und kanonischen Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christentums und die ethische Denkart des Mittelalters, Nürnberg/Sulzbach 1806.

MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berlin 1819.

MARHEINECKE, PHILIPP KONRAD: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin [2]1827.

MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Entwurf der practischen Theologie, Berlin 1837.

MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Übersichtliche Einleitung in die Praktische Theologie, in: Zeitschrift für spekulative Theologie 2 (1837), S. 162–182.

MARHEINEKE, PHILIPP KONRAD: Christliche Symbolik oder comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten, socinianischen und des Lehrbegriffs der griechischen Kirche. Nebst einem Abriß der Lehre und Verfassung der kleineren occidentalischen Religions-Partheien, hg. v. Matthies, Stephan/Vatke, Walter, Berlin 1848.

MEHLHAUSEN, JOACHIM: Dialektik, Selbstbewusstsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt, Berlin 1965.

RUPPRECHT, EVA-MARIA: Kritikvergessene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis der spekulativen Theologie Ph. K. Marheinekes, Frankfurt a. M. 1993.
RICHTER, CORNELIA: Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – Religionsphilosophische Symmetrien und Divergenzen [Religion in Philosophy and Theology 7], Tübingen 2004.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Glaubenslehre [1821/1822], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I.7,1/2, hg. v. Peiter, Hermann, Berlin 1980.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I/2], hg. v. Meckenstock, Günther, Berlin 1984, S. 185–326.
SCHULZ, HEIKO: Die spekulative Verflüchtigung des Christentums. Philipp Marheinekes System der christlichen Dogmatik und seine Rezeption bei Søren Kierkegaard, in: Kierkegaard Studies/Yearbook, Berlin/New York 2003, S. 20–47.
WAGNER, FALK: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Ph. Marheineke, in: NZSTh 10 (1968), S. 44–88.
WAGNER, FALK: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie, in: NZSTh 18 (1976), S. 44–73.
WITTEKIND, FOLKART: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018.
ZACHHUBER, JOHANNES: F. W. J. Schelling and the Rise of Historical Theology, in: IJPT 80 (2019), S. 23–38.

Der „Organismus der übersinnlichen Welt"

Zum Religionsbegriff bei Christian Hermann Weisse (1801–1866)

Matthias Neugebauer

1. Einleitung

Christian Hermann Weisse ist eine Schlüsselgestalt der Theologiegeschichte, insbesondere in der theologischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Er ist es, über den die Linie Hegel, Spätidealismus, Ritschl und Kulturprotestantismus bis hin zur Liberalen Theologie des 20. Jahrhunderts läuft. Ihn haben ästhetische Fragestellungen genauso interessiert wie naturwissenschaftliche Vorgänge und Theoretisierungen. Er war ein intellektueller Schwamm, der alles aufgesogen und vieles verarbeitet hat. Und das mit Ambition. Denn: Er gehört zweifellos zu den grössten Systemdenkern seiner Zeit, erlitt aber das Schicksal, dass er aufgrund der verschlungenen und oft okkasionellen Rezeptions- und Wirkungsgeschichten vor allem seiner Vorgänger nie aus dem Schatten der idealistischen Meisterdenker, denen er durchaus ebenbürtig war, heraustreten konnte.

Einer der wenigen großen Weisse-Kenner der älteren Generation – der Hamburger Pfarrer und Religionsphilosoph Kurt Leese – hat dies wie folgt kommentiert: „Weisse gehört zu den großen Systembildnern der neueren Philosophie. Im Schatten der Titanen lebend ist sein Ruhm über Gebühr verdunkelt. Seine ‚Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums' ist die moderne Summa theologiae, die einzige, die in der umfassenden Durchdringung von Theologie und Philosophie den mittelalterlichen Summen an die Seite gestellt werden darf."[1] Und ein Weisse-Forscher der jünge-

[1] Leese, Kurt: Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert, Berlin 1929, S. 11 f. (Hervorh. z. T. im Orig.). Gegenüber dem von Weisse Geleisteten ist für Leese die „Ära Ritschl […] philosophisch belanglos" (a. a. O., S. 12 [Hervorh. z. T. im Orig.]). Dass diese Einschätzung falsch ist, wird spätestens daran deutlich, dass viele Grundgedanken Weisses direkt und vor allem dann in Vermittlung durch R. H. Lotze auf Ritschl gekommen und von ihm positiv aufgenommen sowie verarbeitet worden sind. Vgl. dazu auch Neugebauer, Matthias: Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus, Frankfurt a. M. 2002, S. 17–33 u. ö. Vgl. dazu auch Ders.: Lotzes Gott: Zur Religionsphilosophie und Theologie eines Grenzgängers, in: Vollbrecht, Jürgen (Hg.): Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze, Bautzen 2017, S. 93–102, bes. S. 95 f.

ren Generation, Günter Kruck, stellt den „Ansatz von Christian Hermann Weisse als Paradigma für eine Innovation der Religionsphilosophie“[2] ausdrücklich heraus.

Weisse ist der hintergründig-kräftige Geist, der in tiefschürfender Weise Probleme seiner Zeitgenossen diskutiert und gelenkt hat. Seine gedankliche Gründlichkeit und seine Subtilität sind ihm zum wirkungsgeschichtlichen Verhängnis geworden. Als Beispiel sei nur Nietzsche genannt, der mit Blick auf Weisse völlig ungerecht (und unwissend sowie uninformiert) vom „verdrehten Leipziger Philosophen Weisse“[3] spricht.

Doch im Spiegel seiner Zeit und im Spiegel derer, die ihn gelesen und verstanden haben, sieht es anders aus. Rudolf Hermann Lotze, dessen (einziger [!]) philosophischer Lehrer Weisse und dessen bedeutendster Schüler Lotze war, rühmt Weisse in den höchsten Tönen.[4] Für Lotze sticht vor allem „der unverwüstliche Edelmut seines ebenso strengen als herzlichen Wesens“[5] heraus. Und auch des bleibenden Einflusses seines Lehrers war sich Lotze zeit seines Lebens bewusst.[6]

Christian Hermann Weisse ist neben Immanuel Hermann Fichte (1796–1879) *der* Hauptvertreter des spekulativen Theismus. Der spekulative Theismus war eine Mitte des 19. Jahrhunderts äusserst einflussreiche Denkrichtung.[7] Hauptorgan der Bewegung war die zuerst von Immanuel Hermann Fichte herausgegebene *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* (1837–1918 [ab 1847 *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*]).

[2] KRUCK, GÜNTER: Hegels Religionsphilosophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weisses, Wien 1994, S. 145.

[3] NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Anfang 1873, in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 7, hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, Berlin/New York 1980, S. 510.

[4] Vgl. FALCKENBERG, RICHARD: Hermann Lotze. Erster Teil. Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen, Stuttgart 1901, S. 18. Wie Falckenberg ausführt, hörte Lotze bei Weisse Ästhetik, Geschichte der Philosophie seit Kant, Religionsphilosophie sowie Einleitung in die Philosophie und Geschichte der deutschen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts. Vgl. auch LEESE, KURT: Philosophie und Theologie, S. 11: „Lotze hat als Student (1834–38) nur einen einzigen Philosophen gehört. Er hörte bei Weisse Ästhetik, Geschichte der Philosophie seit Kant und Religionsphilsophie“. Vgl. auch PESTER, REINHARDT: Einleitung in Rudolph Hermann Lotze. Kleine Schriften zur Psychologie. Eingeleitet und mit Materialien zur Rezeptionsgeschichte versehen von Reinhardt Pester, Berlin 1989, S. 11–47, S. 16: „Sein [sc. Lotzes] Verhältnis zur Philosophie und Literatur der deutschen Klassik und Romantik wurde in hohem Maße von Weisse geprägt. Lotze verdankt seinem Lehrer eine gründliche Ausbildung und vielfältige Anregungen“.

[5] Zit. n. FALCKENBERG, RICHARD: Hermann Lotze. Erster Teil, S. 70.

[6] Vgl. LOTZE, HERMANN: Streitschriften. Erstes Heft. In Bezug auf Prof. I. H. Fichte's Anthropologie, Leipzig 1857, S. 6; FALCKENBERG, RICHARD: Hermann Lotze. Erster Teil, S. 70.

[7] Vgl. HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Münster 1984, S. 279.

Weisse hat sein Denken denn auch selbst *expressis verbis* als „speculative Theologie“[8] bezeichnet.

Der spekulative Theismus versteht sich als kritischer Reflex und konstruktive Korrektur vor allem der Philosophie Hegels, ohne den Boden des idealistischen Denkens grundsätzlich zu verlassen. Dabei wird Hegel nicht *in toto* kritisiert und hinterfragt. Wie Immanuel Hermann Fichte festgehalten hat, wird vom Spekulativen Theismus anerkannt, „daß er [sc. Hegel] zuerst die dialektische Bedeutung des Widerspruches nachgewiesen [hat]“[9]. Und Hegel gilt dem jüngeren Fichte gleichermassen als „der Gründer der rechten philosophischen Methode, der sich selbstvollendenden Bewegung des Denkens durch seine innern Gegensätze und Widersprüche.“[10] Auch die für Hegel zentrale Einsicht von der Einheit des Denkens und des Seins wird im Spekulativen Theismus unumwunden anerkannt.[11] Ohne Umschweife wird affirmiert „das positive Resultat seiner [sc. Hegels] Philosophie: das Absolute ist die Vernunft, der sich selbstgestaltende Gedanke, und nichts ist, denn Er“[12]. Insofern ist es durchaus zutreffend, wenn Emanuel Hirsch die Vertreter des Spekulativen Theismus als „spekulative Seitengänger Hegels“[13] bezeichnet.

Diese rezipierten Hegel jedoch keineswegs unkritisch,[14] wie Immanuel Hermann Fichte notierte. Ausgangspunkt der Gedankenentwicklungen der spekulativen Theisten ist nämlich ein tiefes Unbehagen gegenüber Hegels als kalt, blutleer und logifiziert empfundener Fassung des Absoluten, das sich aus ihrer Sicht in abstrakter und blinder Dialektik gewissermassen technokratisch seinen Weg durch Natur, Bewusstsein und Geschichte bahnt. Im Fokus der Kritik steht die an Hegel anknüpfende Vorstellung, das Sein, die Wirklichkeit sei gleichgültiges Objekt der dialektischen Selbstbewegung des Absoluten von Hineingehen, Aussichtreten und Wiederhineingehen: gewissermassen eine *Diktatur des Absoluten*. Vor allem das Absolute in der Fassung, die Hegel ihm in seiner *Wissenschaft der Logik* (1812–1816) gegeben hat (Hegel: „absolute Form“[15]), führt der

[8] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung. Als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion, Dresden 1833, S. IV (im Orig. hervorgehoben).

[9] FICHTE, IMMANUEL HERMANN: Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Erster kritischer Theil, Heidelberg 1832, S. 296.

[10] A. a. O., S. 297.

[11] „Grundlage der Erkenntnisgewißheit ist also für Weisse ebenso wie für I. H. Fichte das metaphysische Postulat eines Einheitsgrundes von Denken und Sein“ (HORSTMEIER, MARIE: Die Idee der Persönlichkeit bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weisse, Göttingen 1930, S. 105).

[12] FICHTE, IMMANUEL HERMANN: Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel, S. 297.

[13] HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, S. 274.

[14] Vgl. FICHTE, IMMANUEL HERMANN: Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel, S. VI.

[15] HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Wissenschaft der Logik. Zweites Buch, Frankfurt a. M. 1986, S. 188.191 u. ö.

Wahrnehmung des Spekulativen Theismus zufolge zu einer fatalen Fehleinschätzung und -bewertung des einzelnen Seins (Hegel: „das Sein ist die abstrakte Gleichgültigkeit“[16]). Wie Christian Hermann Weisse nachdrücklich festgehalten hat, führt dies in letzter Konsequenz dazu, dass Hegels „Form der ‚absoluten Idee‘ […] ihre Bedeutung eben nur als Form für einen Erfahrungsinhalt [hat,] diesem Inhalt doch nicht die selbständige Bedeutung, wie sein Begriff sie verlangt“[17], zu verleihen in der Lage ist.

Dem als zu abstrakt-allgemein und zu logisch-prozessual empfundenen Absoluten Hegels setzt der Spekulative Theismus die Vorstellung eines individuell-persönlichen Absoluten entgegen. Fast kämpferisch betont Immanuel Hermann Fichte:

> *Das Abstrakt-allgemeine ist gar nicht; Alles ist individuell, Gott wie die Kreatur.* An die Stelle des unendlichen Processes tritt der Begriff einer *Schöpfung* der Welt durch Gottes *Persönlichkeit*; an die Stelle des abstrakt Endlichen, dessen Setzung und Wiederaufhebung, der Begriff der *Kreatur* – endlicher Substantialität.[18]

Die hier vom jüngeren Fichte aufgestellte Formel – sie taucht auch auf in Gestalt der Wendung „*Alles* ist ein Persönliches, *Gott und die Kreatur*“[19] – darf nachgerade als Fanal des Spekulativen Theismus gelten. Es ist der Bewegung des Spekulativen Theismus alles daran gelegen, die eisigen Wüsten der Abstraktion, in der Hegel dieser Auffassung zufolge das Absolute loziert hatte, zu verlassen, um vor allem einem Gedanken zum Durchbruch zu verhelfen: der Individualität der Allgemeinheit, der Bestimmtheit des Unbestimmten, der Endlichkeit des Unendlichen; oder mit den Worten Fichtes jun.: die „*Unendlichkeit* Gottes an sich als Persönliches zu fassen“.[20] Das Subjektivitätsparadigma wird dabei eben nicht nur als Moment der Selbstexplikation des absoluten Geistes gefasst, sondern gleichfalls für das Absolute selbst reklamiert. So

---

[16] A. a. O, S. 445.

[17] Weisse, Christian Hermann: Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde., Leipzig 1855–1862, Bd. 1 (i. F.: PhD I), § 273, S. 263.

[18] Fichte, Immanuel Hermann: Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel, S. 297 (Hervorh. z. T. im Orig.). Den Fehler Hegels sieht Fichte junior in der Konsequenz darin, dass „Hegel d[]en richtigen Sinn gerade verfehlte, und, indem er es mit seinem Begriffe der absoluten Vernunft nur bis zur Bestimmung derselben als des unendlichen Processes brachte, damit wieder vollständig in das Abstrakte zurückfiel und so in doppelt bedenkliche Konsequenzen sich verwickelte“ (ebd., Hervorh. z. T. im Orig.).

[19] A. a. O., S. XXII (Hervorh. z. T. im Orig.).

[20] A. a. O., S. XXIII (Hervorh. z. T. im Orig.). Vgl. auch: „Die absolute Vernunft ist aber Proceß, sich in Individuelles überzusetzen: das Allgemeine ist nur als Individuelles“ (a. a. O., S. 297 [Hervorh. z. T. im Orig.]). Die Alternative zwischen Hegel und dem Spekulativen Theismus besteht Immanuel Hermann Fichte zufolge darin, „Gott entweder als allgemeine Vernunft, als unpersönliches Absolutes, d. h. in abstrakter Ungenügsamkeit zu denken, oder seine Persönlichkeit als ein unendliches Persönlichwerden (im Menschen, – als Gott-Menschheit) zu fassen“ (a. a. O., S. XXIII).

mündet der Gedanke in die Einsicht von dem Absoluten als dem „an und für sich seienden, *selbstbewußten* Urgrund der Welt“[21].

Entsprechend ist die Begegnungs- und Erfassungsgestalt des Absoluten nicht – wie bei Hegel das *Denken*, sondern – an dieser Stelle greift ein Schlüsselbegriff vor allem der Religionstheorie Weisses Platz –: das *Erfahren*.[22] Im § 22 seiner „Philosophischen Dogmatik“ hält Weisse unmissverständlich fest: Der „Gattungsbegriff [der Religion] ist der Begriff der *Erfahrung*“.[23] Erfahrung ist dabei ein überbietendes Integral, das als solches auch die im 19. Jahrhundert virulente vermögenspsychologische Frage lösen soll, ob die Religion eine Angelegenheit des Wollens, Denkens oder Fühlens sei; ob sie eine Obliegenheit der praktischen, der theoretischen oder der ästhetischen Vernunft sei. Für ersteres steht *grosso modo* Kant,[24] für das zweite (mit benannten Abstrichen) Hegel und für das dritte Schleiermacher.

Im Folgenden wird der Blick auf Weisses kritische und konstruktive Beschäftigung mit Kant, Hegel und Schleiermacher gelenkt (2.), um daran anschliessend den Kern seiner Religionstheorie zu rekonstruieren (3.). Ein kurzes Resümee (4.) bildet den Abschluss.

2. Das Verhältnis zu Kant, Hegel und Schleiermacher

2.1 Die Kant-Kritik und -adaption: Die Korrektur durch den Begriff der Geltung

Es gehört zu den Eigenheiten der kritischen Beschäftigung Weisses mit anderen Autoren, dass er zum einen immer sowohl das Positive wie das zu Kritisierende behandelt, und zum anderen, dass er die Kritik in Verbesserungs- und Berichtigungsvorschläge überführt, von denen er der Meinung ist, dass sie *das* darstellen, was den behandelten Autoren eigentlich vorgeschwebt hat, was sie aber nicht artikulieren konnten oder wollten. In besonderer Weise ist dies bei der kritischen Beschäftigung Weisses mit Kant wahrnehmbar.

---

[21] NÜSSEL, FRIEDERIKE: Art. Theismus, in: RGG[4], Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 218–222, Sp. 222 (Hervorh. des Verf.).

[22] Immanuel Hermann Fichte spricht an dieser Stelle auch von Erleben: „Nur im *Erleben* eines Dinges oder Zustandes habe ich seine Wahrheit, wie die Einsicht davon. Etwas verstehen und völlig erkennen heißt nur, es durch*erleben*. Dies allein ist die rechte *Erfahrung* und die einzige Quelle alles Erkennens“ (FICHTE, IMMANUEL HERMANN: Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel, S. IX (Hervorh. z. T. im Orig.; Hervorh. des Verf.). Auf die subtile Differenz von Erfahrung und Erleben kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

[23] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 22, S. 15.

[24] Vgl. WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. Eine akademische Antrittsrede. Leipzig 1847, S. 4: Hier erklärt Weisse, dass „die wichtigsten Resultate der [Kantschen] Philosophie aber nur auf praktischem, auf moralischem Gebiete zu gewinnen seien“. Vgl. auch die „sehr stark betonte Hinwendung nach dem Moralischen“ (a. a. O., S. 5).

Für Weisse ist Kant nicht nur ein „gründlicher und tiefsinniger Denker“[25], sondern in seiner Philosophie liegt für ihn „in der That etwa Grosses und Begeisterndes“[26]. In seinen Augen ist Kants Philosophie „epochemachend in der Geschichte des menschliches Geistes […] und [hat] eine neue Aera der philosophischen Speculation eröffnet“.[27] Als Denker sei er vorbildlich. Der Gelehrtenpersönlichkeit Kants bescheinigt Weisse eine „ebenso anspruchslose als würdevolle Haltung, den Charakter der Reife und Besonnenheit aller ihrer Außerungen, den sittlichen Adel [in] ihrem gesammten Thun und Sein“.[28] Auch hat die Kantische Philosophie für Weisse eine nicht zu unterschätzende „nationale Bedeutung“[29], insofern mit Kant wieder ein deutscher Denker von Rang die Weltbühne des Denkens nicht nur betreten, sondern entscheidend mitgestaltet habe.[30] Und schliesslich erkennt Weisse das entscheidende Verdienst Kants darin, dass er den „sittliche[n] Ernst des kategorischen Imperativs der kritischen Philosophie über die Weichheit […] aller Gefühls-principien gethan hat.“[31] Insbesondere die Zuweisung des Ortes der Realisierung dieses Moralprinzips in die Religion hält Weisse für ein bleibendes Verdienst Kants.

Auf der anderen Seite übt Weisse auch massive Kritik an Kant. Und zwar hängt sich diese (wie die anderer prominenter Kant-Kritiker auch) auf am Postulat der Dinge an sich und der damit eingeräumten Unerkennbarkeit der sensualen Substanz der realen Dingwelt.[32] Dies ist für Weisse insbesondere im

[25] A. a. O., S. 7.

[26] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 352, Zusatz, S. 362.

[27] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: Deutsche Philosophie, S. 6. Der im Hintergrund stehende Spekulationsbegriff ist positiv besetzt!

[28] A. a. O., S. 1 f.

[29] A. a. O., S. 2.

[30] Besonders mit Blick auf Frankreich äussert Weisse: „Die Franzosen, sie, die uns in demjenigen, was ich den Instinct der Nationalität nennen möchte, in dem Streben und Geschick, jedem geistigen Thun eine nationale Färbung zu ertheilen oder das specifisch nationale Element hervortreten zu lassen, so sehr überlegen sind, haben […] der unter ihnen erblühenden Schule eine nationale Wendung zu ertheilen verstanden durch Wiederanknüpfung an ihren *Descartes*. […] [I]ch glaube die Frage aufwerfen zu dürfen, ob nicht uns Deutschen ein entsprechender, und zwar wissenschaftlich um eine Stufe höher stehender Anknüpfungspunkt in unserem Kant gegeben sei. Daß Alles, was in der Philosophie seit ihm unter uns gethan worden ist, geschichtlich in näherem oder fernerem Zusammenhange mit ihm steht, […] wird nicht leicht von Jemand bestritten werden. Das Ausland ist es gewohnt, alle unsere dermalige Philosophie mit dem Namen einer Schule Kants zu bezeichnen; gewiß nicht mit geringerem historischen Rechte, wie mit welchem das Alterthum von einer Schule des Sokrates sprach“ (ebd.).

[31] A. a. O., S. 5 f.

[32] „Nichts ist gewöhnlicher geworden, als das Eigenthümliche der Kanti’schen Philosophie vorzugsweise in die Ansicht zu setzen, daß eine Erkenntniß der Dinge an sich unmöglich sei, daß wir zufolge der Organisation unseres Erkenntnißvermögens auf die Erkenntniß nur der Erscheinungen, nicht aber der Dinge selbst, am wenigsten des Uebersinnlichen und Unendlichen, angewiesen, die wichtigsten Resultate der Philosophie aber nur auf praktischen, auf moralischem Gebiete zu gewinnen seien“ (a. a. O., S. 4).

Zusammenhang der Moralphilosophie und der an sie anknüpfenden Religionstheorie von höchstem Belang. Denn im Gegensatz zum höchsten Moralprinzip kann der Ort seiner Realisierung nicht ebenso realistisch erkannt werden, was für Weisse auf nichts Anderes als auf einen falschen Dogmatismus hinausläuft. Dogmatismus bedeutet für ihn, entweder aus Erfahrungswirklichkeit auf Vernunftnotwendigkeit oder aus Vernunftnotwendigkeit auf Erfahrungswirklichkeit zu schliessen.[33] Und beides ist immer sowohl einseitig als auch falsch.

Insofern lautet die in Bezug auf Kants Philosophie entscheidende Frage in der für Weisse präzis-umständlichen (und hier schon verkürzten) Diktion:

Die Stellung und Bedeutung, welche die Geschichte der Philosophie dem Kantischen Lehrgebäude anzuweisen hat, [hängt] an der Frage […], ob in der Tendenz jener Ausscheidung der Vernunftformen von dem Inhalte, der eben damit als ein seiner wesentlichen Natur nach empirischer bezeichnet wird, und in dem reinen und strengen Begriffe des Apriori oder der formalen Vernunftnothwendigkeit, der, von Kant zum ersten Male aufgestellt, jener Unterscheidung zum Grunde liegt, Wahrheit sei.[34]

Kurz, so die sezierende Frage: Gibt es ein Wahrheitsmoment in Bezug auf die von Kant performierte Scheidung von Ding an sich, Sinnlichkeit, Vernunftformen, kategorischer Imperativ, Religion und moralische Welt? In schematischer Verdeutlichung:

(Verstand)

theor. Vernunft prak. Vernunft

Sinnlichkeit reg. Urteilskraft

Sinnliche Welt (Dinge an sich) Sinnliche Welt (moralische Welt)

Exakt die Duplizität, dass die Sinnenwelt, oder wie Weisse auch sagt, die empirische Welt, zweimal unvermittelter Referent des systematischen Zugriffs ist, macht den Kernpunkt der Weisseschen Hinterfragungen aus. Denn – so Weisse – es ist dem Satz des Widerspruchs folgend unmöglich, dass die gleiche sinnliche Welt einmal Ding an sich, Referent des Erkennens und das andere Mal (im gleichen Denksystem) Gegenstand moralischer Einflussnahme und werdendes Reich Gottes ist.

[33] Dogmatismus ist für Weisse die „Verwechselung der *ewigen und nothwendigen* Grundformen des Erkennens mit *realen* Eigenschaften oder Wesensbestimmungen wirklicher Dinge, und das dadurch verschuldete […] Trachten nach einem unmittelbar rationalen […] gegenständlichen Wissen“ (a. a. O., S. 10]). Vgl. auch a. a. O., S. 93, wo Weisse zu verstehen gibt, dass Dogmatismus betreibt, „der unmittelbar durch Erfahrung das Vernunftnotwendige oder umgekehrt durch reine Vernunft das erfahrungsmäßig Wirkliche zu erkennen unternahm“.

[34] A. a. O., S. 11.

Der Lösungsvorschlag, den Weisse aufgrund dieser Diagnose macht, ist denkbar einfach: eine moralisch-religiöse Aufwertung des Dings an sich und dessen Verbindung mit den Grundannahmen der (Kantschen) Erkenntnistheorie. Dies wird weiter unten noch beschäftigen. Zentral ist hier, dass Weisse an dieser Stelle einen Begriff in die Diskussion, wenn nicht neu einspeist, so doch völlig neu besetzt und profiliert: nämlich den Begriff der *Geltung*. Denn auf der Suche nach einem Verbindungsmoment, das die von Kant offen gelassene Diastase zwischen der Sphäre der Dinge an sich mit der durch den kategorischen Imperativ zu gestaltenden Realität zu vereinigen mag, stösst Weisse ganz im Sinne des spekulativen Idealismus vor zu der sich ihm geradezu aufdrängenden Idee, dass das Reich der Dinge-an-Sich keinesfalls so unerkennbar und *gleichgültig* sein kann, wie es eine oberflächliche Lesart Kants nahelegt. Kant hat zwar gewissermassen weit nach vorn, aber nicht genug zurück gedacht. Denn hätte er das getan, so wäre er unausweichlich auch zu der Erkenntnis gekommen, dass die (unerkennbare) Dingwelt nicht nur eine systematische Leerstelle ist, sondern dass ihr systemtragende Bedeutung zukommt, und zwar in Gestalt einer *Geltung*: „eine Geltung zwar nicht als *Wirklichkeits-* aber doch als *Möglichkeitsbestimmungen* der Dinge“.[35]

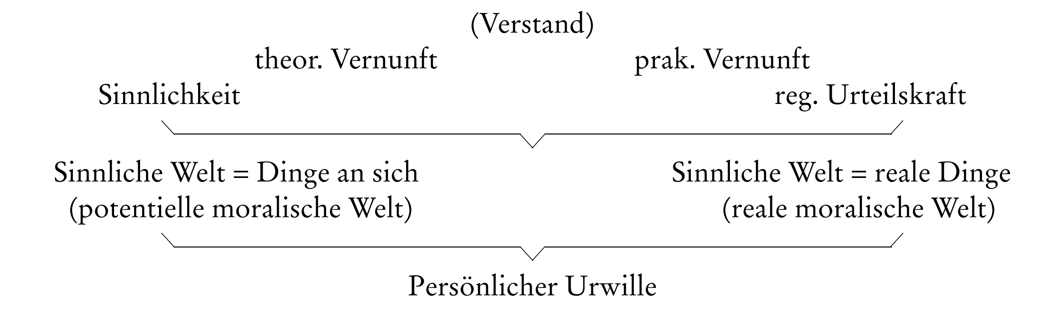
Das bedeutet: Die Kant vorschwebende Vereinigung des Empirisch-Realen mit dem Sittlich-Teleologischen kann nicht gedacht werden, ohne dass bereits in der Ding an sich-Sphäre zumindest die Bedingung einer Möglichkeit der Realisierungen des Sittlichen mitangelegt und insofern konsequent mitzuberücksichtigen ist. Dass das so ist, ortet Weisse bereits bei Kant. Und dies ist ein Paradeexempel der Weisseschen ‚Verbesserungskultur‘:

> Scheint ja doch selbst Kant selbst, ohne es zu bemerken, solche Berechtigung, ja die Nothwendigkeit eines solchen Verfahrens eingeräumt zu haben, indem er uns, bei aller Läugnung der Erkennbarkeit des An-Sich der Dinge, doch eine Kunde davon zuschreibt, daß überhaupt Dinge sind und daß durch sie die Anschauungen und Vorstellungen unserer Sinnlichkeit bewirkt werden. Es ist schon öfters bemerkt worden, daß er dies nicht thun konnte, ohne eben hiermit wenigstens diesen zwei Kategorien, dem Sein und der Ursächlichkeit, eine über den Formalismus unserer inneren Denkthätigkeit hinausreichende *Geltung* zuzuschreiben.[36]

D. h. Dingwelt, Anschauungsformen, Kategorien und transzendentale Ideen bilden eine „die lebendige Einheit des Organischen vorbildende Einheit, als die Einheit einer sich selbst unendlichen, aber auch ins Unendliche gegliederten Seinsmöglichkeit.“[37] Die Trennlinie der Kantschen Systembewegung wird so aufgehoben und durch eine weitere Klammer ersetzt. Wiederum schematisch:

---

[35] A. a. O., S. 15.
[36] Ebd.
[37] A. a. O., S. 17 (Hervorh. z. T. im Orig.).



Diese zunächst erkenntnistheoretische Rückverklammerung wird indes sofort auch am Orte der Moral- und Religionstheorie wirksam. Denn trifft die Annahme von einer bereits in der Ding-an-sich-Sphäre verortbaren Vorstellung zu, dass darin die Möglichkeit des Sittlich-Praktischen liege, dann verändert sich in der Tat das Kantische Autonomiepathos zu einem Interaktions- respektive universalen Reziprok-Modell. Und so lautet auch konsequent der Gipfelpunkt der Argumentation Weisses:

> [E]s wird vielmehr nun erst das wahrhaft Große und Erhebende aus des Kantischen Moralprincips in sein wahres Licht treten, welches, wenn ich recht sehe, darin besteht, daß in dem Besitze der Vernunftidee als des Inbegriffs aller apriorischen Daseinsmöglichkeit der Begriff der sittlichen *Freiheit* des Vernunftwesens erkannt wird, jener Freiheit, welche den Menschen sowohl *berechtigt*, sein Wollen als etwas schlechthin Ursprüngliches, nur von ihm ausgehendes und durch keine Nothwendigkeit eines äußeres Causalzusamenhanges ihm aufgenöthigtes zu betrachten, als auch ihn *verpflichtet*, eben diese Freiheit einem Gesetze zu unterwerfen, welches zugleich als das Gesetz aller Vernunftwesen sich betrachten läßt, ja, wie wir vielleicht in Kants Geiste, wenn auch nicht mit Kants Worten, hinzusetzen dürfen, als das Gesetz nach welchem der *Urwille* aus jener Daseinsmöglichkeit der absoluten Vernunftidee heraus zuerst die Wirklichkeit aller Dinge begründet hat.[38]

Mit diesem auf Schelling zurück und auf Nietzsche vorweisenden *dictum* vom ‚Urwillen' zeigt sich einmal mehr die ideengeschichtliche Schanierfunktion und das Interpretationsgewicht Weisses.[39] Er hat überdies – wie andere auch – gesehen, dass es die Moral und die Moralkritik, respektive die Moralrekonstitution ist, die einer Reformierung des Christlichen Erfolg verspricht. An dieser Stelle weiss sich Weisse einig mit Schleiermacher, den er ebenfalls eigenwil-

---

[38] A. a. O., S. 18 f.

[39] Zum Urwollen bei Schelling vgl. JACOBS, WILHELM G.: Person und Zeit. Bemerkungen zur „Freiheitsschrift", in: Buchheim, Thomas/Hermanni, Friedrich (Hg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde". Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, S. 91–100, S. 94 ff. Vgl. auch WILSON, JOHN ELBERT: Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996, S. 202: „So wie Nietzsche redet der junge Schelling von nur einem Willen. Im Urwollen sei ein ‚Dualismus der Principien'. Nach dem System des transzendentalen Idealismus ist der eine ‚Wille' die ‚Thätigkeit' des ganzen Production".

lig interpretiert. Bevor jedoch auf Schleiermacher ein Blick geworfen werden kann, ist noch einmal kurz auf Hegel einzugehen.

2.2 Die Hegel-Kritik und -Adaption: Die Erschleichungsthese

Zum Verhältnis Weisses zu Hegel ist oben bereits das Wichtigste gesagt worden. Neben der Reserve gegenüber Hegels (vermeintlicher) *Diktatur des Absoluten* steht bei Weisse allerdings auch ein ausgesprochenes Lob des Idealismus, vor allem auch in der Gestalt, die Hegel ihm gegeben hat. Weisse spricht vom „kühne[n] Absolutismus der nachkantischen Philosophenschulen [, die] eine reine Vernunfterkenntnis des Göttlichen in grösserem Umfang […] begründen [wollten], als bis dahin eine solche auch nur als möglich gedacht worden war".[40] Insbesondere der Hegelschen Dialektik gilt Weisses Bewunderung, von der er anerkennend, ja fast pathetisch sagt, dass „deren Entdeckung das *unsterbliche Verdienst* des genannten [Hegelschen] Systems bleibt".[41]

Weisse ist sich dabei bewusst, dass er vor allem in seinen Anfängen stark von Hegel beeinflusst war. Für seine spätere Entwicklung reklamiert er gleichwohl Eigenständigkeit und merkt bezüglich seines eigenen Systems selbstbewusst an, „daß es nicht, wie ich anfangs glaubte, das nur theilweise modificierte Hegel'sche, sondern daß es *ein von Grund aus, […] neu zu gestaltendes ist*".[42]

Dieses Bedürfnis nach einer Neukonstitution des philosophischen Denkens wurde für Weisse evoziert durch den, wie er sagt, „Grundirrthum der Hegelschen Philosophie"[43], der darin besteht, dass Hegel der Überzeugung war, es gebe eine dialektische Entwicklung vom Begriff zum Sein, dass – mit den Worten Weisses –, „vom ‚Begriff' zum ‚Dasein' ein *dialektischer* Fortschritt, ein *dialektischer* Uebergang stattfinden"[44] könne. Das ist jedoch nach Weisse ein Denkfehler. Und in dieser Hinsicht erweist sich Hegels Philosophie – wie die Kantsche – einmal mehr als „speculative[r] Dogmatismus"[45]. Weisse ist in dieser Sache der Meinung, dass die „Gewalt jenes Dogmatismus"[46] bei Hegel zu fatalster Entfaltung kommt.

Insofern weisen die Grundinstinkte der Kant- wie der Hegel-Kritik in dieselbe Richtung. Wie Kant wird auch Hegel der von Weisse reklamierten Eigenbedeutung und -*geltung* des natürlichen Seins nicht gerecht. Das, was Hegel als Einheit von Denken und Sein ausgibt, ist in Wahrheit – so die gelungene

[40] Weisse, Christian Hermann: PhD I, § 35, I, S. 22 f.
[41] Weisse, Christian Hermann: Die Idee der Gottheit, 3, S. III (Hervorh. des Verf.).
[42] Ebd. (Hervorh. des Verf.).
[43] Weisse, Christian Hermann: PhD I, § 331, Zusatz, S. 339.
[44] Ebd.
[45] Ebd. (zu Weisses Verständnis des Dogmatismus vgl. Anm. 33).
[46] A. a. O., § 273, S. 263.

Reformulierung von Günter Kruck – eine Erschleichung, eine „Subreption des Seins durch das Bewußtsein".[47]

In einer hier unmittelbar anschliessenden Hinsicht reibt sich Weisse – wie die meisten theologischen Hegel-Interpreten – an dem von Hegel eingeräumten Status der Theologie. Allerdings stört Weisse nicht nur das Faktum der von Hegel vorgenommenen Depotenzierung der Theologie, sondern auch die an dieser Stelle ablesbare Inkonsistenz des Hegelschen *opus*. Als spekulativer Theist ist für Weisse von übergeordnetem Interesse, dass Hegel sich selber bis zur 1. Auflage seiner Enzyklopädie der Idee einer spekulativen Theologie annäherte.

In der ersten Ausgabe von Hegels ‚Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (Heidelberg 1817) ist der Satz zu lesen (§ 17 Anm.): dass die Logik, die am Anfange der Philosophie als ein ‚subjectives besonderes Geschäft erscheint, ausser welchem der ganze Reichthum der sinnlichen, so wie der concreteren intellectuellen Welt sein Wesen treibt,' am Schluss, nach Erkenntniss dieses Reichthums, und bewährt durch die realen Theile der Philosophie, welche in sie als in die reine Idee zurückgehen und darin ihren letzten Grund und ihre Wahrheit finden,' die Bedeutung *speculativer Theologie* erhalte.[48]

Dass der späte Hegel diese Bedeutung einer *spekulativen Theologie* zugunsten des Primats der Philosophie eliminiert hat, ist für Weisse mindestens der zweite Grundirrtum.

Insofern ist das erklärte Ziel der Weisseschen „Philosophie des Christenthums"[49] nicht mehr und nicht weniger als das in der folgenden Voraussage Formulierte:

Die Philosophie der Religion, die philosophische Theologie oder Glaubenslehre, durch die Stelle, welche Hegel ihr im Systeme der philosophischen Wissenschaften eingeräumt hat, auf den organischen Zusammenhang hingewiesen, der sie mit der Gesammtheit alles menschlichen Wissens verbinden soll, *wird fortan aus der Vereinsamung heraustreten*, in welche sie durch die Verwicklungen ihrer kirchlichen Stellung, so wie sich dieselbe seit der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts gestaltet hatte [...], hineingerathen war. *Sie wird das Streben nach wissenschaftlicher Allseitigkeit wieder aufnehmen*, welches ehemals, im kirchlichen Altertthum und Mittelalter, ihr eigen war; doch nicht in der vielfach getrübten und verworrenen Weise, wie es der Bildungsstand jenes Zeitalters mit sich brachte, sondern in der geläuterten und über sich selbst verständigten, wie es der Geist der allgemeinen, seit jenem Zeitpunct erneuerten und wiedergebo-

[47] KRUCK, GÜNTER: Hegels Religionsphilosophie, S. 146. Vgl. dazu auch a. a. O., S. 149. „Hegels Entwurf des Systems wird aber damit in der Perspektive Weisses aporetisch, da vor allem der Abfall der Idee von sich selbst in der Naturphilosophie unaufgeklärt bleibt; wenn nämlich das Paradigma der Konzeptualisierung des Anderen (der Natur und des Geistes) der logische Begriff selbst ist, dann ist die Differenz von Konzeptualisiertem und dem Begriff eingezogen".

[48] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 279, Anm. 274 (Hervorh. des Verf.).

[49] So der Untertitel der Philosophischen Dogmatik (a. a. O., S. I).

renen Wissenschaft verlangt und ermöglicht. *Sie wird sich*, anstatt, wie damals, alle andere Wissenschaft in sich aufzuzehren, *als lebendiges Glied des organischen Ganzen aller wissenschaftlichen Erkenntnis fühlen und bethätigen lernen*, und nicht nur als ein einzelnes dieser Glieder neben den übrigen, sondern im Wortsinn *als das Haupt des lebendigen Erkennissleibes.*[50]

Sie soll sein „eine[] den christlichen Standpunct mit dem philosophischen im obersten Princip vereinigende Glaubenslehre“[51], die gegenüber den „frühere[n] Glaubenslehre[n] […] ein freieres und umfassenderes Bewusstsein […] gewinn[t]“[52].

2.3 Die Schleiermacher-Kritik und -Adaption: Das Problem der Sittlichkeit

Auch in Bezug auf Schleiermacher spart Weisse nicht mit anerkennenden Äusserungen. Vor allem Schleiermachers Werk *Die Glaubenslehre* ist

seiner Anlage und seiner allgemeinen wissenschaftlichen Haltung nach von allen Werken der neueren Theologie dasjenige, welches am meisten den Charakter speculativer Religionsphilosophie und von allen Werken der Religionsphilosophie dasjenige, welches am meisten den eigenthümlichen theologischen Charakter trägt.[53]

Unzweifelhaft sind ihm auch die Verdienste, die Schleiermacher sich mit Blick auf die „Entwicklung kirchlicher Wissenschaft“[54] erworben hat. Und ebenso positiv streicht Weisse heraus, dass Schleiermacher den „Begriff[…] der religiösen Erfahrung“[55] produktiv in das theologische Denken eingespeist habe.

Allerdings ist Schleiermacher auch – was in der Natur der Sache und der Zeit liegt – derjenige theologische Autor, der von Weisse am intensivsten diskutiert und kritisiert wird.

Schleiermacher ist für Weisse nachgerade ein Paradigma für das – von ihm als unangemessen beurteilte – Hervortreten des subjektiven Moments in der Bestimmung des Begriffs der Religion. Insgesamt erkennt Weisse an dieser Stelle einen geschichtlichen Schematismus, der, einer Pendelbewegung vergleichbar, mal die objektive, mal die subjektive Seite prävalieren lässt. Dogmatik und Mystik fungieren gewissermassen als Archetypen, um das Gemeinte zu illustrieren. Die Herrschaft der „kirchlichen Wissenschaft“[56] als *Dogmatik* steht für die Dominanz des Objektiven, die glaubt, es gäbe so etwas wie die „fertige Gestalt einer verständigen, begriffsmässigen Lehre, [die] von Aussen

[50] A. a. O., § 276, S. 267 (Hervorhgen. v. Verf.).
[51] A. a. O., § 61, S. 43.
[52] A. a. O., § 103, S. 74.
[53] A. a. O., § 272, S. 259.
[54] A. a. O., § 272, S. 260.
[55] A. a. O., § 272, S. 261.
[56] A. a. O., § 38, S. 25.

mitgeteilt werde[n] [kann] und erst in Folge dieser Mitteilung die Empfindung und subjective Thätigkeiten der Religion […] hervorrufe".[57]

Umgekehrt steht die Chiffre *Mystik* paradigmatisch für eine Apotheose des subjektiven Momentes der religiösen Erfahrung, insofern hier vorrangig auf die Innerlichkeit und das „unmittelbare Erlebnis des Empfundenen"[58] abgestellt wird.

Beide unterliegen jedoch jeweils einer Täuschung: Die *Dogmatik* gibt sich der Täuschung hin, die Quellen der Religion liessen sich immer in objektive Lehrinhalte übersetzen; respektive sie bestünden bereits in gegenständlichem Wissen. Und die *Mystik* täuscht sich, insofern sie dem subjektiven religiösen Erlebnis Wahrheit zuschreibt; respektive es selbst für einen objektiven Ausdruck von Religion erachtet.

In der Wahrnehmung Weisses gehört Schleiermacher in die Reihen derer, die dem subjektiv-mystischen Typus zuneigen; mehr noch: Er spricht mit Blick auf die Religionstheorie Schleiermachers sogar von einem „*ausschliessliche*[*n*] Hervortreten des subjectiven Momentes im Begriff der Religion"[59]. Weisse erkennt dabei in Schleiermacher eben einen der benannten Pendelausschläge; und zwar sehenden Auges, was er bestätigt findet in der berühmten Formulierung aus Schleiermachers zweitem Sendschreiben an Dr. Lücke:

> Tritt nun eine einseitige Tendenz so stark hervor, als hierbei geschehen ist: so ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen Art oder Unart, daß ich aus natürlicher Furcht das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark als bei meinem geringen Gewichte möglich ist, auf die entgegengesezte Seite trete.[60]

In seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher geht Weisse aber noch weiter ins Detail – und mit diesem ins Gericht. Er nimmt akribisch Schleiermachers These unter die Lupe, dass das christlich-fromme Selbstbewusstsein „Anteil bekommt an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen"[61]. Wie auch andere Kritiker Schleiermachers setzt Weisse den Hebel der Einsprache am schillernden Status des „schlechthinnige[n] Abhängigkeitsgefühl[s][62]" als

[57] Ebd. (Hervorh. des Verf.).

[58] A. a. O., § 38, S. 26.

[59] Ebd. (Hervorh. des Verf.).

[60] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Ueber seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben [1829], in: Ders.: Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie, Bd. 2, Berlin 1836, S. 505–563, S. 623. Vgl. dazu Nietzsches Parole: „[E]xtreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber umgekehrte" (NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Anfang Januar 1887, in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 12, hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, Berlin/New York 1980, S. 212).

[61] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Redecker, Martin, Berlin 1960, § 5 (HS), S. 31.

[62] A. a. O., § 6,1, S. 41.

des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“[63] an. Hier ordnet er sich ein in die Reihe derer, die sich an diesem Paradigma abgearbeitet haben und die von Hegels spöttisches Bild des ‚christlichen Hundes‘[64] bis hin zu Konrad Cramers extrem subtilen Auseinandersetzungen in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts reicht.[65]

Auch Weisse nimmt vor allem Anstoss an Schleiermachers spezifischer Fassung der Religion als Gefühl, lenkt aber die Kritik (respektive seine Korrektur) in eine andere Richtung. Mit Kants *Anthropologie* ist es für ihn unstrittig, dass das Vermögen des Gefühls ein sinnliches Vermögen repräsentiert und es dadurch hinreichend charakterisiert ist, dass Lust und Unlust respektive Angenehmes oder Unangenehmes in Bezug auf bestimmte Vorstellungen repräsentiert werden.[66] Aus der Anmerkung zu § 8 aus der 1. Auflage von Schleiermachers *Glaubenslehre* zitierend reklamiert Weisse diese basale Einsicht auch für Schleiermacher.[67] Verstörend ist allerdings dann für Weisse die von Schleiermacher geäusserte These, dass jene Grundpolarität von Lust und Unlust nicht im religiösen Gefühl selbst begründet liegt, sondern dass diese – wie Weisse Schleiermacher paraphrasiert – „nur durch das Aufnehmen der niedern Stufe des sinnlichen Gefühls Antheil habe an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen“[68]. Das religiöse Gefühl werde – so die Pointe Weisses – nur dadurch zum Gefühl, dass es mit den *echten sinnlichen Gefühlen* in enger Beziehung stehe und seine für Gefühle typische Färbung nur eben von diesen

[63] A. a. O., § 3 (HS), S. 14.

[64] Vgl. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie [1822], in: Ders.: Berliner Schriften 1818–1831, Frankfurt a. M. 1970, S. 42–67, S. 58: „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weiteren Bestimmungen, als das *Gefühl seiner Abhängigkeit* zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird“.

[65] Vgl. CRAMER, KONRAD: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewusstseins, in: Lange, Dieter (Hg.): Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, S. 129–162.

[66] Vgl. KANT, IMMANUEL: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. 10, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983, S. 395–690, § 13, BA 46 (S. 445 f.): Hier spricht Kant vom „*Gefühl* der Lust und Unlust, d. i. d[ie] Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellung bestimmt zu werden“.

[67] Die von Weisse zitierte Stelle lautet: „Unter Gefühl verstehe ich das unmittelbare Selbstbewußtsein, wie es, wenn nicht ausschließend, doch vorzüglich einen Zeittheil erfüllt und wesentlich unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des angenehmen und unangenehmen vorkommt“ (SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube [1821/1822], hg. v. Peiter, Hermann, 2 Bde., Berlin/New York 1984, § 8, Anm. 26).

[68] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 41, S. 28. Vgl. auch a. a. O., § 43, S. 29: „Also nicht blos das specifische Merkmal des Gefühls, auch das allgemeinere der Empfindung […] würde hienach von dem Begriffe des frommen oder religiösen Gefühls auszuschliessen sein“.

erhalte. Insofern ist es für Weisse klar, dass „das Gefühl im eigentlichen prägnanten Wortsinn nicht das Wesentliche ist im Begriff der Religion, [sondern] dass vielmehr dasselbe hier überall nur als ein untergeordnetes, die wesentlichen Momente *begleitendes* Moment in Betracht kommt."[69]

Hinzu kommt: Wird der Kern der Religion im Gefühl gesehen, ergibt sich das Problem der Übertragbarkeit respektive Fortpflanzung dieser religiösen Gefühle:

Solange das Wesen der Religion schlechthin nur in das Gefühl gesetzt wird, so lange ist, streng genommen, noch kein Grund vorhanden, eine Gemeinsamkeit oder Uebertragbarkeit ihres Inhaltes anzunehmen [...], eine gegenseitige Mittheilung oder Uebertragung vom Einen auf den Andern, ein Verbreitung von einem Puncte aus über Mehrere oder Alle. [...] Hieraus folgt, dass, wer über das Wesen der Religion so wie Schleiermacher denkt, ein Solcher, wie weit er auch [...] davon entfernt sein mag, zu leugnen, dass Gemeinsamkeit und Mittheilbarkeit in ihrer [sc. der Religion] Natur enthalten sind, doch nur im Stande ist, dass es so ist, anzuerkennen oder zu behaupten, aber weder, weshalb es so sein muss, noch wie es so sein kann aus der Natur des frommen Gefühls darthun und nachzuweisen.[70]

Diese fatale Konsequenz, die Schleiermacher nur durch einen gedanklich nicht vermittelten „Sprung"[71] kaschierte, sucht Weisse dadurch zu vermeiden, dass er eben nicht das fromme Gefühl selbst für das Wesen der Religion hält, sondern den im religiösen Gefühl repräsentierten *Gehalt*: einen sittlichen Gehalt, das höchste Gut, das „Himmelreich"[72]:

Wenn das höchste Gut, dessen Gegenwart in der Seele eines einzelnen Menschen sich durch das religiöse Gefühl ausdrückt [...]: so wird mit [...] Nothwendigkeit, wie für die Einzelnen das Gefühl selbst, so für die Mehreren, die an diesem Gute Antheil haben, eine Gemeinschaft, eine gegenseitige Mittheilung oder Uebertragung der Gefühle, im Begriffe des höchsten Gutes enthalten sein.[73]

---

[69] A. a. O., § 44, S. 30 (Hervorh. des Verf.). Vgl. auch a. a. O., § 49, S. 33: „[D]as Gefühl [...] nimmt [...] im religiösen Gebiet überall nur eine untergeordnete Stellung ein". Vgl. auch a. a. O., § 50, S. 33 wo Weisse von der „untergeordneten Bedeutung des Gefühlselementes auf dem Gebiete der Religion" spricht. Vgl. auch a. a. O., § 55, S. 38: „Es ist die Lehre, welche in der auch von uns bekämpften Weise die Subjektivität der Gefühle zum Princip der sittlichen Erfahrung macht, anstatt in den Gefühlen, was weder Kant noch Fichte je verleugnet hat, nur ein *begleitendes* Zeichen oder Merkmal zu erkennen für den sittlichen Gehalt, welcher Gegenstand und Inhalt dieser Erfahrung ist" (Hervorh. des Verf.). Der Sache nach liegt hier der Anknüpfungspunkt von Lotzes Theorie des Wertens und der Werte sowie für die von Ritschl (in Vermittlung von Lotze) entwickelte Unterscheidung von *begleitenden* und *selbständigen* Werturteilen (vgl. dazu NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl, S. 162–183).

[70] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 70, S. 49.

[71] A. a. O., § 70, Zusatz, S. 49.

[72] A. a. O., § 62, S. 43.

[73] A. a. O., § 71, S. 50.

Das bedeutet nun nicht, dass die Ebene des Gefühls mit der Religion respektive mit der religiösen Erfahrung gar nichts zu tun hätte. Das ist nämlich in den Augen Weisses nicht der Fall. Es kommt im Gegenteil für ihn alles darauf an, „die *Bedeutung des Gefühls* im Bereiche der Religion in ihr *rechtes Licht* zu stellen“[74]. Und diese Bedeutung ist eine sehr untergeordnete, die den Blick auf ein viel zentraleres Problem verstellt.

Denn Weisse ringt mit einer weiteren These Schleiermachers, nämlich dass die Religion nicht in die Sphäre des Handelns, nicht in den Bereich der praktischen Vernunft fallen würde. Wieder zitiert Weisse aus der 1. Auflage der *Glaubenslehre*, diesmal aus der zweiten Erklärung zu § 8, wo Schleiermacher begründet, warum Religion *nicht* Angelegenheit des Tuns, der praktischen Vernunft sein könne, nämlich weil jedem Handeln ein von diesem Handeln unterscheidbarer Antrieb zugrunde liegt und dieser Antrieb „ist eben das in Bewegung übergehende Gefühl“[75]. Doch damit hat – so der Einwand Weisses – Schleiermacher nichts anderes gemacht, als zum Schluss den „Begriff des *praktischen*, des *sittlichen* Gefühls“[76] imputiert und Schleiermachers Argumentation „trifft zugleich mit der Religion, wovon doch die Religion zu unterscheiden dabei die Absicht war, die Sittlichkeit“[77].

Das ist für Weisse indes kein Schade, sondern im Gegenteil das einzig Richtige. Denn im Anschluss an Kant ist es für ihn die im weitesten Sinne praktische Dimension der Gefühle, die eine religiöse Valenz besitzt.[78] Und so resümiert Weisse: „Dies also, und nur dies ist der Sinn, in welchem auch wir einstimmen können in den Satz, dass die Religion im Elemente des Gefühls zu suchen sei“[79]; respektive gilt für ihn: „[D]ie religiöse Erfahrung ihrer wahren Natur nach [ist] als gleichartig zu betrachten mit der sittlichen, und als eine besondere Art derselben.“[80]

Was Schleiermacher in der philosophischen Ethik und mit Abstrichen in der *Christlichen Sitte* vorgeführt hat, nämlich die Güterlehre als Grundform des ethischen Denkens zu performieren, hätte auch in der Glaubenslehre greifen müssen.[81] Das christlich-fromme Selbstbewusstsein ist für Weisse in

---

[74] A. a. O., § 53, S. 35 (Hervorh. des Verf.).

[75] Schleiermacher fährt fort: „Ja sehen wir ein Gefühl wie das, was wir Andacht nennen, ganz allein ohne ein dazu gehöriges Handeln: so nennen wir diesen Zustand doch fromm“ (Schleiermacher, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube [1821/1822], § 8,2, S. 29).

[76] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 53, S. 36 (Hervorh. des Verf.).

[77] A. a. O., § 53, S. 35.

[78] „Nur dieses Innere, die sittliche Substanz oder Entelechie ist das eigentliche Element der religiösen Erfahrung, ebenso wie jeder anderen sittlichen“ (a. a. O., § 54, S. 37).

[79] A. a. O., § 54, S. 36.

[80] A. a. O., § 57, S. 40.

[81] „Die Darstellung unter der Idee des höchsten Gutes ist allein selbständig, weil Produciren und Product in derselben identisch gesezt ist, und so der sittliche Proceß zur vollen Darstellung kommt“ (SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Ethik [1812/13] mit

berichtigender Lesart Schleiermachers „ein Bewußtsein […] von dem Inbegriffensein der sittlichen Güter in dem Inhalte der religiösen Erfahrung und umgekehrt“[82].

3. Die Religionstheorie

3.1 Voraussetzungen

Wie bereits bemerkt, geht es Weisse um eine „Theorie der religiösen Erfahrung“[83]. Mit der Religionstheorie seiner *Philosophischen Dogmatik* will Weisse wenigstens zweierlei erreichen: einmal die Herstellung eines „Bewusstsein[s] über die wesentliche Gleichartigkeit der religiösen Erfahrung in allen geschichtlichen Religionen“[84] und damit zweitens die „Anerkennung des allgemeinen Wesens der Religion in allen Religionen“[85]. D. h., es wird gefordert ein

> Begriff religiöser Erfahrung von *gegenständlichem* Charakter, gleich unzweideutig unterschieden sowohl von jener Erfahrung, die nicht über die Subjektivität der Gefühle hinaus kommt, als auch von dem angeblich reinen, erfahrungslosen Denken, welches der Rationalismus für die alleinige Quelle der religiösen Erfahrung hält.[86]

Gleichermassen hält Weisse doch noch fest am subjektiven Moment des Religionsvollzugs: Religion ist „innere Erfahrung“, sie ist ein

> Geistesauge, durch welches der Verstand das Dasein der sittlichen Gemeinschaft erst wirklich gewahr wird.[87] Denn bei der Religion ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass schon das blosse Bewusstsein ihres übersinnlichen Inhalts und die Ueberzeugung von seiner Wahrheit ein ausreichendes Zeugnis abzugeben vermag von der Gesinnung oder Gemüthsrichtung, in welcher *das subjective Wesen der Religion* besteht.[88]

Die Religionstheorie Weisses zerfällt insofern in ein subjektives *und* ein objektives Moment. In dieser Beziehung übt Weisse leidenschaftliche Kritik an der zeitgenössischen psychologischen Religionswissenschaft, die nur auf das Subjekt abstellt:

> Aus blosser Zergliederung des religiösen Gefühls den thatsächlichen Gehalt der religiösen Erfahrung in wissenschaftlich erschöpfender Weise entnehmen zu wollen: das ist und bleibt ein ganz eben so vergebliches, von Grund auf missverständliches Unterneh-

---

späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun, hg. v. Birkner, Hans-Joachim, Hamburg ²1990, S. 16).

[82] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 60, S. 42.

[83] A. a. O., § 54, S. 36.

[84] A. a. O., § 103, Zusatz, S. 75.

[85] Ebd.

[86] A. a. O., § 59, S. 41 (Hervorh. des Verf.).

[87] A. a. O., § 64, S. 45.

[88] A. a. O., § 64, Zusatz, S. 45 (Hervorh. des Verf.).

men, als wenn man es versuchen wollte, aus einer psychologischen Zergliederung der Empfindung des Rothen oder Blauen, oder aus einer ähnlichen Zerlegung der Tonempfindung eine Theorie der Klänge zu entwickeln.[89]

Vielmehr ist für Weisse zentral:

Alles […] *subjectiv* Gegebene […] ist von der Wissenschaft eben nur einfach aufzuzeigen und als Erfahrungsthatsache in den Zusammenhang, der auf *objectiven* Principien, nicht auf blos *subjectiver* Thatsächlichkeit beruhen muss, hineinzuarbeiten.[90]

Deshalb geht es vor allem auch um die „gründliche Erkenntniss des Wesens der objectiven Religionserfahrung"[91]. Und die ist nur möglich vor dem Hintergrund der Einsicht in die Natur und die Gesetze der Erfahrung und der Wissenschaft aus Erfahrung.[92] Dabei ist klar, dass in Bezug auf geistige Erscheinungen andere Gesetze und Gesetzmässigkeiten eine Rolle spielen als mit Blick auf natürliche. Deshalb gilt:

So wenig die Rede sein kann und darf, die religiöse Erfahrung den eigenthümlichen Gesetzen der physicalischen Erfahrung unterzuordnen, das heisst sie in Form und Verhältnissbestimmungen der Mathematik hineinzugiessen, so unabweisbar ist für die ächte Wissenschaft der Religion die Forderung, sie den Gesetzen der geistigen Erfahrung gemäss zu behandeln.[93]

Das bedeutet konkret: Die Religion nimmt

als sittliche Erfahrung, eine Ergänzung zugleich durch praktische Gemeinschaft in Anspruch, eine solche, worin mit der Erfahrung zugleich, auch der thatsächliche Inhalt oder Gegenstand der Erfahrung erst sich aus seinem subjectiven Keime heraus erzeugt, und dann in stetigem Fortschritt eine lebendige Steigerung, Neubildung und Neugestaltung gewinnt.[94]

Beides, der subjektive Keim und die Objektivität der Sozialität und Welt, in die sich das Religiöse hineinbildet, sind zu berücksichtigen. Und für Weisse ist es exakt der Gottesgedanke, der beide Sphären des religiösen Erlebens allererst ermöglicht. Der Gottesgedanke erweist sich so als das integrale und zentrierende Moment, ja als eigentlicher Inhalt der Religion: der Inhalt aller Religion: *die Gottheit* in ihrer innerweltlichen und innermenschlichen Erscheinung, in dem organischen Zusammenhange, der sie mit dem Menschlichen, mit dem Weltlichen verknüpft".[95] Den Gottesgedanken als Ankerpunkt und Herzstück der Religion aufzuweisen, das ist der Kern der Weisseschen Religionstheorie.[96]

---

[89] A. a. O., § 68, S. 48.
[90] Ebd. (Hervorh. des Verf.).
[91] A. a. O., § 79, S. 55.
[92] Vgl. ebd.
[93] A. a. O., § 79, S. 56.
[94] A. a. O., § 86, S. 61 f.
[95] A. a. O., § 97, S. 69 (Hervorh. des Verf.).

Und ganz unorthodox greift Weisse an dieser Stelle auf das (vermeintlich überkommene) Konzept der Gottesbeweise respektive *des* Gottesbeweises zurück.

3.2 Der Gottesgedanke als Ankerpunkt der Religionstheorie

Alle religiöse Erfahrung […] hängt […] an dem Begriffe des einigen, lebendigen und persönlichen Gottes[97].

Ganz im Sinne des spekulativen Theismus ist in Bezug auf den Gottesgedanken die Betonung des *Lebendigen* und des *Persönlichen* wichtig. Beide Momente sind für Weisse unabdingbar und immer schon im menschlichen Bewusstsein anzutreffen. Diese These wird von Weisse evident gemacht im Zuge einer positiven und hochspekulativen Diskussion der vier klassischen Gottesbeweise.

Dabei geht es keinesfalls darum – hinter Kant zurückfallend –, den „Begriff Gottes" als Beweisziel immer schon vorauszusetzen,

in dem Sinne, dass [Gott] als gegeben schon vor dem Beweise in der reinen Vernunft oder der göttlichen Offenbarung voraus[ge]setz[t], und von Aussen dazu die Forderung des Beweises für sein Dasein[98]

erbracht wird. Das war der Kardinalfehler aller bisherigen Beweise. Weisse spricht in diesem Zusammenhang präzise von der „Aeusserlichkeit der bisher üblichen Beweisformeln"[99]. So verstanden repräsentierten die Gottesbeweise nichts anderes als theologischen oder philosophischen Dogmatismus, der mit Hinsicht auf den Gottesgedanken fälschlicherweise und unkorrekt entweder aus Erfahrungswirklichkeit auf Vernunftnotwendigkeit oder aus Vernunftnotwendigkeit auf Erfahrungswirklichkeit schliesst, was Weisse (wie gesehen jeweils als falsch verstandenen Dogmatismus) ausdrücklich ablehnt.[100]

Der Sinn und die Unverzichtbarkeit eines Gottesbeweises im Rahmen des theologischen Denkens besteht für Weisse vielmehr darin, „die Frage nach dem allgemeinen Grund der Gewissheit, die wir von dem Dasein der Dinge ausser uns haben oder zu haben glauben"[101], *wissenschaftlich* zu beantwor-

---

[96] „[W]eil an dem Begriffe Gottes aller andere Inhalt religiöser Erfahrung hängt" (a. a. O., § 297, S. 304).

[97] Vgl. ebd.

[98] A. a. O., § 300, S. 309.

[99] Ebd.

[100] „*Dogmatismus* nenne ich mit Kant, jedes solche Verfahren in weltlicher oder geistlicher Wissenschaft, welches aus Unkunde der transzendentalen Bedingungen, an denen die Möglichkeit der Erfahrung, und der empirischen Bedingungen, an denen die Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntniss des erfahrungsmässig Wirklichen hängt, die Gebiete der Vernunft- und Erfahrungserkenntniss vermengt, und durch Erfahrung das Vernunftnothwendige, durch reine Vernunft das erfahrungsmässig Wirkliche, sei es im Ganzen oder vom Einzelnen zu erkennen unternimmt" (a. a. O., § 262, S. 246).

[101] A. a. O., § 303, S. 311.

ten, ohne eben den zu beweisenden Gottesbegriff bereits vorauszusetzen (*petitio principii*).

In Bezug auf die von ihm stark gemachte *Unabweisbarkeit* der Gewissheit von einem Dasein der Dinge ausser uns, bezieht sich Weisse ausdrücklich auf Kant und seine Kritik der Gottesbeweise.[102] Denn innerhalb seiner ätzenden Kritik der Gottesbeweise findet Kant bekanntlich nicht nur schlagende Argumente gegen jeden einzelnen Beweis, sondern er kann durchaus auch Verständnis dafür zeigen, dass denkende Menschen überhaupt auf die (für ihn) unmögliche Idee kamen, solche Beweise für das Dasein Gottes ins Licht zu setzen. Und im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis hatte Kant geäussert – und Weisse zitiert diese Stelle mit Bedacht und Genuss:

> In der Tat würde man es nie auf diesem Wege [sc. auf dem Wege des ontologischen Gottesbeweises] versucht haben, wäre nicht die Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Notwendiges […] anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß sein muß gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der, wo möglich, einer solchen Forderung Genüge täte und ein Dasein völlig a priori zu erkennen gäbe.[103]

Das Wichtige an dieser zentralen Einsicht Kants ist für Weisse, dass an dieser Stelle Kant – bewusst oder unbewusst (Weisse ist sich sicher: letzteres)[104] – einen noch zentraleren religionstheoretischen Grundsatz formuliert hat, nämlich den Grundsatz, dass es im menschlichen Geistesleben begründet liegt und ihm gewissermassen *a priori* eingeschrieben ist, aktuelle Repräsentationen auf ein schlechthin Notwendiges (Gott) hin zu übersteigen. Mit den Worten Weisses:

> „Das heisst, die Existenz ist für sie [sc. die Vernunft] eben nicht Existenz, sie ist nur flüchtige Erscheinung, in der empfindenden und vorstellenden Seele mit der Empfindung, mit der Vorstellung vorübergehend und in Nichts verschwindend, so lange der Verstand nicht in der *Erkenntniss eines schlechthin Nothwendigen*, nicht nicht sein und

[102] Vgl. KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. 10, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983, B611–658.

[103] A. a. O., B631. Weisse zitiert etwas freier: „‚In der That würde man es nie versucht haben, aus einer willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes herauszuklauben, wäre nicht das Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz irgend etwas Nothwendiges anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Nothwendigkeit unbedingt und *a priori* gewiss sein muss, gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der einer solchen Forderung ein Genüge thäte und ein Dasein völlig *a priori* zu erkennen gäbe'" (WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 305, S. 312).

[104] Weisse hält *expressis verbis* fest: „Ich weiss wohl, dass *der Schluss*, den die Worte dieses § [des dritten Hauptstücks Fünfter Abschnitt d. KrV] enthalten, *von Kant nicht mit klarem Bewusstsein gezogen worden ist*. Wäre er es, so würde durch ihn die Kluft ausgefüllt worden sein, die in Kants Philosophie zwischen der Welt der Vernunft und jener des Verstandes besteht" (WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 306, Zusatz, S. 313 [Hervorh. des Verf.]. Vgl. dazu Weisses Kritik an Kant oben, S. 390 ff.).

nicht anders sein Könnenden, die er nicht aus sinnlicher Erfahrung, sondern allein aus reiner Vernunft als ein völlig Apriorisches geschöpft hat, die Bürgschaft gewinnt, durch die allein es ihm, sich der gegenständlichen Existenz des Existirenden zu versichern gelingen kann".[105]

D. h.: Auch wenn der ontologische Beweis – in den Augen Kants (und auch Weisses) – für sich *nicht* diskursiv das intendierte Beweisziel erreicht, so hat er doch als (wenn auch als missglückter) Versuch ein durch und durch positives Ergebnis: Der ontologische Gottesbeweis erfüllt für Weisse sein Ziel nicht durch und mithilfe seiner argumentativen Struktur, sondern dadurch, dass er *versucht* und damit eindrücklich bewiesen wurde: Dem menschlichen Geist ist die Ahnung von einem höheren Sein unabweisbar eingeschrieben. Dies wird evident exakt dadurch, dass es so etwas wie Gottesbeweise überhaupt gibt. Und so resümiert Weisse: „Das Bedürfnis bleibt und behält seine Macht, auch wenn der zunächst aus ihm hervorgegangene Versuch fehlgeschlagen ist."[106]

3.3 Weisses Gottesbeweis

Kants Abrechnung mit den Gottesbeweisen macht deshalb den Versuch, Gott zu beweisen für Weisse nicht grundsätzlich obsolet. Worin Kant sein Recht behält, ist der Befund, dass jeder einzelne der klassischen Beweise für sich das Beweisziel nicht erreicht und nicht erreichen kann. Deshalb schlägt Weisse eine Synthese der bisher vorgetragenen Beweise vor, dass also allererst das Gesamtarrangement des ontologischen, des kosmologischen, des physikoteleologischen und des moralischen Gottesbeweises einen zusammengehörigen und sich in seinen einzelnen Teilen wechselseitig ergänzenden und stützenden Beweisgang repräsentiert.[107] Erst alle Beweisversuche zusammen „ergeben *ein wissenschaftliches Ganze[s]*"[108].

Der ontologische Gottesbeweis (für Weisse der wichtigste Beweis) steht dabei für den Aufweis, den Gottesgedanken als „ein an und für sich Nothwendi-

---

[105] A. a. O., § 306, S. 312 f. Lotze wird dies später in seine Theorie der Ahnung übersetzen. Vgl. dazu NEUGEBAUER, MATTHIAS, Lotze und Ritschl, S. 22–24.

[106] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 305, S. 312.

[107] Vgl. a. a. O., § 302, S. 309: Weisse geht also davon aus, dass „die verschiedenen sogenannten Beweise als zusammengehörige, *gegenseitig einander theils fordernde, theils ergänzende Stücke eines und desselben wissenschaftlichen Beweisverfahrens* dar[…]stellen" (Hervorh. des Verf.).

[108] A. a. O., § 302, Zusatz, S. 310 (Hervorh. des Verf.). Weisse ist sich bewusst, dass er nicht der erste ist, der auf diese Idee gekommen ist. Der Sache nach sieht er bereits bei Kant diesen Gedanken zumindest angelegt (vgl. ebd.). Und Weisse fährt fort: „Später haben Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen und in einer ausführlichern unvollendet gebliebenen Abhandlung, und Daub in einer eigens diesem Gegenstand gewidmeten Vorlesung, deren Abdruck seinen Vorlesungen über die Prolegomena der Dogmatik beigefügt ist, die vollständige Ineinanderarbeitung des Materials jener Beweise unternommen".

ges“ respektive dafür, die „Idee des Absoluten“ als notwendig im menschlichen Geist nachzuweisen.[109] Versuche, dies mit Verweis auf die Naturgesetze (Sein) oder die Gesetze des Erkennens (Denken) zu bewältigen, kranken an der Insuffizienz, dass sowohl die Naturgesetze als auch die Gesetze des Erkennens für sich betrachtet nur „relative Nothwendigkeit“[110] beanspruchen können und eben nicht das gesuchte Absolute als in „unbedingter Weise Nothwendiges“[111] darstellen.

Das unbedingt Notwendige, das nach Weisses Überzeugung dem menschlichen Geist unausrottbar eignet, kommt allerdings zu Bewusstsein, wenn der Zusammenhang der Gesetze des Erkennens *und* der Natur (*Denken und Sein*) thematisch wird. Denn damit das Erkennen nicht an sich irre wird, indem es notorisch Gefahr läuft, in dem von ihm erkannten Sein und auch in den von diesem abstrahierten Gesetzen des Seins „nicht ein[en] blosse[en] Widerschein der subjektiven Gesetze seines Denkens und Erkennens“[112] sehen zu müssen, wird die Annahme eines unbedingten Notwendigen erforderlich, dass zum Schluss die „Uebereinstimmung zwischen den Gesetzen des Daseins und des Erkennens verbürgt“[113].

Dieses für den menschlichen Geist unabweisbare Absolute meldet sich zunächst (und lediglich negativ) in Gestalt des *„Satzes vom Widerspruch“*[114]. Der Satz des Widerspruchs fungiert dabei dergestalt als Mäeutik des unbedingten Absoluten, insofern es für Weisse insgesamt unmöglich ist, dass ein „sich selbst Widersprechendes […] ein Wahrhaftes und Wirkliches“[115] sein könne. Das resultiert unmittelbar aus der Anwendungsrelation von (objektiven) Erfahrungsgesetzen auf (subjektive) Perzeptionsgehalte, wie sie bereits in der empirischen Methodik bei Aristoteles angelegt ist.[116] Bereits der Versuch, (objektiv) aus der Empirie abgelesene Gesetze in Bezug auf (subjektive) Wahrnehmungen widerspruchsfrei zur Geltung bringen zu wollen, setzt einen von beiden unabhängigen *Einheitsgrund* eben in Gestalt des Absoluten voraus, und zwar – und Weisse hält dies ausdrücklich fest – *„mit unbedingter apodiktischer Nothwendigkeit“*[117]. Exakt dies ist der von Weisse in seiner eigenen In-

[109] A. a. O., § 309, S. 309 f. Vgl. dazu LEESE, KURT: Philosophie und Theologie, S. 110: „Die Wahrheit des ontologischen Gottesbeweises ist die Denknotwendigkeit der Idee des Unbedingten“ (Hervorh. z. T. im Orig.). Vgl. dazu auch HORSTMEIER, MARIE: Die Idee der Persönlichkeit, S. 104: „Der Sinn des Beweises liegt für W[eisse] in der Einsicht in die logische Unentbehrlichkeit eines schlechthin Notwendigen“.

[110] WEISSE, CHRISTAN HERMANN: PhD I, § 311, S. 316.

[111] A. a. O., § 311, S. 316.

[112] A. a. O., § 312, S. 317.

[113] A. a. O., § 312, S. 318.

[114] A. a. O., § 313, S. 318.

[115] Ebd.

[116] Vgl. ebd.

[117] Ebd. (Hervorh. des Verf.).

terpretation gewonnene Ertrag des ontologischen Gottesbeweises: Er resümiert: „[D]amit tritt […] die Idee des Absoluten ins Bewusstsein".[118]

Das sich im menschlichen Geist solchergestalt notwendig meldende Absolute wird von Weisse – und hier wird sein Profil als Vertreter des spekulativen Theismus einmal mehr deutlich erkennbar – als der *„Begriff der Möglichkeit"*[119] entfaltet. Dass der Verstand das Absolute *„nur* in dieser Gestalt [sc. als Möglichkeit] zu fassen weiss"[120], liegt nach Weisse ganz einfach darin begründet, dass alles, was sich nicht selbst widerspricht, möglich ist: „Was in einen Begriff gefasst, sich nicht widerspricht, das nennt der Verstand […] ein *Mögliches*"[121]. Dieses unbedingte und notwendige Mögliche ist zunächst nur eine leere und inhaltslose Möglichkeit, gestaltet sich aber in Wechselwirkung mit den „positiven Gesetzen des Daseins und Erkennens [zur] *reale[n]* Möglichkeit".[122] Der vormals „nackte[] Begriff der Denk- und Daseinsnothwendigkeit"[123] entwickelt sich so zu einem „Denknothwendigen von positivem Gehalt"[124], der die „Nothwendigkeit des Denkens und Möglichkeit des Daseins als Wechselbegriffe unter einander zu verbinden"[125] weiss. Dass das Absolute sich dem menschlichen Geist als Möglichkeit der positiven Erfüllung mitteilt, wird von Weisse konsequent erweitert zur „Möglichkeit des Einen Urwesens […], in dessen Wirklichkeit die Möglichkeit aller Dinge enthalten oder aufgehoben ist".[126] Und Weisse fährt selbstbewusst fort: „[D]ies ist das grosse, von aller bisherigen Philosophie *geahnete*, aber von keiner noch mit voller Klarheit zu Tage geförderte Ergebnis der reinen Vernunftwissenschaft."[127]

Als *„Urwesen"*[128], *„Seinkönnen"*[129], *„Urmöglichkeit"*[130] oder *„Urkönnen"*[131] bezeichnet Weisse dieses denknotwendige Absolute in positiver Hinsicht und

---

[118] A. a. O., § 313, S. 318.

[119] A. a. O., § 314, S. 319. Vgl. auch ebd.: „Der *Begriff der Möglichkeit*, in diesem Sinne, der allgemeinen, unbedingten oder voraussetzungslosen Möglichkeit, ersetzt ihm [sc. dem Verstand] […] die Idee des Absoluten" (Hervorh. z. T. im Orig.).

[120] Ebd. (Hervorh. des Verf.).

[121] A. a. O., § 314, S. 319. Vgl. dazu die „Abwesenheit des Widerspruchs" in § 315 (ebd.).

[122] Ebd. (Hervorh. des Verf.).

[123] Ebd.

[124] Ebd.

[125] A. a. O., § 316, S. 320.

[126] A. a. O., § 327, S. 332.

[127] Ebd. (Hervorh. des Verf.). Der Begriff der Ahnung respektive Ahndung ist für Weisse wichtig und spielt dann in der Philosophie Hermann Lotze eine herausragende Rolle. Vgl. dazu NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl, S. 76 f.

[128] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: PhD I, § 318, S. 321 (Hervorh. des Verf.).

[129] A. a. O., § 320, S. 323.

[130] A. a. O., § 325, S. 325.

[131] Ebd.

schliesst sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich Nicolaus von Kues, vor allem dessen Schrift „*De Apice theoriae*" an, die er als „Spitze oder den Gipfel der philosophischen Lehre des Cusaners"[132] bezeichnet.[133]

Der letzte Schritt ist von hier aus gesehen nur konsequent: Wenn der Verstand notwendig auf das Absolute als *mögliche Einheit aller Möglichkeiten* gewiesen wird und die notwendige Form der Einheit von Möglichkeiten das Denken ist und weiter das Denken den Zusammenschluss eines Denksubjekts mit einem Denkobjekt repräsentiert, dann folgt (jedenfalls für Weisse) daraus mit unabweisbarer Evidenz, dass, die Urmöglichkeit, das Urkönnen, das Urwesen etc. auch ein *selbstbewusstes* sein muss. Entsprechend folgert Weisse diesen Gedanken noch bis zum Begriff der Persönlichkeit ausreizend: „So ist das Urdasein nothwendig *selbstbewusstes Ursubject.* Der Gegensatz, der als Grundform aller Wirklichkeit in der absoluten Identität der reinen Vernunftidee verschlossen liegt, entfaltet sich zur Gestalt der Subject-Objectivität, auf welcher […] der Begriff der Persönlichkeit beruht."[134]

Der kosmologische Gottesbeweis nun unterstützt den ontologischen Beweis, indem die „*Wirklichkeit* des Möglichen"[135] gewonnen wird. Im Ergebnis des ontologischen Beweises ist das Absolute als Einheit und Einheitsgrund aller Möglichkeiten zwar als notwendig im Verstand aufgewiesen worden, aber das so gefasste Absolute residiert noch im Status des Möglichen. In Analogie zur klassischen Ausformulierung des kosmologischen Gottesbeweises bringt Weisse an dieser Stelle einen ebenso kreativen wie kühnen, ja fast unorthodoxen Schluss zum Zuge:

Dass Gott ist; dass er als wirkliches, persönliches Urwesen oder Ursubject ist: dies also werden wir hienach zwar nicht unmittelbar als das Ergebniss des ontologischen Beweises, wohl aber als den *Schlusssatz eines Syllogismus* bezeichnen können, in welchem solches Ergebniss den *Obersatz* bildet. Der *Untersatz* dieses Schlusses wird von Thatsachen der Erfahrung zu entnehmen sein […]. Denn jede Erfahrung genügt zu diesem Behufe, die nur dem Bewusstsein die Gewissheit ertheilt, dass es, über die blosse Daseinsmöglichkeit hinaus etwas Wirkliches, über die absolute Denknothwendigkeit hinaus, überhaupt etwas Zufälliges gibt.[136]

[132] A. a. O., § 320, Zusatz, S. 323.

[133] Vgl. auch a. a. O., § 328, Zusatz, S. 333 f.: Neben Cusanus werden Bruno von Nola und Schelling genannt, wobei Schelling eingeführt wird als der, der „in seiner jugendlichen Periode durch einen Blitzstrahl des Genius den ebenso tiefen als inhaltsschweren Gedanken seiner zwei genialen Vorgänger zu neuem Leben erweckt und ihn einem besseren auf ihn vorbereiteten Zeitalter in mächtig ergreifender, wenn auch, bei ihrem tumultartigem Charakter, wissenschaftlich unbefriedigender Darstellung vorgeführt hat" (vgl. dazu auch LEESE, Philosophie und Theologie, S. 123).

[134] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN, PhD I, § 329, S. 336.

[135] A. a. O., § 329, Zusatz, S. 336.

[136] A. a. O., § 333, S. 340 (Hervorh. des Verf.).

Formal:
I.: Obersatz (erste Prämisse): Das Absolute ist die mögliche Einheit aller Möglichkeiten (= Ergebnis des ontologischen Gottesbeweises).
II.: Untersatz (zweite Prämisse): Es gibt im Sinne von Satz I realisierte Möglichkeiten in Gestalt der wirklichen (notwendigen) Welt (= Erfahrungstatsache).
III.: Konklusion (Schlussfolgerung): Das Absolute ist die reale Einheit aller Möglich- und Notwendigkeiten (= Ergebnis des kosmologischen Gottesbeweises).

Der kosmologische Gottesbeweis steht also für nichts anderes als dafür, dass er zu dem *Was* des möglichen Absoluten das *Dass* des wirklichen Absoluten, zum *Quid* das *Quod* hinzufügt.

Das sich nun gewissermassen von selbst aufdrängende *Quale* des Absoluten wird von Weisse im Anschluss vor allem wieder an Kants Diskussion der Gottesbeweise im „Princip der *Zweckbeziehung*“[137] gefunden, womit der dritte Teilbeweis des gesamten Beweisgangs erreicht ist: der physikoteleologische Gottesbeweis, nach dem „die Welt unserer sinnlichen Erfahrung […] nicht blos unter mechanischen Gesetzen steht, sondern dass diese Gesetze sich ihrerseits in den höheren Zusammenhang einer Zweckbeziehung einfügen“[138]. Allerdings repräsentiert der physikoteleologische Beweis für Weisse nicht wirklich einen Teilbeweis.

Anders als Immanuel Herrmann Fichte hat Weisse ein ausgeprägtes Sensorium für die im Weltganzen anzutreffenden unterschiedlichsten Zweckagglomerationen, die z. T. einander widerstreiten und sich ausschliessen.[139] Die vom Beweisverfahren reklamierte Vorstellung eines übergeordneten „Gesammtzwecke[s]“[140] ist für Weisse in sich problematisch:

> [V]or allem die Ergründung einer einheitlichen, das gesammte empirische Dasein, das natürliche sowohl als auch das geistige durchwaltenden Zweckbeziehung [stellt] sich uns jetzt als das eigentliche Problem [dar].[141]

Insofern kann der physikoteleologische Gottesbeweis für ihn nicht mehr sein als eine „Rechnungsprobe für die Richtigkeit des von ihr [sc. der philosophischen Dogmatik] gegebenen [Gesamt-] Beweises“[142]. Der ontologische Beweis wird vom physikoteleologischen nur gestützt.[143]

---

[137] A. a. O., § 336, S. 344.
[138] A. a. O., § 337, S. 344.
[139] Vgl. a. a. O., § 345, S. 353: Weisse spricht in diesem Zusammenhang von der „Selbständigkeit, mit welcher die […] Zwecke […] sich gegenseitig einander gegenüberstehen und […] sich von einander gegenseitig auszuschliessen und unter einander gegenseitig zu bekämpfen scheinen“.
[140] A. a. O., § 345, S. 353.
[141] A. a. O., § 347, S. 355.
[142] A. a. O., § 338, S. 346.
[143] Vgl. HORSTMEIER, MARIE: Die Idee der Persönlichkeit, S. 108.

Vollendet wird der ganze Beweisgang – wieder in ausdrücklicher Orientierung an Kant – durch den moralischen Gottesbeweis, den Weisse als den ethikologischen Beweis bezeichnet. Für Kant bestand das höchste Gut in der Verbindung von Sittlichkeit und proportionierter Glückseligkeit.[144] Weisse interpretiert dies als eine „Zweiheit von Ideen […]. Wir bezeichnen diese Ideen mit dem Namen der *Wahrheit* und der *Schönheit*"[145]. Weisse erkennt in dieser Interpretation wieder ausdrücklich eine Berichtigung Kants.[146]

Die Idee der Wahrheit verkörpert die „höchste Entelechie des geistigen und […] auch des natürlichen Daseins und Geschehens"[147]. Gleichzeitig ist „die Idee der Wahrheit […] subjectives Princip der Sittlichkeit […], sofern sie ihm [sc. dem Willen des sinnlichen Vernunftgeschöpfes] die objectiven Zwecke zeigt, die er zu den subjectiven Zwecken seines Strebens und Handelns machen soll."[148]

Die Idee der Schönheit ist für Weisse „nicht minder als innewohnender, lebendiger Zweck der natürlichen und der geschichtlichen Processe anzuerkennen"[149]. Sie ist „Quell der Erzeugung einer Gestaltenwelt, welche der Geist, durch die fruchtbare Berührung mit dem Gehalte der verwirklichten Idee geschwängert, aus der Fülle seines Inneren zu Tage fördert"[150]. Sie dient in letzter Instanz der „Erzeugung und dem Genusse der geistigen Gefühle"[151]. Weisses Betonung der Idee der Schönheit steht in der Fluchtlinie mit seinem Anliegen, dem einzelnen Sein seine Geltung und Bedeutung zuzuerkennen. In seinen Augen beliess Kant die ästhetische Seite der Glückseligkeit im Status des Unterbelichteten. Für Weisse ist das Ästhetische hingegen Ausdruck des Eigenwertes und der Eigenbedeutung des individuellen, selbständigen Seins. Ihm ist wichtig „der selbständige Werth und Gehalt jener ästhetischen Zustände und Tätigkeiten des besonderen, creatürlichen Geistes"[152].Und auch gegen Hegel richtet sich Weisse mit dieser Aufwertung des Ästhetischen, das nicht mehr wie bei Hegel nur eine Vorform der Wahrheit repräsentiert, sondern vielmehr als Vollendung der Wahrheit in den Blick gerückt wird.

[144] Vgl. dazu BARTH, ULRICH: Kants Begriff eines Gegenstands der praktischen Vernunft und der systematische Ansatz der Religionsphilosophie, in: Schnelle, Udo (Hg.): Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, Halle 1994, S. 269–304, S. 269 f.

[145] WEISSE, CHRISTIAN HERMANN, PhD I, § 354, S. 363 (Hervorh. des Verf.). Vgl. zum folgenden vor allem LEESE, Philosophie und Theologie, S. 115–117.

[146] Vgl. WEISSE, CHRISTIAN HERMANN, PhD I, § 356, S. 365: „Wenn daher von Kant die abstracte Vernunftidee als Princip der Sittlichkeit bezeichnet worden ist: *so werden wir diesen Ausspruch dahin berichtigen*, dass wir an die Stelle solches abstracten Princips das concrete und lebendige Princip, die Idee der Wahrheit setzen" (Hervorh. des Verf.).

[147] A. a. O., § 356, Zusatz, S. 365.

[148] A. a. O., § 356, S. 365.

[149] A. a. O., § 357, S. 366.

[150] Ebd.

[151] A. a. O., § 357, S. 367.

[152] A. a. O., § 358, S. 369.

Beide Ideen, die Idee der Wahrheit und die Idee der Schönheit, stehen dabei in einem „dialektische[n] Widerspruch"[153], der für Weisse schliesslich notwendig auf die Annahme „der Idee der Gottheit"[154] führt. Denn die Idee der Wahrheit und die Idee der Schönheit können nicht unvermittelte und selbständige teleologische Kräfte sein:

In dem Begriffe Gottes […] liegt von vornherein die Verneinung der Selbständigkeit solcher teleologischen Mächte, wie jene, deren Begriff in den Ideen der Wahrheit und der Schönheit enthalten ist.[155]

Insofern nämlich der physikoteleologische Beweis Gott als „Zweck seiner selbst"[156] und „mit dem Dasein des Urwirklichen selbst eine freie teleologische Thätigkeit gesetzt [ist] […] [und] zugleich mit diesem Zwecke noch eine Unendlichkeit anderer, durch sich selbst gesetzter Zwecke"[157] ist, führen die Teleologien des Wahren und des Schönen konsequent auf den Gottesgedanken, und zwar in Gestalt einer „nothwendigen Annahme einer Wirklichkeit in Gott"[158].

Diese so nun vollständig aufgefundene Idee der Gottheit konvergiert schliesslich reibungsfrei mit dem „Gottesbegriff der christlichen Offenbarung"[159], was Weisse in der Durchführung seines Systems in die materiale Dogmatik einzeichnet und ihr damit sein eigenes Gepräge und seine eigene Gestalt gibt.

4. Resümee

Christian Herrmann Weisse ist zweifellos ein Schwergewicht unter den Denkern des 19. Jahrhunderts. Mit ihm erreicht die Religionstheorie eine neue Stufe und ein neues Niveau. Er ist auf der einen Seite überzeugt vom bleibenden Recht der Grundgedanken des Deutschen Idealismus, spürt auf der anderen Seite allerdings stark die Einbussen, die diese Theorielagen vor allem vor dem Hintergrund des Erstarkens der Naturwissenschaften erfahren. Die Lücken naturwissenschaftlicher Begriffsbildung spürt er mit sicherem Instinkt auf und nutzt sie als Einfallstor zur Etablierung seiner theologischen Vorstellungen im Sinne des spekulativen Theismus.

[153] Ebd.
[154] A. a. O., § 560, S. 371.
[155] Vgl. a. a. O., § 560, S. 370.
[156] A. a. O., § 341, S. 349.
[157] A. a. O., § 341, S. 350.
[158] A. a. O., § 361, S. 371.
[159] A. a. O., § 362, S. 372.

Mit Verve ist ihm alles daran gelegen, dass Religiöse als eine dem menschlichen Geist gewissermassen unausrottbar eingeschriebene Gewissheit aufzuweisen, besser zu *beweisen*. Hier scheut er keine intellektuelle Anstrengung und geht kraftvoll, kühn und kreativ vor. Wichtige Schlüsselbegriffe werden von ihm in die religionstheoretische Debatte eingespeist und vertieft: Es seien nur genannt der Begriff des Erfahrens, der Begriff des Gehaltes, der Begriff des Geltens, der Begriff des Wertes oder der des Urwillens. Seine metaphysischen Diskussionen und Thesen haben Denker aller Schulen von Lotze bis hin zu Nietzsche nachhaltig beeinflusst. Er erarbeitet eine universale Theorie, die alles Sein in der Idee einer persönlichen Gottheit gründen lässt. Hier ist er Monist.

Indem Weisse den Kern der Religion in einer universalen ethischen Teleologie loziert, wird er zum Vordenker der liberalen Reich-Gottes-Theologie. Religion im engeren Sinne besteht „in jener eigenthümlichen Richtung sittlicher Willensthätigkeit, welche dem unmittelbaren Selbstbewusstsein sich im religiösen Gefühl ankündigt“[160], respektive gilt für ihn, dass „*die praktische, die sittliche Natur* die Natur aller Religion, aller religiösen Erfahrung“[161] ist. Die Religion im Ganzen gilt ihm als „ein sittlicher Organismus“[162], sie erstrebt „das höchste Gut, also […] die oberste Einheit des geistigen Universums“[163] respektive „das höchste Gut, de[n] Organismus des göttlichen oder Himmelreiches“[164].

Religion wird von Weisse zum Schluss entschieden als Reich-Gottes-Theologie durchgeführt: „Die Idee des göttlichen Reiches [ist] als Realprinzip an die Spitze der wissenschaftlichen Glaubenslehre oder Religionsphilosophie gestellt“[165]. Religion ist der Versuch „für den menschlichen Geist ein oberstes oder höchstes Gut zu gewinnen, das von allen Gütern der weltlichen Sittlichkeit wesentlich unterschieden ist“[166]. Das Reich Gottes ist die

> Idee, die sich […] als der einheitliche Inbegriff des Inhaltes der religiösen Erfahrung dar[]stellt […]. Es ist die Idee des *höchsten Gutes*, welches […] in der die ganze Geisterwelt umfassenden sittlichen Lebensgemeinschaft des *Reiches Gottes*, des *Himmelreiches* besteht.[167]

In der Religion geht es um „den *Organismus der übersinnlichen Welt*, dem sich das sittlich-religiöse Streben einverleiben will“[168]. Und weil der Gedanke Gottes als absolute Persönlichkeit gleichermassen Inbegriff dieses Amalgams ist,

---

[160] A. a. O., § 87, S. 62.
[161] A. a. O., § 85, S. 61 (Hervorh. des Verf.).
[162] A. a. O., § 67, S. 46.
[163] A. a. O., § 90, S. 64.
[164] Ebd.
[165] A. a. O., § 286, S. 282.
[166] A. a. O., § 87, S. 62.
[167] A. a. O., § 283, S. 280.
[168] A. a. O., § 91, S. 65 (Hervorh. des Verf.).

ist Religion der Versuch „ein Band zu knüpfen, welches in gleich organisierter Weise diesen Geist [sc. den menschlichen] an die Gottheit bindet“[169], um die auch als absolute Möglichkeit in der Gottheit gründende Realität zu realisieren. Mit dieser Beschwörung eines „sittliche[n] Zusammenhang[s] des menschlichen Geschlechts mit einer übersinnlichen Weltordnung“[170] erweist sich Weisse einmal mehr als kraftvoller Wegbereiter der liberalen Reich-Gottes-Denker.[171]

Literatur

BARTH, ULRICH: Kants Begriff eines Gegenstands der praktischen Vernunft und der systematische Ansatz der Religionsphilosophie, in: Schnelle, Udo (Hg.): Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, Halle 1994, S. 269–304.

CRAMER, KONRAD: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewusstseins, in: Lange, Dieter (Hg.): Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, S. 129–162.

FALCKENBERG, RICHARD: Hermann Lotze. Erster Teil. Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen, Stuttgart 1901.

FICHTE, IMMANUEL HERMANN: Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Erster kritischer Theil, Heidelberg 1832.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie [1822], in: Ders.: Berliner Schriften 1818–1831, Frankfurt a. M. 1970, S. 42–67.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Wissenschaft der Logik. Zweites Buch, Frankfurt a. M. 1986.

HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Münster 1984.

HORSTMEIER, MARIE: Die Idee der Persönlichkeit bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weisse, Göttingen 1930.

JACOBS, WILHELM G.: Person und Zeit. Bemerkungen zur „Freiheitsschrift“, in: Buchheim, Thomas/Hermanni, Friedrich (Hg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, S. 91–100.

KANT, IMMANUEL: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. 10, hg. v. Weischedel, Wilhelm Darmstadt 1983, 395–690.

[169] A. a. O., § 87, S. 62.

[170] A. a. O., § 93, S. 66.

[171] Das von Ritschl dann stark in den Vordergrund gerückte Motiv einer Herrschaft des Geistes über die Natur findet sich bei Weisse vorangelegt. Es erinnert stark an Ritschl, wenn Weisse notiert: „Kann ja doch selbst zur Beherrschung der sinnlichen Natur, zu der er berufen ist, der Geist des Menschen nur durch Studium der Eigenschaften, nur durch Unterordnung unter die Gesetze dieser Natur gelangen. Aber dort gilt diese Unterordnung nur dem Gebrauch der Mittel, indem es dem menschlichen Geist frei gegeben ist, der Natur durch selbsthätige Einwirkung ihre Zwecke zu setzen. Das höchste Gut dagegen vermag sich der Mensch, oder richtiger, dem höchsten Gut vermag er sich nur dadurch anzueignen, dass er sich die Zwecke seines Thuns durch die Gesetze der Natur dieses Gutes bestimmen lässt“ (a. a. O., § 88, S. 63).

KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. 6, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983.

KRUCK, GÜNTER: Hegels Religionsphilosophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weisses, Wien 1994.

LEESE, KURT: Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert, Berlin 1929.

LOTZE, HERMANN: Streitschriften. Erstes Heft. In Bezug auf Prof. I. H. Fichte's Anthropologie. Leipzig 1857.

NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus, Frankfurt a. M. 2002.

NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotzes Gott: Zur Religionsphilosophie und Theologie eines Grenzgängers, in: VOLLBRECHT, Jürgen (Hg.): Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze, Bautzen 2017, S. 93–102.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Anfang 1873, in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 7, hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, Berlin/New York 1980.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Anfang Januar 1887, in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 12, hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, Berlin/New York 1980.

NÜSSEL, FRIEDERIKE: Art. Theismus, in: RGG^4, Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 218–222.

PESTER, REINHARDT: Einleitung in Rudolph Hermann Lotze. Kleine Schriften zur Psychologie. Eingeleitet und mit Materialien zur Rezeptionsgeschichte versehen von Reinhardt Pester, Berlin 1989.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Ueber seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben [1829], in: Ders.: Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie, Bd. 2, Berlin 1836, S. 505–563.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Redecker, Martin, Berlin 1960.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube [1821/1822], hg. v. Peiter, Hermann, 2 Bde., Berlin/New York 1984.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Ethik [1812/13] mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun, hg. v. Birkner, Hans-Joachim, Hamburg ^{2}1990.

WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung. Als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion, Dresden 1833.

WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. Eine akademische Antrittsrede, Leipzig 1847.

WEISSE, CHRISTIAN HERMANN: Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde., Leipzig 1855–1862.

WILSON, JOHN ELBERT: Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996.

Das Religionsverständnis Ferdinand Christian Baurs (1792–1860) zwischen Idealismus und Historismus

Michael Murrmann-Kahl

Wenn man auf das geradezu einschüchternde Massiv seiner gelehrten Werke blickt, überrascht es nicht, dass man Ferdinand Christian Baur zum Haupt einer ‚Tübinger Schule' ernannt hat, auch wenn er selbst zunächst einer solchen Zuschreibung ablehnend gegenüberstand. Darin besteht allerdings nicht die einzige Irritation, die seine theologische Position auslöst, insofern man Baur wahlweise als Schleiermacherianer und besonders natürlich Hegelianer charakterisiert hat, mit einem gewissen Recht sogar als Schellingianer. Dazu kommen ein schwieriger Prioritätenstreit und Abgrenzungsmechanismen gerade in Methodenfragen gegenüber seinem anfangs rasch berühmt-berüchtigt gewordenen Schüler David Friedrich Strauss. Das alles macht es nicht einfacher, Baur zunächst in der ‚Goethezeit' im Zusammenhang mit Schleiermacher, dem Deutschen Idealismus und nicht zuletzt auch der entstehenden modernen Geschichtswissenschaft seit Ranke und Droysen zu verorten. Darum soll in einem ersten Abschnitt die Eigenständigkeit Baurs profiliert (1.) und anschließend (2.) im Kontext der Strauss-Kontroverse näher bestimmt werden, bevor die Tragweite seines Religionsverständnisses ausgelotet werden kann (3.).

1. Geschichte

Man muss zunächst einmal zu bestimmen unternehmen, worin Baurs eigenes Bemühen im durchaus tastenden Aufbau einer eigenständigen Position besteht. Dazu ist in einem ersten Schritt zu prüfen, ob die gängigen Charakterisierungen Baurs als einen der genannten ‚[…]ianer' berechtigt sind. Kann man also in diesem Sinne behaupten, dass er ein Schüler einer der genannten Referenzautoren wäre? Das ist ersichtlich nicht der Fall. Befände sich Baur in einem Schülerverhältnis zu Schleiermacher, Schelling oder Hegel, so ginge es ihm um die Aneignung und Propagierung einer von jemand anderem übernommenen ‚Lehre'. Ein solches Verhältnis lässt sich angesichts der von Baur immer wieder vorgetragenen Kritik zumindest an Schelling und Schleiermacher nicht nachweisen. Selbst in Bezug auf Hegel ist

durchaus Vorsicht geboten, Baur umstandslos dem ‚theologischen Hegelianismus' zuzuschlagen.[1]

Im zweiten Schritt ist darum auf die Bezugnahme Baurs auf andere Autoren zu achten. Bei einer genaueren Untersuchung stellt sich heraus, dass die Rezeption anderer Werke auf einer relativ schmalen Basis aufruht, wie Johannes Zachhuber gezeigt hat.[2] Für den frühen Baur der 1820er Jahre kann man Einflüsse von Schellings *System des transcendentalen Idealismus* (1800) und *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) in Anschlag bringen. Von Schleiermacher hat er im Wesentlichen die erste Auflage der *Glaubenslehre* kritisch rezipiert. Schleiermachers Einfluss wird später in den 1830er Jahren unter dem Eindruck der von Ph. K. Marheineke 1832 postum herausgegebenen Religionsphilosophie Hegels zurückgedrängt. In alldem zeigt sich die offenkundige Eigenständigkeit, die in Baurs Rezeptionsverhalten waltet.

Insofern ist nun in einem dritten Schritt die Fragerichtung umzukehren: Für welchen Zweck hat Baur bestimmte Äußerungen der Zeitgenossen rezipiert und welche Funktion erfüllen sie bei ihm? Denn es ist offensichtlich, dass Baur die genannten Autoren heranzieht, um ein bestimmtes Problem zu lösen. Der entscheidende Aspekt besteht also noch nicht im Nachweis einer geistesgeschichtlichen Dependenz, sondern in der Funktion, eine Aufgabe zu bewältigen, die Baur offenbar ohne bestimmte Anleihen bei den genannten Referenzautoren nicht möglich schien.

Es war Ernst Troeltsch, der in seinem großen Historismusband auf die inspirierende und katalysierende Funktion Schellings bei der Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft über die pragmatische Geschichtsschreibung der Aufklärung hinaus hingewiesen hat.[3] Insbesondere die *Vorlesungen* haben ersichtlich für viele Leser so etwas wie eine Vision zukünftiger Geschichtsschreibung vermittelt. In der zehnten Vorlesung wird diese Aufgabe als historische Kunst konzeptualisiert. Gemeinsamkeiten mit der Auffassung Leopold von Rankes sind mit Händen zu greifen. Das Zauberwort für alle historisch Interessierten der ‚Goethezeit' dürfte aber im *System des transcendentalen Idealismus* enthalten sein: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehend, allmählich sich enthüllende Offenbarung des

[1] So zum Beispiel bei ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums, Bd. 1, Tübingen 2012, S. 623 ff.628–632.

[2] ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption. Einige Gedanken zu den geschichtsphilosophischen Grundlagen der Tübinger Schule, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 151–170, S. 153 f.

[3] TROELTSCH, ERNST: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie [KGA 16], hg. v. Graf, Friedrich Wilhelm, Berlin/New York 2008, S. 498 ff., S. 508 f.

Absoluten."[4] Das wird für Baur geradezu der Schlüssel zum Verständnis der Religions- und Christentumsgeschichte. In seinem ersten großen Werk *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* (1824/1825) kombiniert Baur denn auch diese Grundintuition von der Religionsgeschichte als fortschreitender Offenbarung Gottes im menschlichen Bewusstsein antisupranaturalistisch[5] mit dem (subjektiven) Religionsverständnis Schleiermachers. Das befähigt ihn dazu, die mythische Naturreligion und das Christentum gleichermaßen als (unterschiedliche) Momente der einen Offenbarung des Absoluten zu würdigen.

Die Differenz zwischen heidnischer und christlicher Religion entspricht dabei dem Unterschied zwischen Pantheismus und Idealismus, Notwendigkeit und Freiheit, Objektivität und Subjektivität.[6]

Diese Lektüre bleibt freilich ‚extrem perspektivisch' und dient dazu, die Religionsgeschichte zunächst einmal als ‚Abfolge verschiedener Ausprägungen des unmittelbaren Abhängigkeitsgefühls' zu rekonstruieren, wobei Baur von Anfang an auf den inneren ‚organischen Zusammenhang' des Ganzen Wert legt.[7] Aber auch die Abgrenzung von Schleiermachers Religionsverständnis zeigt sich bereits früh in der Kritik an der Christologie der *Glaubenslehre* (1. Auflage 1821/1822). Baur wiederholt sie in seinem Gnosisbuch von 1835, das nicht nur die antike, sondern eben auch die neuzeitliche ‚Gnosis', nämlich Schleiermacher und die Philosophie Schellings und Hegels behandelt, wobei eine Darstellung J. Böhmes die Brücke bildet von der antiken Gnosis zur neuzeitlichen Religionsphilosophie seit Kant, an deren Debattenlage er selber an-

[4] SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: System des transcendentalen Idealismus, in: Ders.: Sämmtliche Werke in 14 Bden., hg. v. Schelling, Karl Friedrich August, Bd. 3, Augsburg/Stuttgart 1856–1861, S. 327–634, S. 603. Ansonsten hält Baur die Philosophie Schellings als für gegenüber Schleiermacher und Hegel unterlegen: ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, S. 155. Die nicht publizierte Spätphilosophie Schellings war Baur wohl unbekannt. Seine Bezugnahme reicht bis auf Schellings Freiheitsschrift von 1809: BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Theil. Die neuere Geschichte des Dogma, von der Reformation bis in die neueste Zeit, Tübingen 1843, S. 806–822.

[5] Baurs frühes Werk geht also einen eigenen Weg zwischen Supranaturalismus (der ‚älteren Tübinger Schule') und aufklärerischem Rationalismus, vgl. WENDTE, MARTIN: Ferdinand Christian Baur. Ein historisch informierter Idealist eigener Art, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 75–88, S. 76 ff.

[6] ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion, S. 628 f.

[7] ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, S. 158; vgl. dazu BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Bd. 1, Stuttgart 1824 [ND Aalen 1979], S. V.113 f.; WENDTE, MARTIN: Ferdinand Christian Baur, S. 78.

schließt. Baur nimmt dabei jetzt genau die bewusstseinstheoretische Fassung des Erlösungsbegriffs der Christologie in den Blick und kritisiert an Schleiermacher die seiner Meinung nach vorschnelle und „unüberlegte Identifikation von ideellem Erlöser und historischem Jesus“[8]. Wie schon für Schleiermacher die Schellingsche Konstruktion, so hält jetzt genauso Baur die Schleiermachersche gerade historisch für unterbelichtet und defizitär. Man könnte auch sagen: für spekulativ überkonstruiert, so dass das Historische zum Verschwinden gebracht wird. Aus diesem Grund leuchtet die Abwendung Baurs von Schleiermacher ein.

Enthält der Schleiermacher'sche Standpunct der Subjectivität, dieser Standpunct eines absoluten Abhängigkeitsgefühls, ohne ein Absolutes mit einem objectiven Inhalt, von selbst die Nöthigung in sich, in den Hegel'schen Standpunct der Objectivität überzugehen, so muß dagegen auch wieder zugegeben werden, dass dieser Uebergang von keinem Puncte aus auf eine nähere und unmittelbarere Weise geschehen kann, als vom Standpuncte der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aus.[9]

Aus demselben Grund werden stattdessen Topoi aus Hegels Religionsphilosophie herangezogen, zumal sie im Grundschema von absoluter Gottheit, Offenbarung derselben und Rückkehr zu sich selbst mit den antiken gnostischen Systemen vergleichbar ist. Damit werden zwei essentielle Voraussetzungen gemacht, nämlich dass „die Geschichte eine *religiöse* Qualität hat“ und dass sie

[8] DRECOLL, VOLKER HENNING: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis und der zeitgenössischen Religionsphilosophie, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], S. 129–160, S. 145 ff.147; vgl. BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung, Tübingen 1835 [ND Darmstadt 1967], S. 637 ff. Dem ging schon die Kritik an der ersten Auflage von Schleiermachers *Glaubenslehre* voraus: BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora, Pars I, Tübingen 1827. Baur wiederholt übrigens ironischerweise Schleiermachers eigenen Einwand gegen Schelling, nämlich den der Idealisierung und Enthistorisierung Jesu durch eine spekulative Konstruktion, jetzt gegen Schleiermacher selbst! Vgl. dazu auch BARTH, ULRICH: Jesus-Bild und Geschichtsdeutung, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 45–62, S. 59 ff. und den von ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, S. 161 mitgeteilten Brief Baurs an seinen Bruder.

[9] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung, S. 668 f. Baur bezieht sich in seinem Gnosisbuch bereits auf die zweite Auflage von Schleiermachers *Glaubenslehre* (vgl. DRECOLL, VOLKER HENNING: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis, S. 145, Anm. 21.145 ff.; ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, S. 154: „Hegel und Schleiermacher sind also die bestimmenden Bezugspunkte in Baurs Diskussion der neueren Theologie und Religionsphilosophie in seinen großen Werken seiner Hauptschaffensperiode; beide Autoren sind für Baur jedoch de facto identisch mit einem bestimmten Werk: der Religionsphilosophie bei Hegel, der ‚Glaubenslehre‘ bei Schleiermacher“).

„selbst als fortschreitende *Entwicklung* mit *teleologischer Ausrichtung* zu beschreiben ist“.[10]

Auch wenn Baur schon Anfang der 1830er Jahre mit seinen historischen Untersuchungen zum Neuen Testament und zum frühen Christentum beginnt, gelten doch seine beiden dogmengeschichtlichen Darstellungen zur Versöhnungs- und Trinitätslehre als die klassischen Hauptwerke, die seinen theologischen Anschluss an Hegel bezeugen.[11] Für unseren Zusammenhang ist es zunächst interessant zu erfahren, was Baur dazu bewogen haben mag. Dies erfährt man insbesondere aus den Passagen, die auf die Kritik des Versöhnungsbandes zurückblicken bzw. die sich mit konkurrierenden Darstellungen der Trinitätslehre befassen.[12] Gegenüber Kritikern und anderen Darstellungen der Versöhnungs- und Trinitätslehre beruft sich Baur auf seine eigene „kritisch spekulative“ Geschichtsbetrachtung, die gegenüber der pragmatischen Geschichtsschreibung[13] darauf besteht, den inneren Zusammenhang einer historischen Entwicklung dartun zu können. Baur steht wie jeder Historiker vor dem Grundproblem, dass aus den kritisch beurteilten Quellen noch keine kohärente Geschichte hervorgeht: wie kommt man also von den einzelnen überlieferten Fragmenten zu einer historischen Gesamtschau? Die parallel zu Baur agierenden Historiker um Ranke und Droysen bedienen sich dafür einer historischen „Ideenlehre“, die überwiegend auf Versatzstücke Herders und Humboldts zurückgreift. Im Unterschied dazu setzt an dieser Stelle Baur Hegelsche Topoi als „funktionales Äquivalent“ ein.

---

[10] DRECOLL, VOLKER HENNING: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis, S. 132 (Hervorh. des Verf.). Zur näheren Beschreibung von Baurs Darstellung der antiken Gnosis vgl. a. a. O., S. 136 ff., zur Hegeldarstellung S. 150 ff.; vgl. besonders BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung, S. 681, zu Hegel: „Die Verwandtschaft der Hegel'schen Religions-Philosophie mit der alten Gnosis […] besteht demnach vor allem hauptsächlich darin, daß es hier, wie dort, derselbe Proceß ist, durch welchen der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Proceß des Sich-unterscheidens, Dirimirens und In-sich-zurückgehens“.

[11] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tübingen 1838; Ders.: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3 Bde., Tübingen 1841–1843. Bereits in Baurs *Die christliche Gnosis* von 1835 wird Hegel als Höhepunkt der modernen religionsgeschichtlichen Entwicklung dargestellt, zumal die Geistphilosophie der christlichen Trinitätslehre hochgradig anschlussrational ist, vgl. DRECOLL, VOLKER HENNING: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis, S. 152 f.

[12] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit. Erster Theil, Tübingen 1841, S. III-XXIV.1–6.102 ff.108–128. Dazu ROHLS, JAN: Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums, Bd. III/2, Tübingen 2014, S. 836–859.

[13] Zur Kritik vgl. BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, S. 115 ff.125: „Ist die Geschichte nicht die immanente Bewegung der Idee, so kann freilich alles nur vereinzelt erscheinen, und es fehlt der tiefere, das Ganze zur Einheit verknüpfende, Zusammenhang“, a. a. O., S. 119.

Seine eigene Geschichtsschau („höhere geschichtliche Betrachtung“[14]) kann Baur im Anschluss an Hegel als das Bestreben formulieren,

sich in den objectiven Gang der Sache selbst hineinzustellen, um demselben in allen seinen Momenten, in welchen er sich selbst fortbewegt, zu folgen. Das geschichtlich Gegebene soll also nicht blos äußerlich, nach dieser oder jener zufälligen Beziehung, in welche das Subject zu demselben sich sezt, aufgefaßt, sondern nach *seinem innern wesentlichen Zusammenhang* begriffen werden. Die einzige Voraussezung, die dabei gemacht wird, ist, daß die Geschichte nicht blos ein zufälliges Aggregat, sondern ein *zusammenhängendes Ganzes* ist. […] *Ohne Speculation* ist jede historische Forschung, mit welchem Namen sie auch prangen mag, ein bloßes Verweilen auf der Oberfläche und Außenseite der Sache […].[15]

Kurz: Baurs Hegelrezeption löst für ihn das Problem, wie man von den Einzelquellen zur umfassenden Geschichtsschreibung gelangt: nämlich so, dass die Geschichte (der Dogmen, Ideen) als eine in sich („immanente“) notwendige, und zwar *dialektische* Entwicklung[16], dargestellt werden kann. Wie Troeltsch zu Recht herausgestellt hat, sind die beiden Großkategorien der Geschichtsschreibung „Individualität“ und „Entwicklung“. Je mehr aber die jeweilige „individuelle Totalität“ in ihrem Eigensinn herausgearbeitet wird, desto problematischer wird natürlich der Zusammenhang des Ganzen. Die Hegelschen Prämissen erlauben es Baur, die Darstellung der christlichen Ideen und Dogmen als einen immanent notwendigen Entwicklungsprozess darzustellen. Baurs Hegelrezeption stellt ein Seitenstück der historistischen „Ideenlehre“ dar, und genau deswegen ist es gewiss richtig zu behaupten, „dass philosophisch-theologische Reflexion unmittelbarer und irreduzibler

---

[14] A. a. O., S. 4.

[15] A. a. O., S. XIX (Hervorh. des Verf.), siehe S. 122; vgl. auch die entsprechenden Äußerungen schon in: BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, S. XI: ohne Philosophie bliebe „die Geschichte ewig todt und stumm“; und in BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Versöhnung, S. VI: „Nur wenn in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwicklung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewusstseyn sich darstellt, ist die innere Objektivität der Geschichte erkannt und aufgefasst.“ Insofern stellt TROELTSCH, ERNST: Der Historismus und seine Probleme, S. 475, Baur einerseits zu Recht in den Kontext der ‚Hegelschen Dialektik‘ ein, verweist aber andererseits auch auf die Ablösungsprozesse von ihm und zählt Baur zu den „großen bahnbrechenden Arbeiten […], die in Wahrheit die moderne Geschichtswissenschaft erst begründet haben!“.

[16] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Versöhnung, S. 102 f.108; WENDTE, MARTIN: Ferdinand Christian Baur, S. 80, weist zu Recht darauf hin, dass Baurs Studie *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde* (1831) bereits das dialektische Gegeneinander von Kephas- und Pauluspartei zeichnet, bevor er sich mit der Hegelschen Religionsphilosophie (1832) näher beschäftigte! DRECOLL, VOLKER HENNING: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis, S. 158, vertritt die einleuchtende These, dass „Baur die Religionsphilosophie Hegels besonders deswegen rezipiert hat, weil er hierin seiner Neigung zur Kritik mit seinem Bemühen um eine theologisch fruchtbare Synthese verbinden“ konnte.

Teil der historischen Arbeit ist".[17] So dürfte es vollkommen berechtigt sein, Baurs *historische* Theologie als ein selbständiges „theologisches Seitenstück zum geschichtswissenschaftlichen Historismus"[18] zu bezeichnen: darin besteht das Proprium von Baurs eigener Position im Kontext der vielfältig miteinander konkurrierenden Strömungen seiner Zeit. Und das betrifft „nicht nur die Wissenschaft, sondern mehr noch das Lebensgefühl des Jahrhunderts".[19]

2. Methode

Die Formierungsphase von Baurs Theologie wird allerdings von den Streitigkeiten um das „Leben Jesu" (1835/1836) seines Schülers David Friedrich Strauss überlagert.[20] Gerade aufgrund der Nähe und vieler Gemeinsamkeiten kommt es darauf an, die Differenz beider präzise zu bestimmen. Auf der Gesamtebene besteht diese darin, dass Strauss ein primär systematisches Programm, wogegen Baur ein ausgeprägt historisches Interesse vertritt – was die jeweils umgekehrten Implikationen gerade nicht aus-, sondern vielmehr einschließt! Strauss folgt insgesamt einer spekulativ-theologischen Intuition, die negativ-kritisch die Entlarvung der Evangelienliteratur weitgehend als „mythisch" beinhaltet, womit sie als historische Quelle ausscheidet. Die methodische Vorgehensweise kann man als einen Vorläufer der formgeschichtlichen Methode der Exegese betrachten. Dazu gehört aber entscheidend der positive Schritt in der „christlichen Glaubenslehre", die auf die berühmte und viel dis-

[17] So ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, S. 159.

[18] DANZ, CHRISTIAN: Schelling und die Historisierungsprozesse im 19. Jahrhundert, in: Ders. (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 1–19, S. 15. Als streng historische Theologie interpretiert auch ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, S. 159 f.164, Baurs Theologie, siehe Ders.: The Absoluteness of Christianity and the Relativity of All History, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], S. 313–331, S. 316: „a Theologian of Historicism".

[19] STECK, KARL GERHARD: Ferdinand Christian Baur (1792–1860), in: Greschat, Martin (Hg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1978, S. 59–73, S. 63.

[20] Vgl. dazu KÖPF, ULRICH: Ferdinand Christan Baur und David Friedrich Strauss, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], S. 3–51; MEHLHAUSEN, JOACHIM: Spekulative Christologie. Ferdinand Christian Baur im Gespräch mit David Friedrich Strauss und Julius Schaller, in: Köpf, Ulrich (Hg.): Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler, Sigmaringen 1994, S. 119–140. Eigenartigerweise geht Köpf in seinem Beitrag mit keinem Wort auf die gewichtige Studie Mehlhausens ein, obwohl sie sich in dem von ihm selbst edierten Band *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung* befindet.

kutierte „Gattungschristologie" hinausläuft.[21] Baur dagegen zielt auf eine historische Darstellung der Geschichte des Urchristentums, die eine positive Würdigung der Quellen voraussetzt. Die entscheidende Referenz in dieser Unterscheidung von bloßer (negativer) Kritik und dem (positiven, „aufbauenden") Historiker bietet das Werk Barthold Georg Niebuhrs[22], dessen Ausführungen auch an der Wiege des geschichtswissenschaftlichen Historismus stehen und daher ein wesentliches Verbindungsglied zwischen Baur und der modernen Geschichtswissenschaft darstellen dürften. Indem Baur die jeweiligen „Tendenzen" einer Schrift herausarbeitet, verfährt er dabei methodisch redaktionsgeschichtlich, wobei er sein Verfahren übrigens primär anhand der Paulusbriefe entwickelt und es erst anschließend auf die Evangelien übertragen hat. Seine systematischen Implikationen stecken in der historischen Darbietung selbst.

Man kann davon ausgehen, dass zunächst die Entstehung des „Lebens Jesu" durchaus von Baurs eigener Mythenforschung inspiriert und überdies von ihm inhaltlich weitgehend zustimmend verfolgt wurde.[23] Erst die zahlreiche Kontroversliteratur führt zur Distanzierung und einer gewissen Entfremdung von Strauss in dem Maße, als Baur selbst seit 1836 in die Streitigkeiten mit hineingezogen wird und haftbar für das Werk seines Schülers gemacht zu werden droht. Er rettet sich in die Doppelstrategie, allgemein die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung zu verteidigen und sich im Besonderen eher stillschweigend zum publizistischen Streit um Strauss zu verhalten.[24] In den 1840er Jahren kann Baur brieflich sein eigenes Verfahren der „geschichtlichen Kritik" (Tendenzkritik) so beschreiben:

> [M]an erhält so den Kanon, dass die historische Wahrheit da am wahrscheinlichsten vorauszusetzen ist, wo am wenigsten ein *Tendenzcharakter* sich zeigt. In diesem Sinne nenne ich *meine* Kritik eine *positive* im Unterschied von jener negativen, weil sie wenigstens Einem Ev. die historische Glaubwürdigkeit nicht geradezu abspricht, sondern, freilich nur relativ […] zugesteht.[25]

Für Baurs eigene Entwicklung war der Ausgangspunkt entscheidend, sich zunächst intensiv mit den Paulusbriefen und den Verhältnissen im frühen Urchristentum zwischen Paulus und seinen Gegnern zu befassen und daran sein eigenes

---

[21] In BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Stuttgart 1847 [Tübingen ^{2}1858/ND 1974], S. 42 f. werden die Aufstellungen von Strauss insgesamt als Ausdruck des ‚Rationalismus' kritisiert, der keinen ‚historischen Sinn' habe.

[22] KÖPF, ULRICH: Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauss, S. 6.15.32 f.35.37.41; so auch WENDTE, MARTIN: Ferdinand Christian Baur, S. 84; GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ferdinand Christian Baur (1762–1860), in: Fries, Heinrich/Kretzschmar, Georg (Hg.): Klassiker der Theologie, Bd. 2, München 1983, S. 89–110, S. 94.

[23] Vgl. KÖPF, ULRICH: Ferdinand Christan Baur und David Friedrich Strauss, S. 10 ff.

[24] A. a. O., S. 19–25.

[25] Baur, zitiert bei A. a. O., S. 35 (Hervorh. des Verf.); gemeint ist das Matthäusevangelium.

„dialektisches" Geschichtsbild (vor Hegel!) auszubilden, bevor die Problematik der vier Evangelien bearbeitet werden konnte.[26] In Anwendung der neu gewonnenen Methodik kann Baur dann eindeutig das in seinem Sinne „tendenziöse" (eine Idee durchführende) Johannesevangelium[27] von den Synoptikern unterscheiden und damit einen wichtigen Schritt über Strauss hinaus gelangen:

Es ist daher nicht mehr möglich, mit der Strauss'schen Taktik und Operationsmethode einestheils die Synoptiker mit dem Johannes und anderntheils den Johannes mit den Synoptikern zu schlagen, wovon die Folge nur die sein kann, daß man gar nicht mehr weiß, woran man sich in der evangelischen Geschichte zu halten hat. In demselben Verhältniss, in welchem der historische Werth des Johannes sinkt, steigt der der Synoptiker, indem man keinen Grund hat, um des Johannes willen ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen.[28]

Interessanterweise operiert Baur durchgängig bei den Paulusbriefen wie bei den Evangelien nach dem Motto, dass „bei der großen Differenz der beiderseitigen Darstellungen die geschichtliche Wahrheit nur entweder auf der einen oder der andern Seite seyn kann"[29]: Wenn also die Synoptiker (bzw. Matthäus) die geschichtliche Wahrheit geben, kann es das Johannesevangelium *eo ipso* nicht mehr tun. In jedem Fall ist Baur in diesen zwei Punkten über Strauss hinausgelangt: „Die Evangelien bieten nicht einfach historische Darstellungen von Ereignissen", und sie sind selbst „als Tendenzschriften Produkte der freien Tätigkeit der Schriftsteller und damit auch geschichtsabhängige Produkte ihrer jeweiligen Zeit".[30]

---

[26] Vgl. dazu LANDMESSER, CHRISTOF: Ferdinand Christian Baur als Paulusinterpret, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], S. 161–194. Zur Bedeutung der Paulusstudien GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ferdinand Christian Baur (1762–1860), S. 106: „Diese Einsicht, daß das Christentum von Anfang an durch einen Gegensatz konkurrierender Jesus-Bilder geprägt ist, hatte notwendig eine neue Sicht der Geschichte des Christentums insgesamt zur Folge".

[27] Vgl. dazu FREY, JÖRG: Ferdinand Christian Baur und die Johannesauslegung, in: Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], S. 227–258, S. 241.251. Die Kritik am Johannesevangelium als historischer Quelle schließt übrigens nicht die typisch idealistische Hochschätzung desselben als höchster Stufe der neutestamentlichen Theologie, also der apostolischen ‚Lehrbegriffe', aus.

[28] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus, in: Theologische Jahrbücher 9 (1850), S. 463–566, zit. n. KÜMMEL, WERNER GEORG: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg i. Br./München ^{2}1970, S. 158.

[29] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Paulus, der Apostel Jesu Christi [1845], zit. n. KÜMMEL: Das Neue Testament, S. 166; siehe BAUR: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien [1847], zit. n. KÜMMEL, WERNER GEORG: Das Neue Testament, S. 170 f.

[30] LANDMESSER, CHRISTOF: Mythos und Geschichte bei Ferdinand Christian Baur, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 131–149, S. 145.

Im Rückblick aus den 1850er Jahren behauptet Baur darum:

Die Einsicht, dass das johanneische und andere Evangelien eine ‚innere Tendenz' besitzen, habe ihn davor bewahrt, sie – wie Strauss – als vermeintlich historische Quellen kritisch gegeneinander auszuspielen, und ihm erlaubt, sie als Zeugnisse aus nachapostolischer Zeit in die geschichtlichen Zusammenhänge hineinzustellen […].[31]

Entsprechend heißt es in der postum (1862) herausgegeben *Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*:

Man kann das Leben Jesu nicht zum Gegenstand der Kritik machen, solange man sich nicht über die Schriften, welche die Quelle unserer Kenntnis desselben sind, und ihr Verhältniss zu einander eine bestimmte kritische Ansicht zu bilden im Stande ist. Meine Kritik ist ebendeswegen auch conservativer, als die Strauss'sche, sofern sie nach einem bestimmten Gesichtspunkt die geschichtlichen Elemente von den nichtgeschichtlichen zu scheiden weiss.[32]

Wenn allerdings der Rauch der Polemiken über den Fronten verzogen ist, zeigt sich doch auch, dass sich Baur und Strauss immerhin sachlich einander angenähert haben. So äußert sich Baur in der Würdigung von mit Strauss verwandten Christologien wie derjenigen von Julius Schaller durchaus zustimmend zu analogen Intentionen. Dabei kann er geradezu an die berühmte Formulierung der Gattungschristologie seines Schülers anschließen:

Wenn man daher auch noch so weit davon entfernt ist, Christus als einen bloßen Religionsveranlasser anzusehen, so muß doch auf der andern Seite auch *dem Satz, dass die Art, wie die Idee sich realisirt, nicht diese ist, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten*, sein Recht bleiben, und man ist nicht berechtigt, die specifische Dignität Christi, als Religionsstifters, der absoluten Erscheinung der Idee in dem Individuum gleichzusetzen![33]

Umgekehrt hat Strauss später nach Baurs Tod die Ergebnisse von dessen Forschungen in seine eigene Veröffentlichung eingearbeitet[34], die Berechtigung von Baurs Kritik eingestanden und vor allem selbst bemerkt, dass erst Baur ihm dazu verholfen hat, die Rolle des Johannesevangeliums klar einzuschätzen. „Seine Ausführungen zeigen, wie viel er von der Evangelienkritik Baurs gelernt hat."[35]

[31] KÖPF, ULRICH: Ferdinand Christan Baur und David Friedrich Strauss, S. 40 f.

[32] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, hg. v. Zeller, Eduard, Leipzig ^{2}1877, S. 421.

[33] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Versöhnung, S. 622 (Hervorh. des Verf.), vgl. dazu MEHLHAUSEN, JOACHIM: Spekulative Christologie, S. 131 ff.

[34] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864, XVI, S. 40–144, S. 107 ff.

[35] KÖPF, ULRICH: Ferdinand Christan Baur und David Friedrich Strauss, S. 48.

3. Religion

Auf den ersten Blick scheinen die bisherigen Ausführungen zu Geschichte und Methode gar nicht auf das Religionsthema einzugehen. Gleichwohl zeigen sie die entscheidende Weichenstellung, die Baur im Hinblick aufs Religionsverständnis vollzogen hat. Angesichts des umfassenden intellektuellen Plausibilitätsverlustes der christlich-dogmatischen Traditionsbestände um 1800, der sich insbesondere in den drei „Streitsachen" um Spinoza (Pantheismusstreit), Fichte (Atheismusstreit) und Schelling (Theismusstreit) niedergeschlagen hat, war für Baur offensichtlich einleuchtend, dass man Gott wie vor allem von Jacobi nicht mehr als extramundanen Schöpfer mit Eingriffskausalität ins Weltgeschehen behaupten kann.[36] Vielmehr folgt er grundsätzlich der von Schelling gelegten und von Hegel ausdrücklich verfolgten Spur, Religion(en) und Christentum als fortschreitende Offenbarung Gottes in der Geschichte zu interpretieren. Damit wird Religion grundsätzlich von einer supranaturalen auf eine historisch bearbeitbare Größe umgestellt. Religion ist insofern wesentlich Religions*geschichte*, und genau darin besteht auch die Innovationsleistung Baurs *innerhalb* der evangelischen Theologie im Kontext der ‚Goethezeit', in der sich viele unterschiedliche Einflüsse überschneiden. Um 1830 war auch noch keineswegs abzusehen, welchen Richtungen der Philosophie (des Deutschen Idealismus) und Theologie (Schleiermacher) oder der entstehenden Geschichtswissenschaft um Ranke und Droysen die Zukunft gehören würde.

3.1 Die philosophisch-idealistisch dominierte Phase

Alle normativen (bislang dogmatischen) Fragen werden darum im Gewand von umfangreichen Geschichtsdarstellungen erörtert. Die Verschiebungen in Baurs Religionsverständnis verdanken sich diesem historischen, ideengeschichtlichen Interesse. Der Vorzug, den Baur schließlich seit 1832 dem Hegelschen Religionsverständnis gegenüber dem von Schleiermacher gibt, dürfte genau darin liegen, dass man auf diese Weise über das bloß subjektive menschliche Vermögen (religiöse Bewusstsein) hinausgelangt zu einer *objektiven* historischen Entwicklungsgeschichte der Wahrheit des Absoluten.

> Wenn Gott absoluter Geist ist, dann ist mit dem Begriff Gottes *auch der Denkprozess* mit seinen wesentlichen Momenten gesetzt, und darin besteht der Gegensatz Hegels zu Schleiermacher.[37]

[36] Vgl. dazu die Beiträge in: ESSEN, GEORG/DANZ, CHRISTIAN (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen, Darmstadt 2012.

[37] ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion, S. 631 (Hervorh. des Verf.).

In diesem Sinne kann man dann in der Tat für Baur formulieren: „Religion ist das Bewußtsein des Menschen von seiner notwendigen Gottesbeziehung, welches *in seinem Denken* immer schon mitgesetzt ist."[38] Schon im „Gnosis"-Buch verteidigt Baur Hegel gegen den Vorwurf, die Idee des persönlichen Gottes werde durch diesen aufgehoben, und übernimmt die nur vorläufige, relative Bedeutung der historischen Erscheinung Jesu Christi (als Glaubensvorstellung) für die Idee des Gottmenschen (im spekulativen Wissen).[39]

Aus diesem Grund wendet sich Baur gerade dem Thema der Versöhnungs- und Trinitätslehre zu. Denn im „Dogma von der Versöhnung ist das *Wesen der Religion* selbst ausgesprochen, da die Versöhnung von Gott und Mensch von jeder Religion intendiert wird"![40] Die Aufgabe der Dogmengeschichte im engeren Sinne besteht dann darin zu zeigen, inwiefern dieses Wesen der Religion gerade im Christentum vollkommen realisiert wurde. Denn die Versöhnung bedeutet inhaltlich die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, und diese Einheit wird in der Person des Gottmenschen geschichtlich verwirklicht. Der Inhalt der christlichen Religion kann sonach nur aus der Idee Gottes und in der Form des Denkens begriffen werden. Philosophie und Theologie kommen insofern überein, dass die Philosophie (Hegels) den Inhalt des Christentums (Versöhnung und Trinität) im Denken selbst produziert.

Baur weicht aber charakteristisch darin von Hegel ab, dass er sich darüber hinaus der empirischen historischen Forschung zuwendet, die von Hegel gerade (etwa in der Gestalt Rankes) abqualifiziert wurde: Was darum Philosophie und Theologie voneinander unterscheidet, ist also dies, „dass die Theologie denselben Inhalt in der *Form der Geschichte* hat".

Wenn es sich […] mit dem Christentum so verhält, wie die spekulative Betrachtung zeigt, dann muss sich auch *geschichtlich nachweisen* lassen, dass das, was die Philosophie behauptet, *wirklich* das wahre Wesen des Christentums ist.[41]

In dieser wesentlichen und dem Denken gegenüber nicht bloß akzidentellen Bindung der Religion an die Geschichte erweist sich Baur eben gerade nicht als „Hegelianer", auch wenn er sich dieser Differenz selbst nicht deutlich bewusst gewesen sein sollte. Er führt vielmehr seine geschichtsphilosophische Position mit einer Methode durch,

---

[38] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ferdinand Christian Baur (1762–1860), S. 100 (Hervorh. des Verf.).

[39] Vgl. dazu DRECOLL, VOLKER HENNING: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis, S. 154 ff.

[40] ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion, S. 629; so auch GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ferdinand Christian Baur (1762–1860), S. 101 f.

[41] ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion, S. 632 (Hervorh. des Verf.).

die den Idealisten und auch Hegel noch fremd war, die bis heute aber den Standard des Umgangs mit diesen Quellen darstellt: Baur bearbeitete seine Quellen mit der historisch-kritischen Methode.[42]

Vielleicht liegt an dieser Stelle die Ursache für die ambivalente Wirkungsgeschichte Baurs, in der gleichzeitig sowohl die idealistisch-philosophisch gefärbte Geschichtsschreibung als auch der faktische Gegensatz von praktischer Geschichtsforschung und Philosophie beerbt wird. Denn wie Johannes Zachhuber schon an Baurs *Die christliche Gnosis* (1835) plausibel macht, prozediert unterhalb der philosophisch geleiteten Geschichtsdeutung zugleich ein „neo-rationalistisches“ Programm, nämlich der Ansatz, „in which history and philosophy represent diametrically divided opposites“![43] Insofern reimen sich schon bei Baur die leitenden Hinsichten der Geschichtsschreibung überhaupt mit dem historischen Forschungsprozess offensichtlich nicht bruchlos zusammen – ein Grundproblem der modernen Geschichte, das er mit dem entstehenden geschichtswissenschaftlichen Historismus teilt.

Ganz anders als die prominente „liberale“ und kritisch-destruktive Auffassung Harnacks, für den das kirchliche Dogma zentral einen Entfremdungsprozess („Hellenisierung“) und eine Entstellung des einfachen Evangeliums Jesu in der Alten Kirche darstellt (Verfallsprozess) , arbeitet Baur mit einem weiten Verständnis von „Dogma“, das die Gesamtheit der christlichen Lehren bis zur jeweiligen Gegenwart beinhaltet (Ideengeschichte). Die Hegelsche Philosophie stellt mit ihrer Behauptung von der Vernunft in der Geschichte die Mittel bereit, die gesamte Dogmengeschichte bis zur eigenen Gegenwart als einen sinnvollen Entwicklungsprozess zu rekonstruieren. Baur sieht seine Aufgabe also darin, „dem christlichen Dogma von seinen Ursprüngen an durch alle Momente seiner Entwicklung hindurch bis zur Gegenwart so zu

---

[42] Wendte, Martin: Ferdinand Christian Baur, S. 75–88, S. 75.84 f. Ähnlich schätzt es auch Drecoll, Volker Henning: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis, S. 158 f., ein: „Im Fall Baurs hat also die systematisch-philosophische Neigung die historische Kritik keineswegs behindert, sondern geradezu freigesetzt“, a. a. O., S. 159; Zachhuber, Johannes: The Absoluteness of Christianity and the Relativity of All History, S. 330 spitzt diesen Befund eher zu einem Widerspruch zwischen Hegel-Rezeption und Baurs historischer Forschung zu: „his appreciation and reception of Hegelian ideas is […] conditioned by a particular perspective which, at least in one important regard cannot […] be reconciled with Hegel's own Idealism.“ In jedem Fall dürfte Baur der Urheber des berühmten Epithetons ‚historisch-kritisch‘ sein, so Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Baur, Ferdinand Christian, in: Wörterbuch des Christentums, München 2001, S. 128 f., S. 128; vgl. dazu als ersten Beleg Baur, Ferdinand Christian: Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung, in: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 1: Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 147–266.

[43] Zachhuber, Johannes: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013, S. 25–130, S. 49.

folgen, dass er sich in die Bewegung der Sache selbst versetzt.“[44] Die Geschichtsdarstellung arbeitet dabei anders als die pragmatische Aufklärungshistorie den innerlich notwendigen Entwicklungsprozess heraus, so dass sich in der Dogmengeschichte immer das Doppelte zeigt, nämlich „das Vergängliche des Dogmas, das sich selbst auflöst, und das Bleibende und Unvergängliche seines Inhalts“.[45]

3.2 Rückkehr zu Kant?

Eine wichtige Weichenstellung vollzieht Baur in seinem Spätwerk der 1850er Jahre, die gerade für sein Religionsverständnis bedeutungsvoll wird. In der exegetischen Auseinandersetzung mit den Evangelien wendet er die an Paulus entwickelte „Tendenzkritik“ so an, dass das Johannesevangelium als Quelle für den sogenannten „historischen Jesus“ ausscheidet. Bei den Synoptikern plädiert Baur für die Priorität des Matthäusevangeliums. Für ihn enthält insbesondere die Bergpredigt die „ipsissima vox“ Jesu. Diese historische Bestimmung wird aber zugleich ins Normative gewendet:

> Der Kern von Jesu Lehre besteht darin, dass Jesus die Menschen auf ihr sittliches Bewusstsein hin anspricht und eine vollkommene Gesinnung fordert, in der der Mensch sich innerlich ganz ungeteilt Gottes Willen hingibt. Diese rein sittliche Gesinnung setzt den Menschen in das angemessene Verhältnis zu Gott.[46]

Es ist nun genau diese Sittlichkeit im Anschluss an die Bergpredigt, die für Baur jetzt den inneren Wesenskern der Religion überhaupt und des Christentums ausmacht.[47] Damit aber überschreibt er die bisherige Wesensbestimmung von der Idee der Versöhnung als Einheit von Gott und Mensch (Hegel) mit einer eher praktisch-vernünftigen (Kant), die sich als Resultat der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Synoptiker ergeben

---

[44] ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion, S. 12.

[45] A. a. O., S. 11–19, S. 12.15; vgl. dazu BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte; Ders.: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, in: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 2, hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 1–281. Insofern sind sich Baur und Harnack gerade nicht ähnlich, zumal Harnack die typische Metaphysikkritik Ritschls mit im Gepäck hat; dagegen GEESE, DANIEL: Die Aehnlichkeit der beiden Meister, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 387–404.

[46] WENDTE, MARTIN: Ferdinand Christian Baur, S. 85 f.

[47] Vgl. BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, hg. v. Baur, Ferdinand Friedrich, Leipzig 1864 (ND hg. v. Kümmel, W. G., Darmstadt 1973), S. 45.64.122 ff.; vgl. dazu BAUSPIESS, MARTIN: Das Wesen des Urchristentums. Zu Ferdinand Christian Baurs Sicht der synoptischen Evangelien, in: Ders./Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 195–225, S. 218 ff.

hat. So schildert er zum Beispiel die „Goldene Regel" in Mt 7,12 durchaus in Kantischen Farben:

> Liebt man den Nächsten, wie sich selbst, so muss man auch alles Egoistische […] fallen lassen, über die Vielheit der einzelnen Subjecte, deren jedes dasselbe ist, was wir sind, stellt sich von selbst die Objectivität des Allgemeinen, in welchem alles Particuläre und Subjective aufgehoben ist, und dieses Allgemeine ist die Form des Handelns, vermöge welcher man gegen Andere dasselbe thut, was man wünscht, dass Andere gegen uns tun, das sittlich Gute ist somit das, was für alle gleich recht und gut ist, oder für alle das gleiche Object ihres Handelns sein kann.[48]

In der Forschung ist bislang strittig, ob sich in dieser Konzentration auf die Sittlichkeit Jesu als des Tugendlehrers der Menschheit ein altes Erbe der Lehrer Baurs wieder durchsetzt (P. C. Hodgson, F. W. Graf) oder ob sich mit dieser Verschiebung von der Person auf die Verkündigung Jesu namentlich der Bergpredigt eine wesentliche neue Veränderung im religionstheoretischen Theoriedesign niederschlägt (K. v. Hase, W. Geiger, M. Bauspiess).[49] Auf jeden Fall versteht der späte Baur der *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (posthum 1864) Jesus selbst als den Stifter einer neuen und vor allem universalen Religion (christlicher Universalismus versus jüdischer Partikularismus), von der die theologischen „Lehrbegriffe" der Apostel zu unterscheiden sind, die die jeweils „kontroverse konfessionell-dogmatische Ausdifferenzierung" dieser aller Lehre vorausgesetzten Religion darstellen. Innerhalb dieser

> im Parteienstreit zwischen Petrinismus (These), Paulinismus (Antithese) und Frühkatholizismus (Synthese) des Urchristentums ablaufenden Entwicklung gibt es nun für Baur Stufen, auf denen der Lehrbegriff der christlichen Religion in reinster Form entfaltet wird,[50]

nämlich bei Paulus (am Anfang) und im Johannesevangelium (am Ende).

Insofern wird jedenfalls die doppelte Wirkungsgeschichte Baurs – idealistische und neo-rationalistische – daraus einsichtig, nämlich je nach dem, ob man eher vom Baur der dreißiger und vierziger Jahre ausgeht, insbesondere von den beiden großen dogmengeschichtlichen Werken zur Versöhnungs- und Trinitätslehre, oder eher vom späten Baur, bei dem die dialektische Geschichtskonstruktion hinter die Kombination aus historischer Methode und sittlich-religiösem (auch: Gegenwarts-) Bewusstsein zurücktritt. Man könnte vermuten, dass Baur in gewisser Weise auf seine Art den säkularen Trend des 19. Jahrhunderts „Zurück zu Kant!" unbewusst (mit)vollzogen hat.

---

[48] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, Tübingen 1853, S. 31.

[49] Vgl. BAUSPIESS, MARTIN: Das Wesen des Urchristentums, S. 223 f.

[50] STEGEMANN, EKKEHARD W.: Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation. Rudolf Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments" in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext, in: ThZ 55 (1999), S. 137–155, S. 141.

3.3 Freiheitsgeschichte

Die Pointe von Baurs mit der Geschichte verschwistertem Religionsverständnis verrät sich indes im konfessionellen Streitfall. Sein katholischer Tübinger Kollege Adam Möhler hatte 1832 in seiner *Symbolik* das von Hegel prominent vertretene Geschichtsbild des inneren Zusammenhangs von Reformation (Entdeckung der Subjektivität, Prinzip der Innerlichkeit) und deren Realisierungsgeschichte seit der Aufklärung angegriffen, um dagegen die Überlegenheit des katholischen Traditionsprinzips zu erweisen. Für Baur repräsentiert dieses Prinzip zwar das Moment der überindividuellen „Objectivität", wogegen sich im Protestantismus das andere Prinzip der „freien Subjectivität" ausdrücke. Beide Momente gehören aber ihm zufolge im Christentum zusammen, und in diesem Sinne zielt „die Auseinandersetzung mit Möhler auf eine gegenwartsdiagnostische Bestimmung des Begriffs individueller Freiheit"[51]. Insofern verteidigt Baur gut protestantisch die religiöse Freiheit des einzelnen gegenüber den kirchlichen und politischen Heteronomieansprüchen seiner (Restaurations-)Zeit. „Die Geschichte des Christentums sei *Freiheitsgeschichte*, an deren entscheidendem Wendepunkt, der Reformation, individueller Freiheit auch gegen kirchliche Autorität Geltung verschafft worden sei."[52]

Darüber hinaus sieht schon Baur die wesentliche Neubestimmung des Protestantismus mit dem Durchgang durch die Aufklärung, formuliert also der Sache nach bereits den von Troeltsch benannten Unterschied von Alt- und Neuprotestantismus[53]:

> Von diesem Punkte aus nahm sodann die ganze Auffassung des Christenthums den jener Grundanschauung entsprechenden Gang. Humanisierung, Rationalisierung, Subjektivirung, Verinnerlichung, Vergeistigung des Christenthums wurde […] das allgemeine Losungswort der Zeit.[54]

Diese Ausrichtung der weitläufigen Geschichtsdarstellungen auf die Realisierung der (nicht zuletzt religiösen) Freiheit unter den Bedingungen der Moderne deckt sich mit Baurs konsequentem Eintreten für die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung innerhalb der Theologenzunft. Denn auch wenn

---

[51] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ferdinand Christian Baur (1762–1860), S. 98, siehe auch S. 89 f.; ähnlich LANDMESSER, CHRISTOF: Mythos und Geschichte bei Ferdinand Christian Baur, S. 148 f.; STECK, KARL GERHARD: Ferdinand Christian Baur (1792–1860), S. 68 ff.

[52] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Baur, Ferdinand Christian, S. 128.

[53] So ausdrücklich FISCHER, HERMANN: Art. Protestantismus. I, in: TRE, Bd. 17, Berlin/New York 1997, S. 542–551, S. 546.

[54] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, in: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 2, hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 1–281, S. 262; siehe auch die schöne Definition auf S. 257: „Der Protestantismus ist das Princip der subjektiven Freiheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Autonomie des Subjekts im Gegensatz gegen alle Heteronomie des katholischen Begriffs der Kirche".

sich das religiöse Gewissen durchaus an die Heilige Schrift gebunden weiß, lässt sich dieses Prinzip der Gewissenfreiheit nur im Sinne einer freien Schriftforschung auslegen. Daher gehört die freie Forschung selbst zum Wesen der protestantischen Theologie. Dass die evangelische Theologie bis heute ihren Charakter der Wissenschaftlichkeit vor allem und dominant in der historischen Arbeit erblickt (in den exegetischen Disziplinen, in der Kirchen- und Dogmengeschichte, in der neueren Theologiegeschichtsschreibung) verdankt sich nicht zuletzt diesem bleibenden Fortwirken von Baurs Erbe.

Literatur

BARTH, ULRICH: Jesus-Bild und Geschichtsdeutung, in: Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, hg. v. Danz, Christian, Tübingen 2013, S. 45–62.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Bd. 1, Stuttgart 1824 [ND Aalen 1979].

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora, Pars I, Tübingen 1827.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung, Tübingen 1835 [ND Darmstadt 1967].

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tübingen 1838.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3 Bde., Tübingen 1841–1843.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums, Stuttgart 1845/Leipzig ²1866/1867.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zueinander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Stuttgart 1847 [Tübingen ²1858/ND 1974].

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, Tübingen 1853.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg. v. Baur, Ferdinand Friedrich, Leipzig 1864 [ND hg. v. Kümmel, W. G. , Darmstadt 1973].

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, 3 Bde., Leipzig 1865–1867.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts [1862], hg. v. Zeller, Eduard, Leipzig ²1877.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kir-

che, der Apostel Petrus in Rom [1831], in: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, 5 Bde., Bd. 1, hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 1–146.

Baur, Ferdinand Christian: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, in: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 2, hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 1–281.

Baur, Ferdinand Christian: Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung, in: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 1: Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 147–266.

Baur, Ferdinand Christian: Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus, in: Theologische Jahrbücher 9 (1850), 463–566.

Baur, Ferdinand Christian: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, in: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 5, Für und wider die Tübinger Schule, hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, S. 221–291 [1. Aufl.], S. 293–465 [2. Aufl.].

Baur, Ferdinand Christian: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, 5 Bde., hg. v. Scholder, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963–1975.

Bauspiess, Martin: Das Wesen des Urchristentums. Zu Ferdinand Christian Baurs Sicht der synoptischen Evangelien, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 195–225.

Danz, Christian: Schelling und die Historisierungsprozesse im 19. Jahrhundert, in: Ders. (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 1–19.

Drecoll, Volker Henning: Ferdinand Christian Baurs Sicht der christlichen Gnosis und der zeitgenössischen Religionsphilosophie, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 129–160.

Essen, Georg/Danz, Christian (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen, Darmstadt 2012.

Fischer, Hermann: Art. Protestantismus. I, in: TRE, Bd. 17, Berlin/New York 1997, S. 542–551.

Frey, Jörg: Ferdinand Christian Baur und die Johannesauslegung, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 227–258.

Geese, Daniel: Die Aehnlichkeit der beiden Meister, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 387–404.

Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Baur, Ferdinand Christian, in: Wörterbuch des Christentums, München 2001, S. 128 f.

Graf, Friedrich Wilhelm: Ferdinand Christian Baur (1792–1860), in: Fries, Heinrich/Kretschmar, Georg (Hg.): Klassiker der Theologie, Bd. 2, München 1983, S. 89–110.443–447.

HESTER, CARL E.: Gedanken zu Ferdinand Christian Baurs Entwicklung als Historiker anhand zweier unbekannter Briefe, in: ZKG 84 (1973), S. 249–269.

KÖPF, ULRICH: Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauss, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 3–51.

KÜMMEL, WERNER GEORG: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg München ^{2}1970, S. 156–176.

LANDMESSER, CHRISTOF: Ferdinand Christian Baur als Paulusinterpret, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 161–194.

LANDMESSER, CHRISTOF: Mythos und Geschichte bei Ferdinand Christian Baur, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 131–149.

MEHLHAUSEN, JOACHIM: Spekulative Christologie. Ferdinand Christian Baur im Gespräch mit David Friedrich Strauss und Julius Schaller, in: Köpf, Ulrich (Hg.): Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler, Sigmaringen 1994, S. 119–140.

ROHLS, JAN: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1, Tübingen 1997.

ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums, Bd. 1, Tübingen 2012.

ROHLS, JAN: Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums, Bd. 3/2, Tübingen 2014.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: System des transcendentalen Idealismus, in: Ders.: Sämmtliche Werke in 14 Bde., hg. v. Schelling, Karl Friedrich August, Bd. 3, Augsburg/Stuttgart 1856–1861.

SCHOLDER, KLAUS: Art. Baur, Ferdinand Christian, in: TRE, Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 352–359.

STECK, KARL GERHARD: Ferdinand Christian Baur (1792–1860), in: Greschat, Martin (Hg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1978, S. 59–73.

STEGEMANN, EKKEHARD W.: Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation. Rudolf Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“ in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext, in: ThZ 55 (1999), S. 137–155.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864.

TROELTSCH, ERNST: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie [KGA 16], hg. v. Graf, Friedrich Wilhelm, Berlin/New York 2008.

WENDTE, MARTIN: Ferdinand Christian Baur. Ein historisch informierter Idealist eigener Art, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 75–88.

ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption. Einige Gedanken zu den geschichtsphilosophischen Grundlagen der Tübinger Schule, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 151–170.

ZACHHUBER, JOHANNES: The Absoluteness of Christianity and the Relativity of All History, in: Bauspiess, Martin/Landmesser, Christof/Lincicum, David (Hg.): Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums [WUNT 333], Tübingen 2014, S. 313–331.
ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford u. a. 2013.

Idee und Geschichte

Der Religionsbegriff im Werk von David Friedrich Strauss (1808–1874)

Christian Danz

In seinem Buch *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* berichtet Friedrich Heinrich Jacobi über ein Gespräch, welches er 1780 mit Gotthold Ephraim Lessing geführt hatte. Der Wolfenbütteler Bibliothekar habe ihm – Jacobi – seine Distanz zu dem traditionellen Begriff Gottes angedeutet. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anders."[1] Lessing ist um 1800 bei weitem nicht der Einzige, dem die orthodoxen Begriffe der Gottheit ungenießbar geworden waren. Nicht nur der Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Moses Mendelssohn, auch der Atheismusstreit um Johann Gottlieb Fichte sowie der Theismusstreit zwischen Jacobi und Schelling artikulieren dieses Unbehagen an den überlieferten Religionsbegriffen.[2] Der Plausibilitätsverlust der dogmatischen Lehrform der christlichen Religion in der Sattelzeit der Moderne markiert auch den problemgeschichtlichen Hintergrund der Genese der Theologie von David Friedrich Strauss. Nach dem Besuch der Klosterschule in Blaubeuren studierte er von 1825 bis 1830 Theologie in Tübingen. Geprägt wurde er sowohl in der Klosterschule als auch später in Tübingen durch Ferdinand Christian Baur (1792–1860), neben Strauss der wichtigste Vertreter einer historischen Theologie im 19. Jahrhundert.[3] Während seines Tübinger Studiums beschäftigte sich Strauss intensiv mit den Philosophien Kants und Schellings. Entscheidend für den weiteren Bildungsgang des jungen Stiftlers wurde allerdings die Lektüre Hegels. Dessen *Phänomenologie des Geistes* las er begeistert zusammen mit Kommilitonen am Ende seines Studiums. Strauss gilt als einer der bedeu-

[1] Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Darmstadt 2000, S. 22.

[2] Vgl. hierzu Essen, Georg/Danz, Christian (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.

[3] Vgl. hierzu Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013; Zachhuber, Johannes, Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013.

tendsten theologischen Hegelianer. Sein 1835/36 veröffentlichtes *Leben Jesu* sowie die sich an dieser Schrift entzündenden Kontroversen führten indes zum Zerfall der Hegelschen Schule in einen linken und einen rechten Flügel.[4] Die strittigen Punkte, um die erbittert gerungen wurde, sind das Verhältnis von Idee und Geschichte sowie von Philosophie und Religion bzw. von religiöser Vorstellung und philosophischem Begriff. Die Forschung hat bislang weitgehend das Verhältnis des Tübinger Theologen zu Hegel in den Blick genommen.[5] Das gilt auch für den Religionsbegriff von Strauss. Sofern ihm die Forschung überhaupt Aufmerksamkeit widmete, erfolgte dies im Horizont von Hegels Begriff der Religion und dessen Verhältnis zum absoluten Wissen. So wenig freilich der Befund zu bestreiten ist, dass Strauss in den 1830er Jahren zu den prominentesten theologischen Hegelianern gehörte, so wenig ist allerdings damit das theologische Anliegen des Tübinger Theologen hinreichend erfasst. Zentrale Bestandteile seiner Konzeption wie die Betonung der empirischen Geschichte sowie der historischen Forschung widerstreiten völlig dem Grundgedanken des Berliner Philosophen. Sie erklären sich eher vor dem Hintergrund der Theologie Ferdinand Christian Baurs und seiner Schule sowie der Philosophie Schellings.[6]

Um den Religionsbegriff von Strauss sowie seine methodischen Grundlagen angemessen zu rekonstruieren, reicht es allerdings nicht aus, sich auf das *Leben Jesu* oder die *Glaubenslehre* zu beziehen. Die religionstheoretische Debatte, die in den 1820er und 1830er Jahren unter dem Einfluss der Philosophie Hegels steht, erhält in den 1840er Jahren eine neue Wendung. Greifbar wird dies in den nun einsetzenden Kontroversen über das Wesen der Religion vor dem Hintergrund der Religionsbegriffe von Strauss und Ludwig Feuerbach.[7] Im Spätwerk von Strauss, welches von der Forschung nur marginal wahrge-

---

[4] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/36.

[5] Vgl. BARNIKOL, ERNST: Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 10,1 (1961), S. 281–328; SANDBERGER, JÖRG F.: David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen, Göttingen 1972; GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982.

[6] Vgl. hierzu ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany, S. 73–95; Ders.: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 151–170; WINTZEK, OLIVER: Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D. F. Strauss und F. W. J. Schelling, Regensburg 2008; vgl. hierzu auch LANGE, DIETZ: Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss, Gütersloh 1975.

[7] Vgl. hierzu ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany, S. 96–123.

nommen wurde,[8] kommt es zu einer Transformation des Religionsbegriffs. Zwar geht es ihm in seinem Werk durchgehend um eine modernegemäße Fassung der christlichen Religion, aber dieses Anliegen erfährt in seinem letzten Buch *Der alte und der neue Glaube* eine Radikalisierung.[9] In ihm plädiert er vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und naturwissenschaftlichen Entwicklung seit der Mitte des Jahrhunderts für eine Humanitätsreligion, welche an die Stelle der alten Kirchenreligion treten soll.

Im Folgenden werden zunächst die systematischen Grundlagen des Religionsbegriffs von Strauss anhand seines Frühwerkes rekonstruiert. Sodann sind die Aussagen zur Religion im ersten *Leben Jesu* sowie in seinem Hauptwerk *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* in den Blick zu nehmen.[10] Abschließend ist der Religionsbegriff im Spätwerk von Strauss zu untersuchen. Dabei wird sich zeigen, dass sich die Transformationen, die der Begriff der Religion im langen 19. Jahrhundert erfahren hat, bei keinem anderen Autor so deutlich niederschlagen wie bei dem ehemaligen Tübinger Stiftsrepetenten.

1. Religion zwischen spekulativem Begriff und Empirie, oder: Die systematischen Grundlagen des Religionsbegriffs im Frühwerk von Strauss

Für die Konzeption seiner Theologie hat sich der junge Strauss, wie er an verschiedenen Stellen bemerkt, auf die spekulative Philosophie Hegels bezogen.

> Mit der Hegel'schen Philosophie stand meine Kritik des Lebens Jesu von ihrem Ursprung an in innerem Verhältniß. Schon in meinen Universitätsjahren erschien mir und meinen Freunden als der für die Theologie wichtigste Punkt dieses Systems die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion, welche bei verschiedener Form doch denselben Inhalt haben können.[11]

An dieser Unterscheidung Hegels interessierte ihn, wie er fortfährt, als die wichtigste Frage,

---

[8] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: The Old Faith and the New. The Late Theology of D. F. Strauss, in: Reventlow, Henning Graf/Farmer, William (Hg.): Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914 [JSOTS 192], Sheffield 1995, S. 223–245.

[9] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872.

[10] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 Bde., Tübingen 1840/1841 (= ND Darmstadt 2009).

[11] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3. Heft, Tübingen 1838, S. 57.

in welchem Verhältniß zum Begriff die geschichtlichen Bestandteile der Bibel, namentlich der Evangelien, stehen: ob der historische Charakter zum Inhalt mitgehöre, welcher für Vorstellung und Begriff derselbe, auch von dem letzteren Anerkennung fordere; oder ob er zur bloßen Form zu schlagen, mithin das begreifende Denken an ihn nicht gebunden sei.[12]

Die für die Religionsphilosophie Hegels signifikante Unterscheidung von religiöser Vorstellung und philosophischem Begriff sowie die mit ihr verbundene These, Religion und Philosophie haben, ihrer unterschiedlichen Formen ungeachtet, denselben Inhalt, steht in der Tat im Zentrum der Theologie des jungen Strauss sowie seines Begriffs der Religion. Schon in seiner philosophischen Dissertation *Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung* bestimmt er ganz im Einklang mit zentralen Motiven Hegels den Begriff der Religion.[13]

Wen[n] wir die Religion auf die allgemeinste Weise als die im Bewußtseyn gesetzte Beziehung des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen fassen, so sind damit 2 Begriffe in Beziehung gesezt, welche sich zunächst entgegensezt und widersprechend zu einander verhalten. Diesen Widerspruch auszugleichen, Göttliches und Menschliches in Übereinstim[m]ung zu bringen, dahin geht die Arbeit aller Religion, sowohl real in Cultus und Leben, als ideal im Dogma.[14]

Religion ist die Einheit von Göttlichem und Menschlichem, aber diese Einheit tritt in dem religiösen Bewusstsein in der Form der Vorstellung auf.[15]

Eine erste Präsentation des Programms einer spekulativen Theologie im Anschluss an die begrifflichen Mittel der Philosophie Hegels findet sich in der 1832 in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* erschienenen Besprechung der *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften* von Karl Rosenkranz.[16] In seiner Rezension, die *prima vista* den Charakter einer Selbstverständigungsdebatte der Hegelschule hat, kritisiert der Tübinger Theologe grundsätzlich den Aufbau der Enzyklopädie von Rosenkranz.[17] Deren Grund-

---

[12] Ebd.

[13] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung, in: Müller, Gotthold: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von D. F. Strauss. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie, Zürich 1968, S. 49–82.

[14] A. a. O., S. 50.

[15] Zur Unterscheidung von Vorstellung und Begriff in der Dissertation vgl. a. a. O., S. 67–81.

[16] Vgl. STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Rez.: Rosenkranz: Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, in: Ders.: Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik, Leipzig 1839, S. 213–234. Strauss bezieht sich auf ROSENKRANZ, KARL: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831.

[17] Vgl. hierzu SANDBERGER, JÖRG F.: Strauss als theologischer Hegelianer, S. 58–66; GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Kritik und Pseudo-Spekulation, S. 132–211.

fehler bestehe darin, die spekulative Theologie an den Anfang der theologischen Disziplinen zu stellen. Der spekulativen Theologie weist Rosenkranz die Aufgabe zu, „die Idee der christlichen als der absoluten Religion" zu entwickeln.[18] Aber das sei, wie Strauss einwendet, nicht möglich, da es keine Erkenntnis der Idee unabhängig von der Geschichte geben könne.[19] Das genannte Argument steht auch im Hintergrund einer weiteren Kritik an der Enzyklopädie von Rosenkranz. In ihr seien nämlich Theologie und Philosophie identifiziert. Deshalb enthalte die Rosenkranzsche Dogmatik „nichts Theologisches, sondern nur Philosophie"[20]. Demgegenüber betont Strauss stärker deren Differenz. Zwar löse sich die spekulative Theologie in ihrem höchsten Gipfel in Philosophie auf, aber jene wurzele „in einem empirischen Boden"[21]. Der Unterschied in der Identität von Theologie und Philosophie liegt für den Tübinger in einem Doppelten. Einerseits sehe die Theologie „mehr nach Bibel und Kirche" hin, und andererseits sei die „auf theologischem Wege, d. h. vom Empirischen aus, gefundene speculative Theologie die Probe [...] für die auf philosophischem Wege gefundene und umgekehrt"[22].

Auffallend an der Rosenkranz-Besprechung ist die grundlegende Stellung, welche Strauss der empirischen Geschichte einräumt. Das lässt zweierlei erkennen: Zunächst das Bemühen des Tübingers, spekulative Theologie und Geschichte in einen gedanklichen Zusammenhang zu bringen. Aber dieses Anliegen ist zweitens der Philosophie Hegels völlig fremd. Die empirische Geschichte stellt in der Tat einen Aspekt dar, der in der spekulativen Philosophie keinen Ort hat. Die von Strauss in der Besprechung skizzierte Verbindung von empirischer Geschichte und Philosophie hat ihren gedanklichen Hintergrund in der historischen Theologie seines Lehrers Baur. Dieser hatte in seiner Frühschrift *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* im Anschluss an die von Schelling in seinem Transzendentalsystem sowie in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* konzipierte Geschichtsphilosophie eine Verzahnung von Philosophie und Historie ausgearbeitet.[23] In Baurs Programm einer wissenschaftlichen Theologie überlagern

---

[18] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Rosenkranz, S. 217.

[19] Vgl. ebd.: „Nun schlechthin unabhängig von der Erscheinung, d. h. von dem geschichtlich vorliegenden Christenthum, gibt es keine Erkenntniß der Idee der absoluten Religion".

[20] A. a. O., S. 221.

[21] A. a. O., S. 218.

[22] A. a. O., S. 219 (Hervorh. des Verf.).

[23] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, 1. Theil, Stuttgart 1824. Aus Platzgründen können hier weder die methodischen Grundlagen noch das Programm der historischen Theologie Baurs ausgeführt werden. Zur neueren Deutung seiner Theologie vgl. LANDMESSER, CHRISTOF: Mythos und Geschichte bei Ferdinand Christian Baur, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 131–149; ZACHHUBER, JOHANNES: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, S. 151–170; Ders.: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany, S. 25–72. Zum Verhältnis Baur und Strauss in Blaubeuren vgl. MÜLLER,

sich allerdings zwei Motive; eines, welches im Anschluss an Schelling und später an die Religionsphilosophie Hegels auf eine Konzeption der Religionsphilosophie als Philosophie der Geschichte der Religion abzielt, und eines, welches Geschichte und Philosophie strikt trennt.[24] Baurs Schüler Strauss hat – trotz seines Rekurses auf Geschichte – an das letztere Motiv einer wissenschaftlichen Theologie angeknüpft und es radikalisiert. Das hat ersichtlich Konsequenzen für die Konzeption einer historischen Theologie sowie die Fassung des Begriffs der Religion.

Vor dem Hintergrund dieser methodischen Grundlegung einer historischen Theologie beschreibt Strauss in der Vorrede des ersten *Leben Jesu* sein Programm. Die historische Theologie, so erklärt er hier, zeichne sich durch „Voraussetzungslosigkeit" aus.[25] Aus der strikten Trennung zwischen Theologie und empirischer Geschichte resultiert die historische Kritik ebenso wie die Überzeugung, die Wahrheit des Christentums bleibe bestehen, auch wenn deren geschichtliche Grundlagen durch die Kritik der neutestamentlichen Berichte vernichtet werden.[26] Religion, verstanden als Einheit von Göttlichem und Menschlichem, ist für Strauss völlig unabhängig von der empirischen Geschichte. Letztere tritt bar jeden Sinnes hinter der Idee zurück.

2. Der Religionsbegriff im *Leben Jesu* und in der *Glaubenslehre*

Religion, so Strauss in der Schlussabhandlung des *Lebens Jesu*, sei die menschliche Seite der Einsicht in die Gott-Mensch-Einheit im Bewusstsein.

GOTTHOLD: F. C. Baur und D. F. Strauss in Blaubeuren (1821–1825), in: Glaube, Geist, Geschichte. FS für Ernst Benz, Leiden 1967, S. 217–230.

[24] Vgl. hierzu ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany, S. 51–67. Für das Selbstverständnis von Baurs Schülern wurde, wie Johannes Zachhuber gezeigt hat, das zweite neo-rationalistische Programm konstitutiv. Es trennt strikt zwischen sinnloser empirischer Geschichte und Philosophie. Baur beruft sich hierfür auf Hegels Religionsphilosophie von 1832, welche die einzige Textgrundlage seines Hegelianismus darstellt: „Was der Geist tut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist, nicht vergangenes, sondern schlechthin Präsentes." HEGEL, GEORG F. W.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II, Frankfurt a. M. [2]1991, S. 318.

[25] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Leben Jesu, Bd. 1, S. VI. „Grunderforderniss" der historischen Theologie sei „die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen" (ebd.); vgl. hierzu ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany, S. 73–95.

[26] Vgl. STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Leben Jesu, Bd. 1, S. VII: „Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiss der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen *völlig unabhängig*. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag. Nur die Gewissheit davon kann unsrer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Faktum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher nothwendig frivol sich verhalten musste." (Hervorh. des Verf.).

> Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch; weder allein seine Unendlichkeit, noch allein seine Endlichkeit, sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen beiden, welche von göttlicher Seite Offenbarung, von menschlicher Religion ist.[27]

Strauss fasst den Begriff der Religion im Anschluss an Hegel als Idee der Einheit von Göttlichem und Menschlichem. Der Gehalt der Religion – die Idee – ist von der Geschichte unabhängig. Mit anderen Worten, die Idee gehört nicht zur Form der Religion, in der sich dieser Inhalt darstellt. Die Form der Religion bestimmte Strauss mit Hegel sowohl in seiner Dissertation als auch in der Rosenkranz-Rezension als Vorstellung. In seinem ersten *Leben Jesu* tritt an die Stelle des Vorstellungsbegriffs der Mythos. Der mythische Standpunkt, so erklärt er in der Vorrede seiner Schrift, soll sowohl über die supranaturalistische als auch über die rationalistische Deutung der Geschichte Jesu hinausführen. Im Mythosbegriff von Strauss überlagern sich mehrere Theoriekonzeptionen.[28] Zunächst das Mythos-Verständnis der mythischen Schule um Christian Gottlob Heyne, Johann Gottfried Eichhorn, Johann Philipp Gabler und den jungen Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Sie verstanden den Mythos nicht mehr als Fabel, sondern als das Denken der Menschheit im Stadium ihrer Kindheit. Der Mythos ist also nicht erfunden. Vielmehr konnte sich die Menschheit in dieser Zeit nicht anders als in mythischer Form ausdrücken. Hier ist der Mythosbegriff ein Methodenbegriff, der die kulturelle Differenz zwischen der eigenen Gegenwart und dem Zeitalter der Bibel markiert. Der Mythos entsteht in oralen Kulturen und, da der Menschheit abstrakte Begriffe noch fehlen, wird er in den sinnlichen Formen der Einbildungskraft artikuliert. Signifikant für diese Form des Denkens ist die geschichtsartige Versinnlichung von Ideen. In seinem *Leben Jesu* knüpft Strauss an diesen Mythosbegriff an, verbindet ihn jedoch mit zwei weiteren Theorieelementen, die er von Baur und Hegel entlehnte. Für Baur ist der Mythos, wie er im Anschluss an Schellings Philosophie um 1800 in seinem Frühwerk *Symbolik und Mythologie* schreibt, „die bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung"[29]. Und schließlich geht in den Mythosbegriff von Strauss Hegels Verständnis der Vorstellung ein. Der Berliner Philosoph versteht das christlich-religiöse Bewusstsein als Selbstbewusstsein des Geistes in der Form der Vorstellung.[30] Die Vorstellung ist eine Form von Bewusstsein,[31] welche sich durch eine Mittelstellung zwischen „erinnerte[r] Anschauung" und „dem unmittelbaren Be-

---

[27] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Leben Jesu, Bd. 2, S. 730.

[28] Zum Mythosbegriff von Strauss vgl. LANGE, DIETZ: Historischer Jesus oder mythischer Christus, S. 218–267.

[29] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Symbolik und Mythologie, T. 1, S. 27.

[30] Vgl. HEGEL, GEORG W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830], Hamburg [8]1991, S. 447 (§ 565).

[31] Vgl. a. a. O., S. 363–377 (§§ 451–464).

stimmt-sich-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken“ auszeichnet.[32] Seine Inhalte repräsentiert das vorstellende Bewusstsein in sinnlichen Bildern. Konstitutiv für ein solches Bewusstsein ist die Differenz von Vorstellendem und Vorgestelltem.

Die angedeuteten Theorieelemente nimmt Strauss derart in seinen Mythosbegriff auf, dass er den Mythos als eine geschichtlich bedingte Darstellungsform der Idee begreift. Sein Gehalt ist keine empirische Wirklichkeit; die geschichtliche Form ist „bloße Hülle einer übergeschichtlichen Wahrheit“[33]. Mythos heißt damit *per definitionem* ungeschichtlich. Der neutestamentliche Mythos ist zwar von der Gemeinde produziert, indem sie die alttestamentliche Messias-Vorstellung aufgriff und umprägte sowie – um den Tod Jesu zu verarbeiten – auf den Mann aus Nazareth anwandte,[34] aber er ist kein Kunstprodukt. Die „neutestamentlichen Mythen“, so die bekannte Bestimmung, sind „geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“[35].

Religion, so muss man die Überlegungen zum Mythosbegriff zusammenfassen, tritt stets in einer geschichtlich bedingten Form auf, aber sie hat einen Gehalt, der von dieser Form unabhängig ist.[36] Da Idee und Geschichte strikt unterschieden sind, kann von der Idee auch nicht auf ein historisches Faktum geschlossen werden. Letzteres lässt sich allein mit den Mitteln der historischen Kritik rekonstruieren.[37] Der Religionsbegriff des *Lebens Jesu* ist nicht nur ungeschichtlich konstruiert, er hat seinen Ort auch in der theoretischen Sphäre der Vorstellung. Die theoretische Fassung des Religionsbegriffs bestätigt sich auch durch die Kritik an demjenigen Schleiermachers. Dessen Bestimmung der Religion durch den Gefühlsbegriff weist Strauss mit den Einwänden zurück, welche bereits Hegel gegen den Religionsbegriff seines Berliner Kollegen vorgebracht hatte.[38] Der Gefühlsbegriff ist für Strauss zu unbestimmt. Zudem könne, wie ebenfalls Hegel gegen Schleiermacher geltend gemacht hatte, zumindest die christliche Religion nicht als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit verstanden werden.

---

[32] A. a. O., S. 363 (§ 451).

[33] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Leben Jesu, Bd. 1, S. 52 (Hervorh. des Verf.).

[34] Vgl. hierzu a. a. O., Bd. 2, S. 645–663.

[35] A. a. O., Bd. 1, S. 75.

[36] Vgl. auch a. a. O., Bd. 2., S. 740: In der Predigt ist das Interesse „ein religiöses, es ist wesentlich Religion, was hier mitgeteilt wird, erscheinend in Form der Geschichte, und da kann, wer zwar an die Geschichte nicht glaubt, doch das Religiöse in ihr ebensogut anerkennen, wie wer auch die Geschichte als solche annimmt; es ist nur ein Unterschied der Form, von welchem der Inhalt unberührt bleibt“.

[37] Vgl. STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Streitschriften, S. 68.

[38] Vgl. STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit [1839], in: Ders.: Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik, Leipzig 1839, S. 3–212, bes. S. 150–158.

Die Wahrheit des Hegel'schen Argumentes liegt in der weiteren Wendung, daß in der Religion der Mensch vielmehr seine Befreiung, das Gefühl seiner göttlichen Freiheit habe; nur das Natürliche im Menschen werde in der Religion gebunden, der Geist dagegen frei gemacht.[39]

In seiner 1840 erschienenen *Glaubenslehre* hat Strauss den Religionsbegriff des *Lebens Jesu* aufgenommen und vor dem Hintergrund der zeitgenössischen religionstheoretischen Debatten weitergeführt. Der Philosophie Hegels sowie deren Rezeption durch die Rechtshegelianer stellt er nun die Linkshegelianer gegenüber und präsentiert seine eigene Konzeption als eine Mittelposition. Religion versteht Strauss als Einheit von Gott und Mensch in der Form der Vorstellung.[40] Dadurch erscheint diese Einheit auch in der absoluten Religion in einer Differenzform. Der Vorstellungsbegriff wird indes in der *Glaubenslehre* im Anschluss an Feuerbach durch die Bestimmungen „Phantasie und Gemüth" angereichert. Diese „Formbestimmungen machen das Specifische [des religiösen] Inhaltes aus"[41]. Zugleich hält der ehemalige Tübinger Stiftsrepetent jedoch mit Hegel und gegen Feuerbach an der Vernunftbestimmtheit der Religion fest.[42] Der Gehalt der Religion, die im Bewusstsein gesetzte Idee, ist wie in dem *Leben Jesu* auch in der Dogmatik unabhängig von seiner geschichtlichen Vorstellungsform. Die Idee bzw. „das Wesen an sich" ist „ausser der Zeit"[43]. Damit ist auch der Religionsbegriff der *Glaubenslehre* an die theoretische Dimension gebunden und von der Geschichte abgelöst. Überlegungen zum Aufbau des religiösen Bewusstseins sowie zum Verhältnis von theoretischen und praktischen Funktionen in ihm stellt Strauss indes nicht an.[44]

---

[39] A. a. O., S. 157.

[40] Allerdings betont Strauss nun die Differenz von Religion und Philosophie noch stärker, vgl. STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Glaubenslehre, Bd. 1, S. 12: „Allein ist es denn wahr, ist es nach den Principien derjenigen Philosophie, von welcher diese Bestimmung ausgegangen ist, wahr, dass der Inhalt gegen die Form so gleichgültig ist? Verhalten sich wirklich beide so äußerlich zu einander, dass bei der Veränderung der einen Seite die andere unverändert beharren kann?".

[41] A. a. O., S. 17; vgl. auch die Kritik an Feuerbachs *cum grano salis* praktischer Bestimmung der Religion, a. a. O., S. 20: „[…] so drückt er [sc. Feuerbach] dieses praktische Verhalten in der That so weit herab, dass wir es nicht mehr als vernünftig anzuerkennen vermögen".

[42] Vgl. nur a. a. O., S. 22.

[43] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Glaubenslehre, Bd. 2, S. 212.

[44] Darauf hat bereits Eduard Zeller in seiner Besprechung der Glaubenslehre hingewiesen; vgl. ZELLER, EDUARD: Die Bearbeitungen der Dogmatik aus den Jahren 1840 u. 1841. Strauss Glaubenslehre, in: Theologische Jahrbücher 2 (1843), S. 96–146, bes. S. 101–105; vgl. hierzu ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany, S. 101–110.

3. Der alte und der neue Glaube, oder: die Humanitätsreligion im Spätwerk von Strauss

In seinem Spätwerk, wie es in dem 1864 erschienenen *Leben Jesu für das deutsche Volk* bearbeitet sowie in dem sieben Jahre später publizierten *Der alte und der neue Glaube* vorliegt, hat sich Strauss – als „ehemaliger Offizier, der sich aber lange in Zivil umgetrieben“[45] – noch einmal ausführlich zu theologischen Themen geäußert. Grundlegende Motive seines früheren Religionsbegriffs hat er auch hier noch beibehalten. In seiner 1865 erschienenen Auseinandersetzung mit dem ein Jahr zuvor publizierten *Leben Jesu* Schleiermachers[46] hat der ehemalige Tübinger Theologe noch einmal seine These von der strikten Differenz des Gehalts der Religion von der Geschichte erneuert.[47] Allerdings erhält der Religionsbegriff auch neue Bestimmungen. Diese werden bereits in dem *Leben Jesu für das deutsche Volk* sichtbar und erfahren in seinem letzten Werk eine weitere Zuspitzung.

Im Vorwort seines zweiten *Leben Jesu* greift Strauss den vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter liberalen Intellektuellen verbreiteten Topos von der unvollendeten Reformation auf und wendet ihn auf die historische Rekonstruktion der Anfänge des Christentums an.[48] Auch hier unterscheidet er zwischen einem übergeschichtlichen Kern der Religion und ihrer geschichtlichen Form.

> Unentbehrlich, aber auch unverlierbar, bleibt uns von dem Christenthum dasjenige, wodurch es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen Seite, der jüdischen Gesetzesreligion auf der andern, herausgehoben hat; also nach jener Seite hin der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach dieser die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht, in den wir uns zu stellen haben, wie sie selbst, nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst des Herzens und der Gesinnung, sein kann.[49]

Strauss stellt hier das Christentum als geistig-sittliche Religion der sinnlichen und der Gesetzesreligion gegenüber. In den neutestamentlichen Texten liegt die überzeitliche Geistesreligion indes selbst in einer unzulänglichen sinnli-

---

[45] So die Formulierung von Strauss in seinem Brief an F. C. Baur vom 5. September 1860, in: BARNIKOL, ERNST: Der Briefwechsel zwischen Strauss und Baur. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Strauss-Baur-Forschung, in: ZKG 73 (1962), S. 74–125, S. 124.

[46] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832, hg. v. Rütenik, Karl August, Berlin 1864.

[47] Vgl. STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu, Berlin 1865, S. 222 f.: Der „ideale wie der dogmatische Christus auf der einen, und der geschichtliche Jesus von Nazaret auf der andern Seite sind unwiederbringlich geschieden“.

[48] Vgl. STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864, S. XVII.

[49] A. a. O., S. XVII f.

chen und mythischen Hülle vor, von der sie geschieden werden muss. Diese Scheidung des Zeitlichen und Überzeitlichen vorzunehmen, sei die nächste Aufgabe des Protestantismus, und darin, so der Anspruch der Schrift, vollendet sich die Reformation.[50] Die geistig-sittliche Religion, die mit Jesus in die Geschichte eingetreten ist und sich in dem undogmatischen Christentum der Gegenwart erfüllt, soll zugleich als religiöse Grundlage eines nationalen Einheitsprojekts Deutschlands jenseits des kirchlichen Protestantismus sowie des Katholizismus fungieren.[51]

Auch der Religionsbegriff im *Leben Jesu für das deutsche Volk* ist noch an der Differenz von zeitlicher Form und überzeitlichem Gehalt orientiert, aber die inhaltliche Bestimmung der Religion erfährt im Unterschied zum ersten *Leben Jesu* und zur *Glaubenslehre* eine praktische Reformulierung. Die „neue christliche Weltanschauung" Jesu betrachtet „das Innere so sehr als das einzig Wesentliche", dass „es auch ein entgegengesetztes Aeußeres aufzuwiegen im Stande, ja mit einem solchen am liebsten verbunden ist"[52]. Allerdings tritt die neue, innerlichkeitsbezogene Gesinnungsreligion Jesu entsprechend „dem Standpunkte seiner Zeit" in einem dualistischen Gewand auf, so dass das Innere ins Äußere, „in eine zukünftige Welt" verlegt wird.[53] Dieser zeitgeschichtliche Dualismus, die mythische Hülle, in der die sittlich-geistige Religion erscheint, muss abgetragen werden, damit das Christentum zu sich selbst kommt.

In der zwei Jahre vor seinem Tod erschienenen Schrift *Der alte und der neue Glaube* kommt es zu einer weiteren Neubestimmung des Religionsbegriffs.[54]

---

[50] Vgl. a. a. O., S. XX: Dazu „soll das vorliegende Werk von wissenschaftlicher Seite her einen Beitrag leisten".

[51] Vgl. a. a. O., S. XIX f. Strauss plädierte für eine kleindeutsche Lösung. Sie spiegelt sich in seiner Darstellung des Lebens Jesu in dem Gegensatz zwischen dem lichten Galiläa im (protestantischen) Norden und im (katholischen) finsteren Jerusalem im Süden; vgl. hierzu MOXNES, HALVOR: Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus, London/New York 2012, S. 95–120.

[52] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 204.

[53] A. a. O., S. 205; vgl. auch ebd.: „Das innere übersinnliche Glück, das in der Empfänglichkeit für das Höhere von selbst schon liegt, erscheint als ein künftiger Lohn, und in der That muß ja auch der Widerspruch des Innern und Aeußern sich lösen, das in der Menschheit geweckte neue geistige Leben auch den äußern Weltzustand sich angemessen gestalten; aber das erfolgt natürlich und allmählig, wenn auch nie vollkommen, in dieser Welt, und wird nur von der religiösen Vorstellung als wunderbare Ausgleichung in einer künftigen erwartet".

[54] In der spärlichen Forschung zum Spätwerk von Strauss wurde diese Schrift immer wieder als Bruch mit dem frühen theologischen Programm gedeutet. Vgl. SCHLOTTMANN, KONSTANTIN: David Friedrich Strauss als Romantiker des Heidentums, Halle 1878; WANDT, AUGUST: David Friedrich Strauss's philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus, Münster 1902; KOHUT, ADOLPH: David Friedrich Strauss als Denker und Erzieher, Leipzig 1908. Demgegenüber hat GRAF, FRIEDRICH WILHELM: The Old Faith and the New, S. 223–245, die Kontinuitätslinien zum Frühwerk herausgearbeitet.

Die Kritik wird nun auf das Christentum selbst ausgeweitet und damit dessen Modernisierungsfähigkeit bestritten. Zudem betont er im Unterschied zu dem acht Jahre zuvor veröffentlichten *Leben Jesu für das deutsche Volk* den Abstand zwischen Jesus und der modernen Kultur. Führte er dort die undogmatische protestantische Religion der Moderne noch auf den galiläischen Wanderprediger zurück, so erscheint dieser nun aufgrund seiner dualistischen und weltablehnenden Haltung als eschatologischer Schwärmer, der im diametralen Gegensatz zur bürgerlichen Kultur des späten 19. Jahrhunderts steht.[55] Vor diesem Hintergrund fällt seine Antwort auf die im ersten Abschnitt der Schrift aufgeworfenen Frage „Sind wir noch Christen?" rundweg negativ aus. Allerdings betrifft die Kritik am Christentum nicht den Religionsbegriff. Er wird im Anschluss an Motive Schleiermachers und Feuerbachs neu bestimmt. Mit dem Berliner Theologen versteht Strauss „das Wesen der Religion" als ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl.[56] Diese Bestimmung der Religion ergänzt er jedoch durch die Feuerbachs, der zufolge „der Ursprung, ja das eigentliche Wesen der Religion [...] der Wunsch" sei.[57] Die Verschränkung von Schleiermachers Religionsbegriffs mit dem Feuerbachs hat die systematische Funktion, Religion als Freiheitsbewusstsein zu verstehen.

> Es ist also nicht allein die Abhängigkeit in der er [sc. der Mensch] sich vorfindet, sondern zugleich das Bedürfniß, gegen sie zu reagiren, sich ihr gegenüber auch wieder in Freiheit zu setzen, woraus dem Menschen die Religion entspringt.[58]

Durch die letztere Bestimmung wird die Religion freilich auch an die praktische Dimension des menschlichen Lebens zurückgebunden.

Religion überführt das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen in ein Freiheitsbewusstsein. Abhängig findet sich der Mensch in seinem Leben von der Natur bzw. dem Universum vor. Es tritt an die Stelle des transmundanen Gottesbegriffs der kirchlichen Religion. Dem Universum

> gegenüber wissen wir uns als „Theil des Theils", unsre Kraft als ein Nichts im Verhältniß zur Allmacht der Natur, unser Denken nur im Stande, langsam und mühsam den geringsten Theil dessen zu fassen, was die Welt uns als Gegenstand des Erkennens bietet.[59]

[55] Vgl. Strauss, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube, S. 58–66.

[56] A. a. O., S. 132; vgl. auch a. a. O., S. 138: „Geblieben ist uns in jedem Falle der Grundbestandteil aller Religion, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit".

[57] A. a. O., S. 133. Strauss hatte bereits in der *Glaubenslehre* die Feuerbachsche Bestimmung der Religion als Wunsch diskutiert (vgl. Strauss, David Friedrich: Glaubenslehre, Bd. 1, S. 18 f.).

[58] Strauss, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube, S. 133; vgl. hierzu auch die oben in Anm. 39 zitierte Stelle aus dem Aufsatz *Schleiermacher und Daub*. Die mit Feuerbachs Religionsbegriff verbundenen religionskritischen Bestandteile nimmt Strauss ausdrücklich mit auf und wendet sie gegen die kirchliche Religion des Christentums (vgl. a. a. O., S. 135 f.).

[59] A. a. O., S. 138 f.

Der Begriff des Universums fungiert wie bereits in der *Glaubenslehre* als Totalitätsbegriff, der zugleich ideal und real, „Ursache und Wirkung, Äußeres und Inneres" ist.[60] Dieser ideal-reale Begriff des Universums ist nun die „höchste Idee", und er tritt an die systematische Funktionsstelle der Gott-Mensch-Einheit des Frühwerkes.[61] Religion wird nun als Ausrichtung des Menschen auf das Universum verstanden. In ihr erfährt dieses, welches selbst ohne Sinn und Zweck ist,[62] eine sinnhafte Deutung.[63] Auch dieser Begriff der Religion ist völlig ungeschichtlich gefasst.[64] Es ist denn auch kein Zufall, wenn der späte Strauss an Lessing hervorhebt, dass seine Zusätze zu den Fragmenten von Reimarus unerschrocken auf eine „hinter dem Ruin des biblischen Buchstabens […] davon unabhängige Geistesreligion" verweisen.[65]

In seinem Spätwerk hat Strauss den Versuch, die christliche Religion mit den Erkenntnisbedingungen der Moderne zu vermitteln, aufgegeben und diese durch die Konzeption einer Humanitätsreligion ersetzt. Den eigentlichen Fragen einer Religionstheorie, etwa der nach dem Verhältnis von theoretischen, praktischen und emotionalen Elementen im religiösen Bewusstsein hat er allerdings auch hier keine Aufmerksamkeit zugewandt.

Literatur

BARNIKOL, ERNST: Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 10/1 (1961), S. 281–328.

BARNIKOL, ERNST: Der Briefwechsel zwischen Strauss und Baur. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Strauss-Baur-Forschung, in: ZKG 73 (1962), S. 74–125.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, 1. Theil, Stuttgart 1824.

ESSEN, GEORG/DANZ, CHRISTIAN (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982.

[60] A. a. O., S. 140; vgl. Ders.: Glaubenslehre, Bd. 1, S. 364–400, bes. S. 366 f.: „Das Universum scheidet sich für uns zunächst in eine reale und eine ideale, eine objective und eine subjective Seite: die Welt der Natur und die des Geistes".

[61] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Der alte und der neue Glaube, S. 143.

[62] Vgl. a. a. O., S. 210–224.

[63] Vgl. a. a. O., S. 239: „Vergiß in keinem Augenblick, daß du und Alles was du in dir und um dich her wahrnimmst, was dir und andern widerfährt, kein zusammenhangsloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern daß es alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht – das ist der Inbegriff der Religion".

[64] Vgl. a. a. O., S. 223.

[65] A. a. O., S. 302.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: The Old Faith and the New. The Late Theology of D. F. Strauss, in: Reventlow, Henning Graf / Farmer, William (Hg.): Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914 [JSOTS 192], Sheffield 1995, S. 223–245.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830], Hamburg [8]1991.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II, Frankfurt a. M. [2]1991.

JACOBI, FRIEDRICH HEINRICH: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Darmstadt 2000.

KOHUT, ADOLPH: David Friedrich Strauss als Denker und Erzieher, Leipzig 1908.

LANDMESSER, CHRISTOF: Mythos und Geschichte bei Ferdinand Christian Baur, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 131–149.

LANGE, DIETZ: Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss, Gütersloh 1975.

MÜLLER, GOTTHOLD: F. C. Baur und D. F. Strauss in Blaubeuren (1821–1825), in: Glaube, Geist, Geschichte. FS für Ernst Benz, Leiden 1967, S. 217–230.

ROSENKRANZ, KARL: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831.

SANDBERGER, JÖRG F.: David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen, Göttingen 1972.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832, hg. v. Rütenik, Karl August, Berlin 1864.

SCHLOTTMANN, KONSTANTIN: David Friedrich Strauss als Romantiker des Heidentums, Halle 1878.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/1836.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3. Heft, Tübingen 1838.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit [1839], in: Ders.: Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik, Leipzig 1839, S. 3–212.

STRAUSS, DAVID, FRIEDRICH: Rez.: Rosenkranz, Karl, Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, in: Ders.: Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik, Leipzig 1839, S. 213–234.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 Bde., Tübingen 1840/1841 [ND Darmstadt 2009].

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, Berlin 1865.

Strauss, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872.

Strauss, David Friedrich: Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung, in: Müller, Gotthold: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von D. F. Strauss. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie, Zürich 1968, S. 49–82.

Wandt, August: David Friedrich Strauss's philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus, Münster 1902.

Wintzek, Oliver: Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D. F. Strauss und F. W. J. Schelling, Regensburg 2008.

Zachhuber, Johannes: Ferdinand Christian Baurs Schellingrezeption, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2013, S. 151–170.

Zachhuber, Johannes, Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013.

Zeller, Eduard: Die Bearbeitungen der Dogmatik aus den Jahren 1840 u. 1841. Strauss Glaubenslehre, in: Theologische Jahrbücher 2 (1843), S. 96–146.

Auf Augenhöhe mit der Moderne

Der Religionsbegriff Richard Rothes (1799–1867)

Michael Moxter

> [D]ie Religion wirkt am schönsten und majestätischesten als eine große *alles beherrschende stillschweigende* Voraussetzung. Wo erst viel ausdrücklich ihrer Erwähnung geschehen muß, da ist es noch übel mit ihr bestellt.[1]
>
> Richard Rothe

Im Juni 1865 präsentierte sich der neu gegründete *Protestantenverein* öffentlich als Veranstalter des ‚Ersten deutschen Protestantentages' in Eisenach. Der aus diesem Anlass gehaltene programmatische Vortrag Richard Rothes stand unter der Leitfrage: „Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden?"[2] und bündelte Krisendiagnostik, Reformvorschläge und Deutungsangebote des wichtigsten Vertreters einer von Hegel *und* Schleiermacher inspirierten spekulativen Kulturtheologie. Rothe sah die aktuelle Lage der Religion von Entfremdung gegenüber der kirchlichen Institution bestimmt; eine Entfremdung, die sie sich nicht nur im dramatischen Schwund des Gottesdienstbesuches, nicht nur in der Vertiefung der Kluft zwischen Kirche und Arbeiterschaft, sondern vor allem in der Abwendung der Kultureliten zeige. Die Diskrepanz zwischen Bildungswelt und Kirchlichkeit mache das Christentum „in den Augen der Leute" zu einer „Bauernreligion",[3] die den Fortschritt der Wissenschaften und die Erneuerung gesellschaftlichen Lebens behindere. Diese Stimmung entspringe nicht einer feindlichen Umwelt antichristlicher Weltanschauungen, sondern reflektiere Enttäuschungen der eigenen Anhängerschaft, die christlich orientiert, nicht länger aber kirchlich gebunden sei.

Kritisch und konstruktiv zugleich besteht Rothe daher auf einer grundbegrifflichen Differenz zwischen ‚Kirche' und ‚Christentum'. Zeitgenössische Angriffe richteten sich gegen eine Religionskultur, in der als christlich gelte,

---

[1] ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 3 Bde., Bd. 3, Wittenberg [1]1848, S. 367.

[2] ROTHE, RICHARD: Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden?, in: Ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren, hg. v. Nippold, Friedrich, Elberfeld 1886, S. 129–147, S. 129.

[3] A. a. O., S. 132.

was in Wahrheit nur ‚kirchlich' sei. Sie könnten daher in dem Maße neutralisiert werden, in dem die Laien ihr protestantisches Selbstverständnis ernstnähmen und als ‚Weltbürger' ein „Christentum außerhalb der Kirche" (Trutz Rendtorff) manifestierten. Die Zeit der Kirche sei dagegen eine bloß historische, nunmehr vergangene Epoche der christlichen Religion. Der Übergang einer Kirchenkultur zur christlichen Welt, von vielen als Selbstauflösung gefürchtet, sei als Vollendung eigener Identität nach Kräften zu fördern. Religionshermeneutisch und gegenwartsdiagnostisch kommt es Rothe darauf an, selbst demonstrative „Unkirchlichkeit" nicht als „religiöse […] Bedürfnislosigkeit" oder als religionskulturelles Desinteresse misszuverstehen.[4] Die erlebte Krise der Gegenwart sei selbstverschuldet und resultiere aus der Unfähigkeit, der Moderne auf Augenhöhe zu begegnen. Letztere jedoch

> that der deutschen Christenheit eine *völlig neue* Weltanschauung auf, deren Charakteristisches im wesentlichen darin liegt, daß sich im Bewußtsein der Christenheit ein neuer Sinn erschloß, der bis dahin noch geschlummert hatte, der Sinn für diese unsere *irdische*, unsere *gegenwärtige* Welt[5]

– ein Sinn, der sich als Wille zur Gestaltung einer humanen Kultur konkretisiert. Weil sie diesen Weltsinn humaner Bildung verpasse und verdränge, erscheine die Kirche vielen als retardierendes Moment im Fortschrittsprozess und als wesenhaft an vergangene Kulturgestalten gebunden. Doch auch der kirchenkritische Zeitgenosse täusche sich hinsichtlich seiner eigenen Beziehung zum Christentum:

> Weil man das Christentum bisher nur als Kirche gekannt hatte und nur in der kirchlichen Form, zwischen dieser aber, in ihrer damaligen Gestalt, und den modernen Anschauungen ein scharfer Gegensatz bestand, so verbarg sich der modernen Bildung ihre eigene *thatsächliche* Abkunft zunächst ganz.[6]

Die Lage der Religion wird also säkularisationstheoretisch bestimmt: Ihre aktuelle Krise resultiere aus verweigerter Anerkennung der vom Christentum selbst hervorgebrachten und darum legitimen Weltlichkeit, wie umgekehrt Tendenzen radikaler Religionskritik auf der Verkennung der Affinität und Kontinuität zwischen Christentum und Moderne beruhten. Eine Kirche, welche die Moderne bekämpft und sich auf die Seite der politischen Reaktion stellt, unterbiete ihr eigenes Christentum. Zugleich aber beraube sich eine Moderne, die sich der eigenen christlichen Wurzeln entfremdet, jeder tragfähigen

---

[4] ROTHE, RICHARD: Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche, in: Ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren, hg. v. Nippold, Friedrich, Elberfeld 1886, S. 1–63, S. 28.

[5] ROTHE, RICHARD: Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden?, S. 135.

[6] A. a. O., S. 136.

Grundlage ihrer sittlichen Ideen.[7] Die vor diesem Hintergrund erforderlichen Reformen laufen deshalb in der Aufgabe zusammen, der Kirche eine andere Stellung zum modernen Kulturleben zu geben. Zumindest unter den Gebildeten der gegenwärtigen Religionsverächter könne ein Sinn für die sittlichen Ideen, Werte und Zwecke der christlichen Religion entstehen.

Sie müssen einsehen lernen, was wahrlich nahe genug liegt, daß ohne die Religion überhaupt gar keine menschenwürdige Lebensanschauung und Zwecksetzung möglich sein würde, – daß, geschichtlich betrachtet, diejenigen moralischen Ideen und Tendenzen, die in ihren Augen das Höchste sind, ihren Ursprung und ihre Wurzeln thatsächlich eben im Christentum haben, außer dessen geschichtlichem Bereich ja auch nichts zu finden ist von einer Herrschaft derselben.[8]

Religion *kulturtheologisch* zu betrachten besagt hier also: die nachgerade klassisch gewordenen Figuren einer Säkularisationstheorie und eines sittlich-religiös fundierten Menschenwürdebegriffs auszureizen bzw. (angesichts dieses frühen Falls genauer gesprochen) auszuprobieren. Die positive Religion des Christentums ist transformierbar in eine allgemeine Grundierung sittlicher Kultur, wodurch ihre faktische kirchliche Gestalt in eine andere Form überführt wird: in einen christlichen Staat, der nicht aufgrund von Bekenntnissen und liturgischen Feiern, sondern aufgrund seiner Sittlichkeit ‚christlich' zu heißen verdient. Diese Umformung ist ein Werk geschichtlicher Entwicklung, die freilich einer subjektiven Anerkennung, Bestätigung und Fortentwicklung bedarf, wie sie auf dem Boden der ‚deutschen' Reformation möglich und auch nötig ist. Unverkennbar ist Rothes Kulturtheologie normativ angelegt, weshalb sie auch das Ideal einer christlichen Einheitskultur pflegt. Dieses kann nicht länger in Gestalt einer Repristination des Mittelalters ersehnt werden, der romantische Traum einer solchen Rückkehr ist für Rothe keine vernünftige Option. Aber der Autor zeigt sich überzeugt, unter dem Titel ‚Kultur' könne die Moderne ihre Dynamik bändigen und Sittlichkeit auf Religion gründen. Seine Leitidee des Aufgehens der Kirche im Staat ist als Prozess der Aufhebung ebenso sehr Kritik wie Bewahrung und Vollendung der Religion. Ihr blinder Fleck ist freilich die selbstverständliche Verbindung zwischen (protestantischer) Religion und (deutscher) Nation.

Diese Grundzüge der spekulativen Kulturtheologie sind nun hinsichtlich des Religionsbegriffs, dessen partieller Überlappung mit dem Begriff der Frömmigkeit und schließlich im Blick auf die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit zu präzisieren.

Zur historischen Einordnung Rothes (1799–1867) ist es noch wichtig zu wissen, dass der liberale Vordenker des Protestantenvereins aus dem Pietismus hervorgegangen war und auch Affinitäten zur Theosophie ausbildete. Auf

[7] Vgl. a. a. O., S. 138.
[8] A. a. O., S. 145 f.

vergangene Entwicklungsgestalten der christlichen Religion zurück zu blicken, ist insofern auch eine biographische Grundfigur:

Ich weiß recht wohl, was der Pietismus ist, denn ich bin selbst Pietist gewesen, in bestem Glauben und zu einer Zeit, da die Pietisten […] verlacht wurden […]. Mir kommt es nicht in den Sinn, dem Pietismus seine Berechtigung in der christlichen Welt, es versteht sich an seinem Orte, zu bestreiten. Er ist mir wirkliche christliche Frömmigkeit, nur freilich nicht *die* christliche Frömmigkeit […]; eben nur *eine* unter vielen Formen, nicht etwa wie er es beansprucht, die allein wahre.[9]

Prägende Lebensphase ist das Studium (ab 1819) in Berlin, wo ihn sein alter Heidelberger Lehrer Hegel, aber auch Schelling, stärker prägen als Schleiermacher, an dessen Güterethik sich Rothes Hauptwerk *Theologische Ethik* jedoch stark anlehnt. Nach einer Zeit in Rom, wo er sich als Gesandter Preußens aufhält (in Wahrheit aber der örtlichen Kirchengemeinde als Pfarrer vorsteht), kehrt er in die theologische Wissenschaft zurück, und zwar näherhin in die Kirchengeschichte, die er programmatisch zu einer allgemeinen ‚Kulturgeschichte des Christentums' zu erweitern sucht. Von seinem Lehrer Neander übernimmt er die Überzeugung, nicht allein die Lehrentwicklung, sondern vor allem die gelebte Religion, das sittliche Leben und also die Kulturbestimmtheit des Christentums seien die zentralen Themen und Bezugspunkte historischer Arbeit. Heidelberg wird zum Ort der Entfaltung der theologischen Ethik, mit der Rothe zu einem der führenden systematischen Theologen in der Mitte des 19. Jahrhunderts wird.

1. Der Religionsbegriff

‚Spekulativ' verfährt Rothes Ethik, insofern sie ihre Leitbegriffe wie ‚Sittlichkeit' und ‚Religion' selbständig herleiten und nicht einfach einem gegebenen Sprachgebrauch oder einer anderen wissenschaftlichen Disziplin (wie etwa der Philosophie) ‚entlehnen' will. Die Theologie muss ihre Begriffe „aus ihren eigenen Mitteln erzeugen“[10], sie unterliegt darin den Anforderungen „der strengen Form des Denkens“[11], das sich weder mit hypothetischen Arbeitsdefinitionen noch mit isolierten Einzelbestimmungen begnügt. Während ein reflektierendes, räsonnierendes Denken gegebene Objekte bloß ‚aufnimmt', gilt für das „speculierende“ Denken: Es

erzeugt sich selbst seine Gedanken, es entwickelt sie mit innerer logischer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus, einen aus dem anderen entfaltend, und erbaut so aus sich

[9] ROTHE, RICHARD: Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche, S. 3.
[10] ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 3 Bde., Bd. 1, Wittenberg [1]1845, S. 5.
[11] A. a. O., S. 6.

selbst ein in sich geschlossenes System von Gedanken, die unter einander im Verhältniß organischer Zusammengehörigkeit stehn, und sich gegenseitig mit absoluter Nothwendigkeit fordern, so daß in jedem einzelnen implicite alle übrigen und das Ganze selbst schon mitgesetzt sind.[12]

Die Zentralstellung einer solchen spekulativen Systembildung impliziere aber nicht, dass sich die Theologie der Philosophie ausliefere, denn sie übernehme diese Aufgabe des Denkens ja selbst, inkorporiere daher aber nicht – wie Schleiermacher es wollte – Lehnsätze aus anderen Disziplinen. Auch darin unterscheidet sich Rothe von Schleiermacher, dass bei ihm das Empirische bzw. die Rücksicht auf das Reale nicht konstitutiv zur Entfaltung der Denkbestimmungen gehören. Das „speculative […] Geschäft" sei mit für die Empirie „schlechthin verschlossenen Augen zu vollziehen".[13] Spekulation betrachtet das Denken, als ob es keine Welt gäbe.[14]

Freilich besagen solch steile Ansprüche nicht, dass das Denken voraussetzungslos mit sich selbst beginnen müsste oder auch nur könnte. Es entspreche der Eigenart der christlichen Theologie, eine *creatio ex nihilo* bzw. ‚Aseität' keiner Kreatur, also auch keinem kreatürlichen Denken, sondern allein Gott zuzuweisen. Das menschliche Denken bleibt endliches Denken, weil es seinen Anfang im Horizont einer Geschichte findet und also mit einem ‚Datum' beginnt: Zwar könne nichts unmittelbar Gegebenes einen Maßstab für das Denken bilden, „aber wenn ih[m] gar nichts als *unmittelbar* gewiß übrig bleibt, so kann [es] eben auch zu gar keinem Anfang kommen […]. Irgend etwas muß [es] also haben, was ih[m] *unmittelbar schlechthin gewiß* ist"[15]. Spekulatives Denken rekonstruiert also nicht, wie Hegel sagen würde, die ‚Gedanken Gottes' vor der Erschaffung der Welt, sondern bleibt gebunden an Erfahrungen des Selbstbewusstseins, die allerdings mehr und anderes sind als irgendwelche Bewusstseinstatsachen. Das „*wirkliche Ur*datum des Selbstbewußtseins"[16] allein sei das, was dem Denken unmittelbar und unbedingt gewiss ist. Indem Rothe den logischen Gedanken einer apriorischen Erzeugung mit dem phänomenologischen Ausgang vom unmittelbaren Selbstbewusstsein verbindet, bemüht er sich um eine Vermittlung zwischen Interessen Hegels und Schleiermachers.

Was besagt dies für den Religionsbegriff? Zunächst vor allem, dass er gleichsam als reife Frucht vom Baum der Methodenexplikation fällt. Nachdem Rothe seine programmatische Verbindung aus Spekulation und subjektivem Selbstbewusstsein erläutert hat, erklärt er lapidar:

[12] A. a. O., S. 7 f.
[13] A. a. O., S. 8.
[14] Vgl. a. a. O., S. 9.
[15] A. a. O., S. 12.
[16] A. a. O., S. 13.

Allerdings ist uns nur das subjective Selbstbewußtsein mit schlechthin unmittelbarer Gewißheit gegeben; aber dieses subjective Selbstbewußtsein selbst ist *wesentlich* nicht *bloß* Selbstbewusstsein *als solches*, sondern zugleich *religiös bestimmtes* Selbstbewusstsein, mit Einem Wort *Gottesbewußtsein* […]. Das *religiöse* Subject kennt in seiner Erfahrung sein Selbstbewußtsein gar nicht *als schlechthin reines* oder als *rein* subjectives, sondern *sein* Selbstbewußtsein ist immer *unmittelbar zugleich* mit einer objectiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich mit der religiösen. Es ist sich seiner selbst nie anders bewußt als so, daß es sich zugleich *seines Verhältnisses zu Gott* bewußt ist.[17]

Im Ton einer Sachverhaltsfeststellung wird dekretiert, was einer phänomenologischen Beschreibung oder einer subjektivitätstheoretischen Begründung bedürftig wäre, nämlich die Behauptung, dass im Selbstverhältnis des Subjekts sein Gottesbewusstsein bereits mitgesetzt ist. Angesichts des Anspruchs einer spekulativen Herleitung überrascht die Selbstverständlichkeit, mit der Rothe an dieser Stelle operiert, jedoch kompensiert er den Verzicht auf Begründung mit dem Hinweis auf den methodischen Ausgangspunkt:

Dieß mag controvers sein und deshalb als eine willkürliche Voraussetzung erscheinen; aber *innerhalb unsers Bereichs, des theologischen*, auf dem Gebiet *der Frömmigkeit* ist es nicht controvers und keine willkürliche Voraussetzung. Wir wehren es keinem, die Realität der Frömmigkeit selbst in Abrede zu stellen, und sie für eine bloße Selbsttäuschung zu erklären […]. Eine *Theologie* kann es nur geben unter der Voraussetzung der Frömmigkeit und der Anerkennung ihrer Berechtigung.[18]

‚Religion' wird als Bestimmtheit des Selbstbewusstseins begriffen, also im adjektivisch-adverbialen Sinn als ‚das Religiöse' eingeführt. Andererseits spielen auch ein bereichstheoretischer Gesichtspunkt (das „Gebiet *der Frömmigkeit*"[19], beim frühen Schleiermacher hieße es: eine ‚Provinz im Gemüte') und ein gegenständlich referentielles Motiv (Bezug auf Gott, d. h. Gottesbewusstsein) eine Rolle. Einer Herleitung etwa im Sinne einer Rückführung auf eine unhintergehbare psychische Funktion oder eine sogenannte anthropologische Konstante bedürfe es nicht, weil Hinweise auf die Erfahrung nie den Anspruch erheben und also auch nicht befriedigen müssen, die gegenteilige Überzeugung zu widerlegen oder andere Erfahrungen zu leugnen. Wo unmittelbare Gewissheiten angerufen werden, scheint die Rede von einer spekulativen Erzeugung dementiert zu sein, jedoch nennt Rothe dieses Urdatum auch eine *„in sich selbst begründete* Bestimmtheit"[20]. Der Religionsbegriff findet seinen Ort also an der Bruchstelle zwischen Begründungsgedanken und Bewusstseinsvollzug. Die Aufgabe, Begriffe ‚rein' zu erzeugen und als System zu erweisen, endet und beginnt, wo man auf für das Subjekt unhintergehbare Gewissheit

[17] A. a. O., S. 15.
[18] Ebd.
[19] Ebd.
[20] A. a. O., S. 16.

stößt. Das zu verstehen heißt: dem Religionsbegriff eine systematische Stellung zu geben.

Religion erscheint also zunächst weder als kulturelle Sondersphäre noch als eine der historischen Größen, die man als ‚positive Religionen' bezeichnet. Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der Religion folgen vielmehr aus diesem ihrem Ort, so dass jeder, der Religion hat, mit dem Bewusstsein der wirklichen Gemeinschaft mit Gott zugleich „unmittelbar die eigenthümliche Verschiedenheit dieser religiösen Bestimmtheit [seines] Lebens von allen übrigen Bestimmtheiten desselben"[21] begreift. Kulturelle Ausdifferenzierung (etwa zwischen Religion und Wissenschaft) ist mithin bereits im Bewusstsein fundiert, eine Sache unmittelbarer Gewissheit, die subjektiver Introspektion zugänglich ist und also in denkender Selbsterfahrung erkannt werden kann. Wie sich Selbstbewusstseins- und Kulturtheorie zueinander verhalten, bleibt – soweit ich sehe – undiskutiert. Nicht weniger problematisch muss die selbstverständliche Identifikation der Religion mit dem Gottesbewusstsein erscheinen. Denn einmal abgesehen von dem Umstand, dass es auch ‚Religionen ohne Gott' gibt – wie schon Schleiermacher betonen konnte –, wechselt die bewusstseinstheoretische Einführung des Gottesgedankens zwischen gegenständlich-referentiellen, mitgesetzten und vorausgesetzten Momenten:

> Wie nun überhaupt das fromme Bewußtsein seiner *Grund*bestimmung noch [sc. nach] *Gottes*bewußtsein ist, so daß sein schlechthin primitives [sc. primäres] Object Gott ist, und erst aus diesem alle seine übrigen Objecte, als schon implicite in ihm liegend, sich für dasselbe entfalten und ergeben, weshalb es denn auch *alle* Dinge *mittelst der Erkenntniß* Gottes erkennt […].[22]

Gott ist einerseits Grund, andererseits Gegenstand und schließlich auch Medium der Erkenntnis, so dass die Inanspruchnahme des Gottesgedankens in Rothes Religionsbegriff alles andere als klar erscheint.

Präzise definiert ist dagegen der Begriff der Religionsphilosophie. Von ihr unterschieden ist nämlich die spekulative Theologie, die in Rothes enzyklopädischer Gliederung die Basis der Theologie und zusammen mit der Historischen und Praktischen Theologie ein (dreiteiliges) System bildet.[23] Unübersehbar hat also Rothes spekulative Theologie die Stellung, die in Schleiermachers ‚Kurzer Darstellung' (§§ 32 ff.) der ‚Philosophischen Theologie' zukommt. Wie Schleiermacher betont Rothe, dass die oben charakterisierte Aufgabe auf klarer Differenzierung zwischen spekulativer und dogmatischer Methode beruht und beides häufig ineinanderfließt, weshalb „sich in den Dogmatiken eine

[21] A. a. O., S. 16.
[22] A. a. O., S. 46.
[23] Vgl. a. a. O., S. 6.

nicht unbedeutende Masse theologischer Speculation, nur überall aufs stärkste mit Schlacken durchzogen, abgelagert“[24] habe.

‚Religionsphilosophie‘ bleibt demgegenüber eine genuin philosophische Disziplin. Gerade diese Klarstellung vermisst Rothe in den zeitgenössischen Entwürfen, denen er den Vorwurf macht, sie böten „zum großen Theil nichts andres als theologische Speculation“. Gegenwärtig fehle „das Bewußtsein um diesen ihren theologischen Character“, so dass sie „sich arglos für Philosophie“ hielten,[25] ohne es jedoch zu sein. Es mag auch an diesem Interesse an klarer Distanz gegenüber der Philosophie liegen, dass Rothe zur Bezeichnung seiner spekulativen Theologie den Namen ‚*Theosophie*‘ adoptiert.[26] In der materialen Durchführung seiner Ethik charakterisiert er das „*Theosophiren*“ als „*universelle*[s] *Erkennen unter dem religiösen Character*“, als „*religiöse*[s] Denken“[27], das *sub specie* des Gottesbewusstseins alle Dinge auffasse, während Philosophie denselben Gegenstandsbereich allein „mittelst des menschlichen Selbstbewußtseins *als solchen*“ erkenne und denke.[28]

Das Interesse an methodischer Differenzierung verbindet sich mit der Vorstellung, der Theosophierende denke und spekuliere „*als ein von Gott [E]rleuchteter*“[29] bzw. Inspirierter. Zur Religion gehört diesem Gedanken entsprechend mithin „der religiöse Sinn“[30], der das Denken reguliert und leitet, nicht aber: „willkürlich alterir[t] und verknechte[t]“[31]. Solch religiöser Sinn zeige sich in Stufen: einerseits als religiöses Wahrnehmen, als bejahende Aufnahme eines Zeugnisses, also als Glauben, andererseits aber als Begreifen. Theosophie vollzieht sich daher in der Spannung zwischen den beiden Losungen „fides praecedit intellectum“ und „intellectus sequitur fidem“.[32] Rothe scheut nicht nur den Begriff der Theosophie nicht, sondern nennt letztere sogar „religiöse Gnosis“[33].

2. Religion als Frömmigkeit

Was sich oben schon zeigte, soll hier ausdrücklich festgehalten werden: Rothes Kulturtheologie changiert zwischen ‚Religion‘ und ‚Frömmigkeit‘. Exemplarisch sei das an zwei Abschnitten gezeigt: an der Sündenlehre und an der Güterethik.

---

[24] A. a. O., S. 34.
[25] A. a. O., S. 34.
[26] Ebd.; vgl. a. a. O., S. 364 ff.
[27] A. a. O., S. 364.
[28] A. a. O., S. 365.
[29] Ebd.
[30] Ebd.
[31] A. a. O., S. 366.
[32] Ebd.
[33] Ebd.

Als durch Sünde ausgelöste „religiös-sittliche […] Depravation“ erscheint das „relative Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit“[34], in dessen Folge „die religiöse Bestimmtheit […] eine theils sehr abgeschwächte, theils sehr getrübte, mithin materialiter unfromme“[35] werde. Dergleichen begegne auch in Fällen

der religiösen Sucht, d. h. der Schwärmerei und des Fanatismus, in Sonderheit bei Menschen, deren Frömmigkeit vor lauter Frömmigkeit kaum noch von einer Sittlichkeit wisse […] und wissen wolle […]. Die Momente der positiven Unfrömmigkeit, der Irreligiosität andrerseits, wenigstens die der irreligiösen Sucht, sind materialiter geradezu *anti*religiöse.[36]

Auch in der güterethischen Auszeichnung unterschiedlicher Typen menschlicher Gemeinschaften gebraucht er beide Begriffe *promiscue*. Im Unterschied zu den stets plural auftretenden politischen Gemeinschaften, zeichne es die religiöse Gemeinschaft aus, „*schlechthin allgemeine*, d. h. schlechthin alle menschlichen Einzelwesen umfassende Gemeinschaft“ zu sein.

Denn für die Frömmigkeit rein als solche sind die natürlichen Differenzen alle, welche in der sittlichen Gemeinschaft anfänglich Scheidungen hervorbringen, die erst allmälig überwunden werden müssen, gar nicht vorhanden. Allgemeinheit ist eine der Kirche [sic!] schlechterdings wesentliche Eigenschaft.[37]

In der zweiten Auflage lautet die entsprechende Stelle:

Denn das *religiöse* Verhältnis des Menschen berühren jene Unterschiede, welche auf dem *sittlichen* Gebiete Scheidungen verursachen, ganz und gar nicht. Unter der Voraussetzung der moralischen Normalität ist die Frömmigkeit […] ihrem Begriff zufolge ausnahmslos in Allem sich selbst wesentlich gleich. Es ist in ihr überall die *in Allen wesentlich gleiche* Beziehung des menschlichen Geschöpfs zu Gott […] gesetzt.[38]

Da also das menschliche Gattungsbewusstsein im Horizont der „*unmittelbare*[n] Einheit *Aller* in der Frömmigkeit *rein als solcher*“ gründet, die „jede *absolute* Scheidung“ der Menschheit negiert und ausschließt,[39] ist „*Religion* […] das specifische Band“, das „über die Bereiche vieler Volksthümer hinweg, die Einzelnen liebevoll unter einander verknüpft“.[40] In dieser Nachbar-

---

[34] ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 3 Bde., Bd. 2, Wittenberg [1]1845, S. 239.

[35] A. a. O., S. 240.

[36] A. a. O., S. 241.

[37] A. a. O., S. 90.

[38] ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 5 Bde., Bd. 2, Wittenberg [2]1867, S. 240 f.

[39] A. a. O., S. 244.

[40] A. a. O., S. 245. Rothe zitiert an dieser Stelle Novalis: „Durch Religion werden die Menschen erst recht Eins“. Ihm hat er eine eigene kleine Studie gewidmet, in der er Novalis auch mit dem Wort zitiert: „Religion ist der große Orient in uns, der selten getrübt wird. Ohne sie wäre ich unglücklich“, vgl. ROTHE, RICHARD: Novalis als religiöser Dichter, in: Ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren, hg. v. Nippold, Friedrich, Elberfeld 1886, S. 64–82, S. 79.

schaft von Religions- und Frömmigkeitsbegriff erweist sich Rothe als Schüler Schleiermachers.

3. Religion und Sittlichkeit

An ihrer Vermittlung des Gattungsbewusstseins zeigt sich die Bedeutung der Religion für die humane Kultur und also auch, was Rothe mit der Aufhebung der Religion in Sittlichkeit, der Kirche in den christlichen Staat, meint. Rothes Kulturtheologie ist als Güterethik im Sinne Schleiermachers angelegt: Sie zeigt, wie sich Individuelles und Allgemeines, symbolisierendes und organisierendes Handeln (bei Rothe: erkennendes und bildendes Handeln) in ausdifferenzierten Sphären verschränken. Dabei gilt als wirkliche Gemeinschaft immer jene, in der Einheit nicht zu Lasten der Individualität geht, der Einzelne also nicht nur als bloßes Exemplar, sondern als Glied eines Körpers und näherhin als Selbstzweck (unter Selbstzwecken) erscheint.[41] Damit solche Organisation sich erhält, bedarf es sowohl sozialer Differenzierung wie spezifischer Kommunikationsmedien.

Hinsichtlich der Wissenschaft besagt das:

> Eine Gemeinschaft des Erkennens ist möglich, weil die Einzelnen die Producte ihres Erkennens durch die Vermittlung von sie abbildenden Producten ihres Bildens gegenseitig füreinander zum Bewusstsein bringen können. Das […] ist aber das Darstellen. Das die Gemeinschaft des Erkennens vermittelnde Medium ist sonach die *Darstellung*.[42]

Bedingung dafür ist die „Möglichkeit, die Bestimmtheit des eignen Selbstbewußtseins für Andre zur Wahrnehmung zu bringen, was nur vermöge eines Mediums geschehen kann, das zugleich *Ausdruck* und *Zeichen* ist"[43]. Entsprechend gilt für die soziale Struktur der Religionsgemeinschaft, dass sie auf Darstellung der individuellen Bestimmtheit des Selbstbewusstseins beruht und dafür im *„Symbol*"[44] das ihr wesentliche Medium findet. Die ‚Sprache' der Religion, ihr Darstellungsmittel ist also das Symbol – wie die Sprache im Übrigen nie nur Wortsprache, sondern immer auch Tonsprache, Gebärde und Akzent ist.[45] Der Begriff der Religion ist bei Rothe medientheoretisch reflektiert.

Das mag auch die Aufmerksamkeit für eine Leitmetapher der Religionstheorie steuern, die Rothe aus Schleiermachers *Reden über die Religion* übernimmt und die später bei Simmel noch einmal prominent werden wird: die

---

41 Vgl. ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 5 Bde., Bd. 2, Wittenberg ²1867, S. 207.

42 ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 3 Bde., Bd. 1, Wittenberg ¹1845, S. 400.

43 A. a. O., S. 401.

44 A. a. O., S. 405; unter Verweis auf § 59 in Kants *Kritik der Urteilskraft*.

45 Vgl. ebd.

Metapher des Tons, mit der es gelingt, die Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit zu bestimmen. Beide stehen dann im rechten Verhältnis zueinander, wenn „das *ganze* Leben des Individuums *schlechthin* fromm bestimmt, *schlechthin* religiös beseelt“ ist, „aber auch in *keinem einzigen* Moment *lediglich* religiös bestimmt“.[46] Religion ist modale Bestimmtheit der Lebensführung:

> Die Frömmigkeit soll der alles Handeln ebenso vernehmlich als natürlich und ungesucht begleitende Grundton des ganzen individuellen Lebens (wie nicht minder auch des Lebens der Gemeinschaft) sein; aber sie soll nie rein für sich allein laut werden, sondern immer nur als der das Tonstück der reinen und vollen Sittlichkeit durch alle seine Tacte hindurch wie von oben her vollkräftig begleitende Accord.[47]

Damit ist eine sektoriale Bestimmung der Religion als eines besonderen Gebietes innerhalb der Kultur bestritten und durch eine modale ersetzt: Religion ist nichts für sich selbst, sondern durchdringt und beseelt die Gesamtheit der Kultur. Insofern hebt sich die Sonderexistenz einer Kirche neben dem Staat mit der Christianisierung der Kultur allmählich auf, erfüllt sich die Religion, indem sie sich als Sonderwelt liquidiert: Einerseits abschafft, andererseits aber auch darin vollendet, dass sie ihre dogmatischen Gehalte in die Kraft der sittlichen Weltgestaltung ‚verflüssigt‘. Des Verfassers Bemühungen um eine Theologische Ethik, die sich (wie eingangs erinnert) „dem nicht abzuläugnenden Bedürfniß der Zeit“ stellt, stehen daher unter der Leithoffnung bzw. dem frommen Wunsch, sie möchten

> irgendwie mitwirken zur Verbreitung der Ueberzeugung, daß das Christenthum, und zwar eben das uralte Christenthum in seiner streng verstandenen Uebernatürlichkeit, etwas Mehreres ist als *bloße* Religion, und wäre es auch immerhin die vollkommene und die absolute, daß es ein *ganzes, volles* neues menschliches Leben und Dasein ist, eine ganz neue Geschichte unseres Geschlechts.[48]

Literatur

ALBRECHT, CHRISTIAN: Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, Tübingen 2000.

---

[46] ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 3 Bde., Bd. 3, Wittenberg [1]1848, S. 364.

[47] A. a. O., S. 365; vgl. zu Schleiermacher: „Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein […] aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion thun, nichts aus Religion.“ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [[1]1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I/2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326, S. 219); für Simmel vgl.: SIMMEL, GEORG: Die Religion [1906/[2]1912], in: Ders.: Gesamtausgabe Georg Simmel, hg. v. Rammstedt, Otthein, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1995, S. 39–118, S. 41.

[48] ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, Bd. 1, Wittenberg [1]1845, S. XIII.

ALBRECHT, CHRISTIAN: Richard Rothe. Versöhnung von Christentum und Kultur, in: Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hg.): Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, S. 94–107.

ANGELIKA DÖRFFLER-DIERKEN: Luthertum und Demokratie. Deutsche und Amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2001.

HEESCH, MATTHIAS: Transzendentale Theorie und religiöse Erfahrung. Ihre Vermittlung als erkenntnistheoretische Grundintention in Richard Rothes Theologischer Ethik, Frankfurt a. M. 1990.

RENDTORFF, TRUTZ: „Weltgeschichtliches Christentum". Richard Rothe: Theologische Ortsbestimmung für die Moderne, in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 7 (2000), S. 1–19.

RÖSSLER, DIETRICH: Richard Rothe, in: Ders.: Überlieferung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie, hg. v. Albrecht, Christian/Weeber, Martin, Tübingen 2006, S. 71–79.

ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 3 Bde., Bd. 1/2, Wittenberg 1845.

ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 3 Bde., Wittenberg 1848.

ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, 5 Bde., Wittenberg [2]1867.

ROTHE, RICHARD: Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden?, in: Ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren, hg. v. Nippold, Friedrich, Elberfeld 1886, S. 129–147.

ROTHE, RICHARD: Novalis als religiöser Dichter, in: Ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren, hg. v. Nippold, Friedrich, Elberfeld 1886, S. 64–82.

ROTHE, RICHARD: Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche, in: Ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren, hg. v. Nippold, Friedrich, Elberfeld 1886, S. 1–63.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [[1]1799], in: Ders.: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 [KGA I/2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326.

SIMMEL, GEORG: Die Religion [1906/[2]1912], in: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 10, hg. v. Rammstedt, Otthein, Frankfurt a. M. 1995, S. 39–118.

Identität und Transzendenz

Zur metaphysikkritischen und ontologischen Relevanz des Religionsverständnisses von Søren Kierkegaard (1813–1855)

Elisabeth Gräb-Schmidt

Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, dass *ich* tun soll; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, *die Idee* zu finden, *für die ich leben und sterben will.*[1]

Die Zerrissenheit des Menschen konzentriert sich im Begriff der Verzweiflung, deren psychologische Analysen in der Schrift „*Die Krankheit zum Tode*[2] abgebildet sind. Diese Schrift Kierkegaards markiert nicht nur einen der wichtigsten Beiträge zur Anthropologie des 19. Jahrhunderts,[3] die damit aufgeworfene Problemlage führt in das Zentrum der religionstheoretischen Überlegungen mit metaphysischem Anspruch, wie sie etwa auch von Friedrich Hölderlin und Friedrich D. E. Schleiermacher, aber auch von Georg W. F. Hegel und Friedrich W. J. Schelling angestellt wurden – um nur die zu nennen, mit denen Kierkegaard sich auseinandergesetzt hat.[4]

---

[1] Kierkegaard, Søren: Journal AA:12 (1835), zit. n. Deutsche Søren Kierkegaard Edition [DSKE 1], Journale und Aufzeichnungen, hg. v. Deuser, Hermann/Purkathofer, Richard, Berlin/New York 2005, S. 24, Zeile 1–5.

[2] Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode [Werke 4] übersetzt und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Reinbeck [3]1966.

[3] Vgl. Purkarthofer, Richard: Kierkegaard, Leipzig 2005, S. 72.

[4] Besonders hervorzuheben wäre hier Hölderlin, der, wie Kierkegaard, den Einheitsgrund von Denken und Handeln dezidiert transzendent veranschlagt hat. Spuren seines Denkens haben – wie Dieter Henrich aufgezeigt hat – in Hegels frühem Denken ihren Niederschlag gefunden, vgl. Henrich, Dieter: Der Grund im Bewusstsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken [1794–1795], Stuttgart 1992. Aber Kierkegaard setzt sich damit auf eine bestimmte Weise auseinander und gerade das hat etwa Ludwig Wittgenstein überzeugt, der Kierkegaard als den tiefsten Philosophen des 19. Jahrhundert bezeichnet hat. Dies mag gewagt klingen, wenn man bedenkt, dass jenes das Jahrhundert eines Hegels, Schellings, Schopenhauers und Nietzsches ist. Und es überrascht, spricht doch der religiöse Schriftsteller Kierkegaard genau über die Dinge, worüber man nach Wittgenstein schweigen sollte, das sich der objektiven Faktenwahrnehmung Entziehende. Aber schließlich war auch Wittgenstein zu dem Schluss gekommen, dass, wenn man alles gesagt hat, was der Fall ist, – und darunter verstand er das objektive, den Naturwissenschaften zugängliche Gebiet der empirischen Fakten auf der einen und das Gebiet der logisch-analytischen Aussagen auf der anderen Seite – dann hat man noch längst nicht das gesagt, was für das Leben wichtig und bedeutsam ist, vgl. Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, Werksausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, S. 85.

Gerade die fundamentalanthropologische Konzentration der religionstheoretisch begründeten Radikalität von Kierkegaards Denken erklärt die Reichweite seiner Wirkungsgeschichte, die meist mit dem 20. Jahrhundert in Verbindung gebracht wird. Weder die Phänomenologie noch der Pragmatismus, weder die Dialektische Theologie noch die theologische und philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts sind ohne Bezugnahme auf seinen Einfluss angemessen zu erfassen. So wurde die Theologie des 20. Jahrhunderts gerade in ihrem Neuaufbruch durch die Gedanken Kierkegaards inspiriert. Die Dialektische Theologie Karl Barths, Rudolf Bultmanns und Friedrich Gogartens und die religionsphilosophische Theologie eines Tillichs wären nicht denkbar ohne die tiefen Einsichten und philosophie-historisch neuen Weichenstellungen Kierkegaards. Aber auch sein Einfluss auf die Literatur des 20. Jahrhundert ist kaum zu überschätzen. Er zeigt sich etwa in Robert Musils[5] Unterscheidung eines Möglichkeitssinns und eines Wirklichkeitssinns, und auch Max Frischs spielerischer Umgang mit Existenz- und Identitätsfragen als ästhetisches Auskosten der Möglichkeiten im Versteckspiel des Lebens, spricht die Sprache Kierkegaards. Die Werke *Biografie – ein Spiel*[6] oder *Mein Name sei Gantenbein*[7] nehmen dichterisch die bereits in Kierkegaards pseudonymen Schriften psychologisch durchleuchteten spannungsreichen und widersprüchlichen Facetten menschlicher Existenz auf.

Kierkegaard steht, wie die Denker des Deutschen Idealismus, im Bannkreis einer metaphysikkritischen Rezeption und Fortführung des Kritizismus Immanuel Kants, und wie dieser sieht er sich der Aufgabe verpflichtet, die Wirklichkeit für das Denken zurückzugewinnen. Sie wurzelt seiner Erkenntnis nach in der Ambivalenz des Daseins, die in der polaren Spannung der Existenz ruht, die ihrerseits epistemologische und freiheitstheoretische Konsequenzen zeitigt. Es ist die Spannung der transzendent verankerten und bleibend transzendent zu veranschlagenden Begründung von Wahrheit und Freiheit, die Kierkegaard in einer unüberbotenen Radikalität verfolgt. Seine logisch-philosophischen Untersuchungen zu den modalkategorialen Bestimmungen von Möglichkeit in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit, des Verhältnisses von Individuellem und Allgemeinem, Zeit und Zeitlichkeit, spitzen die modernen Anfragen an Ontologie und Metaphysik, aber auch an die Erkenntnisansprüche der Naturwissenschaften, kritisch zu. Weder empirische Forschung noch allein begrifflich-logische Kohärenz und Konsistenz kann die Spannung der Existenz erfassen.

Mit der Kategorie der Spannung werden schließlich jene epistemologischen Zugangsweisen selbst neu bestimmt. Sie werden nicht vergleichgültigt, son-

[5] MUSIL, ROBERT: Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek 1978.
[6] FRISCH, MAX: Biografie. Ein Spiel, Frankfurt a. M. 1969.
[7] FRISCH, MAX: Mein Name sei Gantenbein, Frankfurt a. M. 1964.

dern ihrerseits eingespannt in ein Koordinatenkreuz, als dessen vertikale Achse das Begriffliche und als dessen horizontale das Empirische gelten kann. Beide sind als aufeinander Angewiesene selbst in Spannung gehalten und sind konstitutiv für das Denken Kierkegaards. Mit anderen Worten: Kierkegaard übt produktive Kritik an vereinseitigenden philosophischen Konzepten, denen des Naturalismus, aber auch denen der spekulativen Reflexionstheorie. Jener suspendiert den Geist. Diese nimmt zwar den Geist in Anspruch, bindet ihn aber nicht zurück an die Welt individueller Erfahrung, an die Welt der leiblichen Existenz, an das Miteinander der Menschen und verliert damit sozusagen die horizontale Dimension aus den Augen. Die gängige Auffassung, dass Kierkegaard eine solipsistische, am Individuum orientierte Philosophie entwickelt habe, verkennt die horizontale und soziale Dimension, die Kierkegaard nicht ausblendet.

> Meint es, die Kunst sei, als ein Robinson zu beginnen, so bleibt es ein Abenteuer sein Leben lang. Sieht es dagegen ein, daß, wenn es nicht konkret beginnt, es niemals beginnen werde, und wenn es nicht beginnen wird, es niemals enden werde, so wird es ebenso mit dem Vergangenen in Kontinuität sein wie mit dem Zukünftigen. Von dem persönlichen Leben übersetzt es sich in das bürgerliche, von diesem in das persönliche. Das persönliche Leben als solches wäre eine Isolation und daher unvollkommen; indem der Mensch aber durch das bürgerliche Leben hindurch in seine Persönlichkeit zurückkehrt, zeigt das persönliche Leben sich in seiner höheren Gestalt. Persönlichkeit erweist sich als das Absolute, das seine Teleologie in sich selber hat.[8]

Das Koordinatenkreuz der in Spannung stehenden Existenz enthält diese in sich. Durch die den ‚Einzelnen' bestimmende vertikale Dimension, die als das Religiöse in den Blick kommen kann, wird die soziale Dimension nämlich nicht ausgeblendet, sondern gerade gestiftet, die sich auch auf Mit- und Umwelt erstreckt. Zu erkennen, dass die horizontale Dimension in der vertikalen gegründet ist, ist aber entscheidend, um die Spannung der Existenz gedanklich einzufangen. Der Sache nach gewinnt daher bei Kierkegaard Religion bzw. die vertikale Transzendenzgebundenheit des Menschen einen moral- und wissenstheoretischen Stellenwert, der für die Herausbildung der Persönlichkeit und das Erkennen der Wirklichkeit nicht zu vernachlässigen ist.

In den Dienst dieses Selbstverständnisses und der Erfassung der Wirklichkeit rückt bei Kierkegaard die Transzendenzgebundenheit des Menschen. Weit entfernt davon, durch Moral abgelöst zu werden – wie bei Kant –, nimmt Religion damit explizit die theoretische Stellung einer Moralbegründung ein. Dies ist aber kein Rückfall in eine metaphysische Hierarchie der Wahrheitsbegründung, sondern die Einbindung der Religion in die Reflexion der kritizis-

---

[8] KIERKEGAARD, SØREN: Entweder–Oder, unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, hg. v. Diem, Hermann/Rest, Walter, München [2]1978, S. 830.

tischen Lücke, die bei Kant markiert wurde in der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. In Konsequenz wurde die Einheit des Wirklichen, von Gott und Welt, Endlichem und Unendlichem für den Menschen bei Kant theoretisch unzugänglich, nicht aber praktisch. Einer solchen theoretischen Plausibilisierung des theoretisch nicht Begründbaren dienen nun die religionstheoretischen Überlegungen Kierkegaards, die er in psychologischen Annäherungen beschreibt auf der empirischen Ebene und die ihn zu modalkategorialen Verschiebungen auf der logischen Ebene führen.

Gegenstand der religionstheoretischen Untersuchungen des vorliegenden Beitrags wird daher die anthropologische Tragweite der Religion bei Kierkegaard sein, d. h. die Transzendenzbezogenheit des Menschen in ihren Konsequenzen für dessen Selbsterfassung. Die religionstheoretischen Bezüge seiner Konzeption sollen im Folgenden ausgeführt werden, indem in einem ersten Abschnitt die Neubestimmung des Seins als Existenz und damit zusammenhängend in einem zweiten Abschnitt die fundamentaltheoretische Bedeutung der Psychologie rekonstruiert wird. In einem dritten Abschnitt wird die Neubestimmung der Identität in ihrer transzendenten Begründung dargelegt, die die psychologische Kategorie der Angst in ihrer erkenntnistheoretischen Funktion und die aus dieser widersprüchlichen Konstellation erwachsende Verzweiflung einschließt. Die Widersprüchlichkeit des Selbst findet in der spannungsvollen Polarität der Existenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit, Geist und Leib ihren Niederschlag. Dass solchermaßen Identität in ihrer widersprüchlichen Spannung nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Wirklichkeit des Seins ist, liegt in der Zeitlichkeit des Menschen begründet. In einem vierten Abschnitt wird die damit zusammenhängende fundamentalphilosophische Neubestimmung der Modalkategorien von Wirklichkeit und Möglichkeit dargestellt. Die daraus folgenden ontologischen Konsequenzen werden in einem letzten fünften Abschnitt zusammengeführt.

1. Die Fokussierung der Existenz – Kierkegaards philosophie-historische Weichenstellung

Ohne problem- und ideengeschichtliche Einbeziehung der philosophischen, ebenso wie seiner theologischen Überlegungen im Kontext seiner Zeit kann das Religionsverständnis Kierkegaards nicht erfasst werden. Dieses hat sich im Wesentlichen in Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels, wie er sie in Dänemark kennen gelernt hat, aber auch mit dem Denken Schellings und der Romantik, konturiert. Einschlägig ist hier die zeit- bzw. epochengeschichtliche Situation des metaphysischen Bruchs, wie er bereits bei Hegel thematisiert wird und wie er seine Fortführung in der Philosophie des 19. Jahrhunderts bei Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche findet, kulminierend in den

Begriffen des Nichts, aber auch der Zeit und Geschichte. Es treten in dieser Auseinandersetzung epistemologische Bezüge auf, die in Kierkegaards Denken anthropologisch und theologisch fixiert sind durch seine Stadientheorie in *Entweder–Oder*, in seiner Unwissenschaftlichen Nachschrift[9] und in den *Stadien auf des Lebens Weg*[10], ebenso wie in seinen anthropologischen Reflexionen in *Der Begriff Angst*[11] und *Die Krankheit zum Tode* sowie in *Furcht und Zittern*[12] und nicht zuletzt in seinen erbaulichen Schriften[13]. Entscheidend war jedoch nicht zuletzt seine Beschäftigung mit der antiken Philosophie in der Figur des Sokrates bereits in seiner Dissertationsschrift *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*[14] konturiert.[15]

Mit dieser Fokussierung auf Existenz gewann Kierkegaard einen neuen Zugang zu den Phänomenen in einer Zeit, die vor den Trümmern des spekulativen Denkens und eines allein am naturwissenschaftlichen Weltbild orientierten Wirklichkeitsverständnisses stand. Kierkegaard sah, wie übrigens bereits Schleiermacher, in dem rechnenden, verrechnenden Denken, das sich durch das naturwissenschaftliche Weltbild ankündigte, die größte Gefahr für eine an Selbstbestimmung, Geist und Freiheit orientierte Humanität. Früh erkannte er, dass dieser Gefahr allein auf der spekulativen Ebene oder allein auf der empirischen Ebene nicht begegnet werden konnte, sondern nur durch eine Phänomenologie des Daseins, die die abstrakte Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften überwinden sollte. Nicht der Empirie, wohl aber dem Erfahrungsraum, in dem wir uns als freie geistige Wesen aufhalten, gilt sein Interesse, eben der Existenz oder mit Martin Heidegger gesprochen, dem Dasein. Nicht von ungefähr firmiert daher die Philosophie Kierkegaards immer wieder als Existenzphilosophie. Deren Relevanz wird aber verkannt, wenn nicht ihre prinzipientheoretische Funktion wahrgenommen wird. Diese liegt

---

[9] KIERKEGAARD, SØREN: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, 2 Bde. [Gesammelte Werke 16], übers. v. Junghans, Hans Martin, Düsseldorf 1957/1958.

[10] KIERKEGAARD, SØREN: Stadien auf des Lebens Weg, unter Mitarb. von Hirsch, Rose, übers. von Hirsch, Emanuel [Gesammelte Werke 15], Düsseldorf 1958.

[11] KIERKEGAARD, SØREN: Der Begriff Angst [Werke 1], übers. und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Reinbek ^{5}1967.

[12] KIERKEGAARD, SØREN: Furcht und Zittern, übers. und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Frankfurt a. M. ^{2}1988.

[13] KIERKEGAARD, SØREN: Vier erbauliche Reden, übers. von Hirsch, Emanuel [Gesammelte Werke 13/14], Düsseldorf 1952; Ders.: Erbauliche Reden in verschiedenem Geist [Gesammelte Werke 18], übers. v. Gerdes, Hayo, Düsseldorf 1964.

[14] KIERKEGAARD, SØREN: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokra- tes, übers. von Hirsch, Emanuel [Gesammelte Werke 31], Düsseldorf 1961.

[15] Vgl. dazu GRAB-SCHMIDT, ELISABETH: Ironie als Existenzbestimmung der Unendlichkeit. Zur Differenz des Ironiebegriffs bei Sokrates und Kierkegaard, in: Cappelørn, Niels Jørgen/Deuser, Hermann/Soderquist, Kent Brian (Hg.): Kierkegaard's Concept of Irony, Kierkegaard Studies Yearbook 2009, Berlin/New York 2009, S. 41–69.

in der Neubestimmung der Wahrheit begründet, die diese an die Existenzerfassung bindet.

Die existenzphilosophischen Betrachtungen Kierkegaards stehen mithin nicht etwa im Dienste einer ‚ganzheitlichen' Philosophie oder einer sich den begrifflichen Höhen verweigernden Hinwendung zum praktischen Leben. Die Fokussierung der Existenz hat eine prinzipielle Bedeutung für die Ortsbestimmung von Rationalität. Im Erfassen der neuzeitlichen Zäsur der Metaphysik hat Kierkegaard erkannt: Genau diese geforderte Ortsbestimmung der Vernunft ist nicht mehr umfassend vorzunehmen. Orientierung ist nach Verlust einer Extrapolationsmöglichkeit des Denkens hin zum Ganzen reduziert auf eine Konzentration auf die nackte Faktizität in Raum und Zeit. Dass der Mensch existiert, d. h., hinein- und hinausgestellt ist in sein Sein, ist dasjenige Faktum, auf das er zurückgeworfen ist. Dieses gibt ihm zwar die Aufgabe, sein Sein zu leben und zu gestalten, aber nicht die Orientierung für die Lösung oder Bewältigung dieser Aufgabe an die Hand. Die metaphysikkritische Sicht macht Ernst mit der Erkenntnis, dass die Orientierung dem Menschen abhandengekommen ist, seit Gott und mit ihm auch die Vernunft philosophisch fraglich geworden sind. Begründungen haben daher nur noch einen problematischen Wert. Zu spüren bekommt das der Mensch zuerst im Versuch seiner Selbstvergewisserung. Eine solche vorzunehmen oder vornehmen zu können ist daher nicht beliebig, sondern Voraussetzung für alle weiteren Denk- und Handlungsvollzüge. Denn ihre Konsequenzen zeigen sich in der Freiheits- und Vernunftthematik. Unter dem Blickwinkel der Existenz sind Freiheit und Vernunft keine abstrakten Operatoren, sondern gebunden an die je eigene Erfahrung und mithin an Ort und Zeit. Daher bestimmt Kierkegaard gerade die Existenz in ihrer Problematik zum Ausgangspunkt für die Frage der Bewährung des Anspruchs der Philosophie, die Wirklichkeit zu erfassen. Kierkegaard nimmt so – wie Kant vor ihm – eine Zwischenstellung ein zwischen Dogmatismus bzw. Spekulation und Empirismus.

Bei weitem zu kurz gegriffen wäre es dabei, Søren Kierkegaard ausschließlich als Vordenker und Begründer der Existenzphilosophie zu rezipieren. Anhalt hat dies zwar in dessen Frage nach der Existenz, nach der Wirklichkeit und Wahrheit des Daseins, in der Frage nach dessen Sinn. Diese Einordnung allein würde dem Gewicht seines Denkens aber nicht gerecht. Dieses gewinnt es gerade durch das, was sein Religionsverständnis kennzeichnet bzw. die Transzendenzdimension seines Denkens, mit anderen Worten eben durch das, was mit dem Ort und Stellenwert der Religion in seinem philosophischen Denken der Existenz signalisiert wird. Nachmetaphysisch wird die Funktion der Religion durch den Transzendenzbezug des Menschen eingenommen. Es ist die Perspektive ihrer transzendenten Begründung, in der die Existenz ihre dynamischen Bestimmungen gewinnt. Sie haben paradigmatische Bedeutung für das Sein überhaupt, dessen Charakteristika an der existentialtheoretischen

Bestimmung der Identität abgelesen werden können. Das psychologisch-anthropologische Durchbuchstabieren der Möglichkeiten der Existenz und vor allem deren Scheitern im Vollzug der Freiheit, ist Gegenstand von Kierkegaards Philosophie, die insofern in ‚Existenzphilosophie' zwar ihre naheliegende Bezeichnung findet, jedoch nur unter Berücksichtigung der metaphysik- und ontologiekritischen Dimension, die in der Fokussierung auf Existenz diese zugleich transzendiert. Die erfahrungsbezogene und zugleich transzendente Bestimmung der Existenz dokumentiert die Radikalität der durch Kierkegaard fokussierten neuen nachmetaphysischen Weichenstellung, die ihre Legitimation in eben diesem so bestimmten Bezug auf Transzendenz findet. Diese philosophiekritischen Konsequenzen von Kierkegaards Denken, die sich an der Fokussierung der Existenz bewähren sollen, führen ihn zur Psychologie.

2. Die fundamentalphilosophische Bedeutung der Psychologie

Kierkegaard sah, dass der Hiat zwischen Empirie und Spekulation jene Leerstelle hinterlässt, die den Nihilismus zur Grundvoraussetzung nachneuzeitlicher Philosophie macht. Denn die sich verbreitende alleinige Vorherrschaft der Naturwissenschaften ließ nichts übrig für jene Fragen, um die es im je einzelnen Dasein des Menschen im Ganzen geht:

> Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welch einem Lande man ist, ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach Nichts. Wo bin ich?[16]

Hier findet eine Erfahrung des Nihilismus ihren Niederschlag, weit vor der Zeit, da diese ins allgemeine Bewusstsein trat. Die Psychologie erweist sich dabei als die Schnittstelle, die dem Hiat von Empirie und Geist, respektive Natur- und Geisteswissenschaften, entspricht. Der Kern von Kierkegaards Überlegung wird daher nur dann begriffen, wenn gesehen wird, dass er die Bedeutung jener Leerstelle zwar erfasst, sie aber nicht dem Nihilismus zu überlassen, sondern diese in ihre existentielle Funktion zu verfolgen sucht. Dies führt ihn dazu, diese Leerstelle zunächst in ihren psychologischen Konsequenzen des Phänomens Angst zu beschreiben, sie dann aber religionstheoretisch zu interpretieren.

Kierkegaard stellt die Psychologie in die Tradition subjektivitätstheoretischer Transzendentaltheorien seiner Zeit, wird in seinen Überlegungen aber sogleich über diese hinausgeführt. Insofern nämlich die Bewusstseinstheorie sich nicht allein auf der kontemplativen Ebene halten kann, da das Bewusst-

[16] KIERKEGAARD, SØREN: Die Wiederholung, übers. und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Reinbek 1966, S. 62.

sein als zugleich im Werden aufgefasst werden muss, ist nicht Kontemplation das, wodurch das Sein erfasst werden kann. Sein ist nichts Abgeschlossenes und kann daher nicht Gegenstand bloß deliberativer Erwägungen sein. Sein ist im Werden und konzentriert sich darum zugleich in einer Entscheidung. Allerdings gilt:

Mit dem, was man die innere Tat nennen könnte, hat die Philosophie gar nichts zu schaffen; die innere Tat aber ist das wahre Leben der Freiheit.[17]

Die Psychologie erweist sich nun als die Schnittstelle, die das ‚Zwischen' der existentiellen Doppelbestimmung zwischen Empirie und Freiheit aufnehmen kann. Daher ist die Psychologie zugleich diejenige Wissenschaft, die sich der Beschreibung der aus den Doppelbestimmungen ergebenden Zwischenbestimmungen menschlicher Existenz zuwenden kann.

Sein als Existenz lässt sich nicht auf der Ebene der Logik oder der Spekulation auffinden, aber auch nicht auf der der Empirie. Für diese Zwischenbestimmung ist eine eigene Zugangsweise erfordert. Die Psychologie ist die Wissenschaft, die auf deskriptiver Ebene die Doppelbestimmung aufnehmen kann. Sie kann die dogmatischen Spekulationen der Metaphysik und die Operationen zeitloser Logik auf der einen und empirischer Reflexion der Naturwissenschaften auf der anderen Seite berücksichtigen. Damit kann sie jenem Hiat von Empirie und Geist, respektive Natur- und Geisteswissenschaften, der die Neuzeit kennzeichnet, entsprechen, indem sie den Bruch, der die menschliche Existenz kennzeichnet, aufdeckt und ihn in der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz selbst loziert. Deren Sein muss als Werden begriffen werden und kann daher weder empirisch noch logisch fixiert werden. Damit führt die Psychologie zur Plausibilisierung der von Kierkegaard eingeforderten Erkenntnis, dass aufgrund der Polarität der Spannungen der Existenz Erkenntnis über diese sich immer nur in einem Zwischen bzw. einem Dritten, Kontingenten, einstellen kann. Dieses ist jedoch ‚inkommensurabel'.[18]

Deutlich wird dies daraus, dass die Konstitution des Selbst sich als Entscheidung zeigt, die nach Kierkegaard die Sphäre der Philosophie übersteigt, insofern sie die Transzendenz des Menschen in Anspruch nehmen muss. Dafür steht die Kategorie des ‚Sprungs': „Das eigentliche Selbst ist erst im qualitativen Sprung gesetzt"[19], der sich vom Nichts zum Sein durchsetzt. Dies erklärt, warum die Existenz kein Faktum für die Empirie sein kann. Sie ist aber auch nicht durch einen deliberativen Übergang, für den die Logik zuständig

[17] KIERKEGAARD, SØREN: Entweder–Oder, S. 724.

[18] Vgl. DEUSER, HERMANN: Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: „Dass etwas Inkommensurables in einem Menschenleben ist", in: Ders.: Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus, hg. v. Cappelørn, Niels Jørgen/Kleinert, Markus, Berlin/New York 2011, S. 90–105.

[19] KIERKEGAARD, SØREN: Der Begriff Angst, S. 73.

ist, zu erfassen. Die Differenz von Logik und Empirie zur Aufgabe der Seinserfassung muss hier im Blick sein. Die Existenz gehört in keine der beiden Sphären, denn ihr Ort ist die (historische) Freiheit. Die Existenz und mit ihr die Freiheit wird also als unhintergehbar statuiert und kann allenfalls in Annäherungen durch die Psychologie Eingang in eine erfahrungsorientierte Wissenschaft finden. Der genannte Sprung in die Existenz ist nun zwar gerade keine psychologische Kategorie, aber deskriptiv ist sich ihm psychologisch zu nähern.

Mit der nur im Psychologischen zu plausibilisierenden Existenzbestimmung des Menschen markiert Kierkegaard die Bedeutung des Religiösen und entwirft damit eine Rahmentheorie. Kierkegaards psychologische Bestimmung des Religiösen lässt seine Modernität aufleuchten.[20] Sie resultiert aus seinem Verständnis des Menschen als Selbstverhältnis, wobei der Begriff des Selbst ebenso wie der der Existenz genuine Begriffsbildungen Kierkegaards sind. Er hat die Begriffe in dieser Bedeutung philosophisch eingeführt.[21] Die Existenz resultiert dabei genau aus der besonderen Weise des Seins des Menschen als Selbstverhältnis. Beide Bestimmungen, das Selbst und die Existenz, werden in ihrem religionstheoretischen Zusammenhang, ohne den sie nicht angemessen gedacht und gelebt werden können, bei Kierkegaard prominent ausgeführt in seinen bedeutenden Werken *Der Begriff Angst* und *Die Krankheit zum Tode*, die zur „Weltliteratur zu zählen sind“[22]. Nicht nur der Aspekt des Psychosomatischen, der in Kierkegaards Schriften zum ersten Mal in genauer Illustration vorgeführt wird, sondern die Entwicklung einer Psychologie als Fundamentalwissenschaft, wurde hier, lange vor Sigmund Freud, in Angriff genommen. Auf diese Schriften sei im Folgenden Bezug genommen, wenn es um die Frage der Konstitutionsbedingungen des Selbst geht.

3. Die transzendente Konstitution der Identität und die Konsequenzen für die Existenz unter den Bedingungen von Angst und Verzweiflung

Die bereits in *Entweder–Oder* phänomenologisch beschriebene Problematik der Identität wird in *Der Begriff Angst* psychologisch und in *Die Krankheit zum Tode* daseinsanalytisch fortgeführt unter der Perspektive der Verzweif-

[20] Vgl. DEUSER, HERMANN: Søren Kierkegaard als Religionsphilosoph der Moderne, in: Ders.: Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus, hg. v. Cappelørn, Niels Jørgen/Kleinert, Markus, Berlin/New York 2011, S. 229–245, S. 245.

[21] Vgl. DEUSER, HERMANN: Søren Kierkegaard als Religionsphilosoph der Moderne, S. 232.

[22] A. a. O., S. 230.

lung. Kierkegaard zeigt die Ausweglosigkeit in den unterschiedlichen Formen der Verzweiflung als Formen verstellten Daseins auf. Diese missverstehen die Identität als einen zu gestaltenden Gegenstand, als eine zu wählende Position.[23] Die bis heute anzutreffende Diagnose der Moderne, dass wir in einem Zeitalter der Angst leben, wird bei Kierkegaard konstatiert als diejenige, die nicht zeitabhängig ist, sondern – hier die Philosophische Anthropologie vorwegnehmend – zur *conditio humana* gehört. Kierkegaards Analysen der Angst sind unübertroffen scharf und genau und nehmen eine typologische Beschreibung verschiedener Formen der Angst in ihren Konsequenzen für das menschliche Verhalten vor, die bis heute für Psychologie, Philosophie und Soziologie aufschlussreich sind. Für die Existenz ist daher grundlegend, das Phänomen der Angst zu berücksichtigen. Der Mensch ist ein Wesen, zu dessen Konstitutionsbedingungen es gehört Angst zu haben. Diese Angst resultiert aus der Verfassung der Existenz des Menschen, die sein Sein unter das Vorzeichen einer Entscheidung stellt oder, mit anderen Worten, daraus, dass der Mensch eine Bestimmung hat, die er immer auch verfehlen kann.

In den Vollzugsstrukturen des Menschseins bekommen wir nach Kierkegaard Aufschluss über die Verfasstheit der Wirklichkeit, die sich in der Wirklichkeit der Existenz konzentriert. Denn sie gibt ihrerseits Aufschluss über die Verfassung endlicher Wirklichkeit, sofern sie ihr Gegenüber in einer unendlichen Wirklichkeit hat, das heißt, sofern Wirklichkeit nicht nur als empirisches Datum erfasst, sondern als zum Geist und das heißt zur Freiheit und Vernunft bestimmte aufgefasst wird. Kierkegaard erkennt, dass in dieser Übertragung der Wirklichkeit der Existenz auf die Wirklichkeit als solche sich erst die Radikalität der Tragweite des metaphysischen Bruchs geltend macht. Es ist der Kontinuitätsbruch, der in die Wirklichkeit des Daseins einbricht, so dass diese als Wirklichkeit jenen Bruch einschließt, der sich für die Erkenntnis im Nichts verdichtet. Gerade damit, durch diesen Bruch, kann Wirklichkeit dann aber auch nicht statisch als solche erfasst werden, es sei denn als Nichts, das unter Ausblendung seiners Vollzugscharakters allein negative Wirklichkeit meinen kann.

Denn die Existenz, sofern sie als Freiheit gefasst ist, drückt sich als Vollzug aus. Der Vollzug ist aber nicht fixierbar, er ist der reflexiven Erfassung entzogen. Die Existenz als Vollzug wird durch einen „Sprung"[24] initiiert. In diesem Sprung zeigt sich aber die Selbstkonstitution in eins mit deren Überforderung. Insofern dieser Sprung nicht einem Abwägen, sondern einem Entschluss folgt, der sich nicht kausal empirisch ableitet und sich auch nicht logisch durch

[23] Vgl. Gräb-Schmidt, Elisabeth: Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit. Das Versteckspiel des Lebens und der Ernst der Authentizität, in: Deuser, Hermann/Kleinert, Markus (Hg.): Søren Kierkegaard. Entweder–Oder [Klassiker Auslegen 67], Berlin/New York 2017, S. 193–211.

[24] Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst, S. 73.

Gründe absichern kann, konzentriert sich darin jenes psychologische Phänomen der Angst vor dem Verlust derjenigen Freiheit, die Voraussetzung seines Seins als Existenz ist. Insofern jener Entschluss einen Sprung markiert, der weder spekulativ noch empirisch erfasst werden kann, gleicht er einem Sprung ins Nichts, der das Scheitern als Möglichkeit im Schlepptau hat. Aufgrund der problematischen Stellung der Reflexion im Konstitutionsprozess des Selbst ist es daher dieser Entschluss selbst, der die Angst mit sich führt. Denn dieser Entschluss kann nicht reflexiv eingeholt werden.

3.1 Die psychologische Kategorie der Angst im Dienste der Anerkennung und Überwindung des Nihilismus

Es ist diese prinzipielle Überforderung, in der die religionstheoretische Bedeutung der Transzendenz für das Phänomen der Freiheit gründet. Denn in der polaren Spannung des Daseins liegt jene Ambivalenz verborgen, die der Mensch selbst nicht auflösen, aber auch nicht halten kann und die er dennoch aushalten muss. Kierkegaards religionstheoretische Überlegungen stehen damit auch im Dienste der Möglichkeit der Authentizität des Selbst gegen dessen Dissoziation ins Nichts, die in Verstellungen und Selbsttäuschungen mündet. Auf diese Selbsttäuschungen aufmerksam zu machen, die sich aus der Situation der Existenz ergeben, die in der Lücke zwischen Empirie und Spekulation ihre theoretische Erfassung finden muss, sind die psychologischen Beschreibungen in *Der Begriff Angst* gerichtet.

Kierkegaard beschreibt dort in der Nacherzählung der biblischen Geschichte des Sündenfalls,[25] wie sehr die Verfehlung im Ursprung, sozusagen die Ursünde des Scheiterns an der Freiheit, alle Folgesünden nach sich zieht, deren erste die Lüge ist. Die Homo-mendax-These korrespondiert von daher eins zu eins mit der Erkenntnis des Menschen, Sünder zu sein. Sie entspricht dieser, denn der Charakter der Sünde ist die Lüge, die alles Vertrauen und alle Beziehungen zerstört. So verweist bei Kierkegaard das Ineinander von Freiheit und Transzendenz auf deren religiöse Verflochtenheit, wie sie im Mythos des Sündenfalls symbolisiert ist. Die Freiheit, einmal ergriffen (im Paradies), werden wir nicht mehr los, aber uns selbst in der Freiheit festhalten, das ist die Schwierigkeit, an der wir scheitern und in der wir uns selbst verlieren.[26] Es ist die Angst vor dem Scheitern nicht irgendeiner Entscheidung, sondern der

[25] Vgl. a. a. O., S. 26–49 (Kapitel I).

[26] Wir verlieren uns darin so, dass von da an wir nur noch in Masken und Rollen, im Spiel der Pseudonyme uns über diesen Verlust hinwegtäuschen können. Sie zeigen auf, dass wir in Substituten, in Ersatzexistenzen leben, mit denen wir spielen als hätten wir unendlich viele Alternativen unserer Existenz. Aber die haben wir nicht. Vgl. GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH: Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit.

Entscheidung der Existenz, der Wahl des Selbst. Denn die Möglichkeit des Scheiterns potenziert sich durch die existentialen Bedingungen der Entscheidung, die die Angst mit sich führt. In dieser Angst meldet sich, theologisch gesprochen, die Sünde, da diese Entscheidungssituation eine Überforderung darstellt, an der der Mensch, auf sich selbst gestellt, scheitern muss.

Damit zeigt sich in der Möglichkeit des Scheiterns der Selbstkonstitution die Angst des Menschen vor seiner Freiheit. Die Angst des Menschen verweist insofern auf seine Moralität. Diese manifestiert sich im Sollen als Aufgabe der Existenz. Die Angst liegt nun aber – das hat Kierkegaard erkannt – genau darin begründet, dass diesem Sollen nicht entsprochen werden kann, weil es als Gebot nicht identifiziert werden kann. Die Angst tritt daher nicht auf, weil der Mensch an seiner Freiheit scheitert. Sie ist auch nicht Grund des Verlusts der Freiheit, keine kausale Folgeerscheinung des Scheiterns an der Freiheit. In der Beziehung von Angst und Freiheit handelt es sich vielmehr um ein Phänomen der Gleichursprünglichkeit. Die Angst ist die Angst der Freiheit selbst und sie verweist daher auf jenes tiefer liegende Problem der Existenz, nämlich dass diese in ihrem Grunde Verzweiflung ist.

3.2 Die Existenz als Ausdruck ihrer widersprüchlichen Konstitutionsbedingungen

Viel grundlegender als der Zweifel bestimmt uns die Verzweiflung. *De omnibus dubitandum est.*[27] Der in Anschluss an Descartes formulierte Wahlspruch der Moderne wird von Kierkegaard seiner abgeleiteten Form überführt als selbst der Selbstmächtigkeit und Angst der Vernunft verfallene Fehleinschätzung der Leistungskraft der *conditio humana*. Nicht der kognitive Zweifel, sonder die existenzielle Verzweiflung ist es, hinter die nicht zurückgegangen werden kann und die sogar dem kognitiven Zweifel seinen Legitimationsgrund der Vergewisserung entzieht. Es ist die Grundlosigkeit der Existenz, die Voraussetzung unserer Selbstbestimmung ist, und in dieser wurzelt die Verzweiflung. In dieser Grundlosigkeit zeigt sich das Problem der Identitätsfindung in seiner vollen Schärfe, die die Ambivalenz der Freiheit der Existenz in ihrer Verzweiflung zumutet. Verzweifelt man selbst sein wollen oder nicht man selbst sein wollen ist das *Entweder–Oder*, das für den Menschen unhintergehbar ist. Gegen die Verzweiflung als grundlegender Form der Selbstbestimmung muss sich das Selbst daher immer erst zur Wehr setzen. In der Suche nach einer Ich-Identität ist das Selbst dementsprechend eines, das sich verzweifelt verliert oder verzweifelt behauptet. Das Ich ist da-

---

[27] KIERKEGAARD, SØREN: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est, übers. von Hirsch, Emanuel [Gesammelte Werke 10], Düsseldorf 1952, S. 109–164.

mit immer „[d]as Selbst auf dem Grunde der Verzweiflung“[28]. So stellt sich die Situation dar.

Auf diese Widersprüchlichkeit seiner Existenz muss der Mensch aber aufmerksam gemacht werden. Von selbst entzieht er sich dieser Erkenntnis. In seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* wird daher die Verzweiflung als die grundlegende Struktur der Verfasstheit der Existenz zurückgeführt auf das Sein des Menschen als Verhältnis, das sich nicht selbst gesetzt hat, sondern durch einen Anderen, Gott, so gesetzt wurde.[29] Die Freiheit des Menschen ist durch dieses Gesetztsein zwar nicht aufgehoben, aber eigentümlich bedingt, indem sie hineingenommen wird in diesen fremd gesetzten Prozess, dem sie nun entsprechen muss. Die Widersprüchlichkeit für die Freiheit wird dadurch noch gesteigert, dass die Freiheit in ihrer Ambivalenz sich selbst in dieser ihrer Bestimmtheit der Ambivalenz nicht aus sich selbst ansichtig werden kann. Verzweiflung – so das Verständnis Kierkegaards[30] – ist es, wenn man erfährt, dass man die Bedingung der Freiheit außer sich hat und Freiheit damit in diesem Widerspruch aufgehoben erscheint.

Dies zeigt aber nur die grundlegende Schwierigkeit der Identitätsgewinnung unter der Bedingung der Verzweiflung, denn auch die Verzweiflung ist eingebunden in die Widersprüchlichkeit der Existenz. Alle Selbstversuche der Erklärung enden daher wiederum in Verzweiflung. Dieser Zirkel ist nicht aufzulösen, weil nicht selbst bestimmt werden kann, was durch ein Anderes immer schon bestimmt ist. Alle Selbstbestimmungsversuche erfordern Gründe für die Wahl. Aber unter den Bedingungen eines verzweifelten Selbst, dessen Grund ihm entzogen ist, das sozusagen gerade jenes identitätslose auf invariante Strukturmerkmale nicht zurückgreifen könnende Selbst ist, kann dieses keine Gründe für eine bestimmte Entscheidung angeben, auf die es aber in selbstbestimmten Entscheidungen angewiesen wäre. Es fehlt eine entscheidende Voraussetzung für die Existenz von Gründen: das identifizierbare Selbst – in Kants Diktion jenes Ich, das alle meine Vorstellungen begleiten muss, in Descartes Diktion das *cogito* als *fundamentum inconcusssum*, das einen Ankerpunkt bilden könnte im Dasein, um begründet wählen zu können. Es fehlen Bestimmungen der Identität, zu denen sich der Mensch existierend ins Verhältnis setzen könnte. Aber fehlen diese, wie soll dann die Selbstbestimmung möglich sein, wenn nicht ein Selbst, ein *idem*, dem Wählenden als Gegenstand der Wahl gegenübertritt, wenn keine Momente vorgebracht werden können, in denen es sich zeigt, wenn mithin nicht angegeben werden kann, was eigentlich gewählt wird, wenn das Selbst gewählt wird, etwa, um mit Kierkegaards

---

[28] THEUNISSEN, MICHAEL: Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode, Frankfurt a. M. 1991.

[29] Vgl. KIERKEGAARD, SØREN: Die Krankheit zum Tode, S. 13.

[30] Vgl. KIERKEGAARD, SØREN: Entweder–Oder, S. 789 ff.

Unterscheidung zu operieren, ein schwaches oder starkes Selbst der Verzweiflung? Und setzt diese Unterscheidung des schwachen und starken Charakters des Selbstseins nicht bereits voraus, dass es invariante Bestimmungen des Selbst geben muss, in Auseinandersetzung mit welchen sich der Konstitutions- und Reflexionsprozess der Identität vollzieht?

Erst unter Berücksichtigung dieser differenzierten Beschreibung des Sachverhaltes wird die Problematik der Verzweiflung als Bestimmung der Identitätskonstitution radikal deutlich. Verzweiflung kennzeichnet bei Kierkegaard die Grundstruktur des Menschen, die ihm immer schon vorausliegt. Denn Verzweiflung selbst ist dialektisch auf Freiheit bezogen und mithin selbst ein Phänomen der Freiheit, deren Konsequenz die Ambivalenz der Freiheit ist, die die Paradoxalität der Identitätsgewinnung mit sich führt. Dies liegt daran, dass, obwohl der Grund der Existenz ihr immer schon entzogen ist, sie ihn für die Existenz gleichwohl in Anspruch nehmen muss und ihn immer schon in Anspruch genommen hat. Die Schwierigkeit der Selbstbestimmung liegt mithin darin, dass Selbstbestimmung erfordert, das Dasein sozusagen umschiffen zu müssen, um angesichts dieser Gesamtperspektive die richtige Entscheidung für das Selbst zu treffen. Doch die Voraussetzung eines archimedischen Punkts, von dem aus auf ein vorfindbares Gleichbleibendes zurückgegriffen werden kann, fehlt eben. Im Rekurs auf seinen Grund findet das Ich nur die Dissoziation des Seins ins Nichts. Das bedeutet jedoch, die Konstitutionsversuche der Identität können sich nicht spontan aus diesen Bedingungen der Verzweiflung lösen.

Damit aber spitzt sich die existenztheoretische Konzeption Kierkegaards zur Einsicht in die fundamentale Bedeutung der Religion für diese Existenz zu, indem die Konsistenzforderung, die die Existenztheorie um ihrer Theoriehaltigkeit willen formulieren muss, ihren Ankerpunkt in einem nicht einholbaren unvorgreiflichen Grund und Ziel hat. Für die theoretische Erkenntnis bedeutet dies ein Nichts. Unter Voraussetzung der Einbeziehung der Transzendenz, die nicht theoretisch eingeholt werden kann, sich aber als Ursprung des Seins *zeigen* kann, findet die Transzendenzbegründung der Existenz ihre auch theoretische Plausibilität.

Hiermit wird deutlich, dass die Bedingung der Möglichkeit der Selbstkonstitution nicht allein die Freiheit des Menschen sein kann, sondern dass diese selbst ihrer Ambivalenz als enthoben gedacht werden muss, um den Akt der Selbstkonstitution vollziehen zu können. Sie erfordert, dass man sich zur gegebenen Bedingung, die uns von außen bestimmt, ins Verhältnis setzt. Daraus folgt aber, dass die Widersprüchlichkeit des Selbst sich auch auf die Bestimmung der Wirklichkeit als Freiheit und der Freiheit als Wirklichkeit erstreckt. Die Analyse der Identitätsbestimmung birgt für Kierkegaard daher über diese hinaus auch ontologische Sprengkraft, die mit der Konstitution von Identität auch die Verfasstheit der Wirklichkeit betrifft. Diese Konsequenzen für das

Wirklichkeitsverständnis zeigen sich in der Verschiebung der Modalkategorien von Wirklichkeit und Möglichkeit.

4. Die zeitliche Logik und die freiheitstheoretische Bestimmung der Wirklichkeit – fundamentalphilosophische Konsequenzen

Um diese Weichenstellung der fundamentalphilosophischen Konsequenzen einer Wirklichkeit des Möglichen in ihrer Tragweite zu begreifen, müssen wir uns über Kierkegaards neuen Ansatzpunkt des Denkens verständigen. Kierkegaard entwickelt ein neues Verständnis von Sein, das die antik-metaphysischen Vorgaben sprengt und gleichwohl an Wirklichkeit festhalten kann, die sich jetzt in der Freiheit konzentriert. Sein ist unter dieser Voraussetzung nicht hermetisch in sich verschlossen, der Zeit enthoben und einer zeitlosen Logik untergeordnet, vielmehr ist es jetzt dynamisch. Damit versteht es sich zwar ganz im Sinne der aristotelischen *energeia*, nun aber nicht teleologisch dynamisiert durch ein vorausgesetztes Ziel, ein *telos*, das es bereits in sich enthält und das dann die Dynamisierung aus sich heraussetzte, sondern das Ziel kommt aus der Zukunft offener Möglichkeiten. Diese sind jetzt radikal offen, das heißt sie sind durch keine Notwendigkeit bestimmt, die sich aus einer inneren Teleologie ergäbe. Diese Möglichkeiten sind daher in keiner Weise planbar und berechenbar. Eine Antizipation der Möglichkeit als Wirklichkeit oder ein kausales Eintreten, errechnet aus den gegebenen Bedingungen, findet nicht statt. Indem dieses Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit prinzipiell neu gesehen wird, ändert auch die modallogische Bestimmung der Notwendigkeit ihre Stellung.

War bisher in der aristotelischen Logik, der auch Kant sich noch anschloss, die Notwendigkeit in ein Bedingungsverhältnis zur Möglichkeit gesetzt, wird bei Kierkegaard eine neue Zuordnung des Verhältnisses von Wirklichkeit zur Möglichkeit sichtbar. Die Wirklichkeit, die dort gar nicht in den Horizont des Bedingungsverhältnisses gerückt wurde, tritt jetzt an die Stelle der Notwendigkeit als der Möglichkeit vorausgehend und diese bedingend. Wirklichkeit geht der Möglichkeit voraus als dasjenige, unter dessen Bestimmung die Möglichkeit ins Blickfeld treten und ihr Vorhaben verfolgen kann oder nicht. Der Weg geht damit nicht von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeitsbestimmungen stecken den Raum für die Möglichkeiten ab. Die Wirklichkeit erstreckt sich auf den Realisierungsradius der Möglichkeit und mithin unter der Perspektive der Zeit auf das, was als Zukunft sein oder nicht sein kann. Das ist aber eine Wirklichkeit, die selbst eine Totalität abbildet und nicht bewusstseinstheoretisch erfassbar ist, sondern dem Bewusstsein transzendent bleibt. In dieser Nachzeichnung der Konstitutionsbedingungen von Identität, die jene Wirklichkeit beinhaltet, stoßen wir nun auf die von Kierke-

gaard bewusst hervorgehobenen Grenzen nicht nur der Ontologie, sondern auch der Bewusstseinsphilosophie.

Kierkegaards existenzphilosophischer Ausgangspunkt ist es mithin, die paradoxale Form menschlicher Existenz, d. h. die sie kennzeichnenden Zwischenbestimmungen, zum Ausgangs- und Zielpunkt seiner philosophischen Überlegungen zu machen. Kierkegaard vollzieht daher mit seiner Selbstbewusstseins- und Selbstbestimmungstheorie eine Kritik nicht nur der traditionellen Ontologie und Metaphysik, sondern auch von deren kritizistischen und idealistischen Korrekturen. Er führt damit in anderer Weise als der Deutsche Idealismus das Kritizismusunternehmen Kants fort, indem er dessen Verfahren, die Bedingungen der Kritik selbstkritisch zu hinterfragen noch einmal auf dieses selbst anwendet, vor dem Hintergrund eines Wirklichkeitsverständnisses, das allein Freiheit als die Wirklichkeit des Selbst und darüber hinaus der Wirklichkeit als solcher gelten lassen möchte. Mit den metaphysikkritischen Konsequenzen für das Verständnis von Ontologie ebenso wie für das Verständnis von Freiheit zeitigt dieses Verfahren jene zeitlichen und modallogischen Konsequenzen. Mit den traditionellen modalkategorialen Mitteln der Logik, wie Kierkegaard sie auch noch bei Hegel als dessen Philosophie beherrschend ansah, ist wirkliche Erkenntnis bzw. Erkenntnis der Wirklichkeit, des Lebens, nicht zu erreichen. Eine solche müsste schließlich jene Spannung der Existenz – die im Interesse ausgedrückt ist – aufnehmen können. Dies erfordert aber eine Berücksichtigung von deren Werden, mithin der Zeitlichkeit.

Die traditionelle Logik ist hingegen durch Zeitlosigkeit gekennzeichnet. Davon hängt sogar ihre Geltung ab. Da nach Kierkegaard die Wirklichkeit der Existenz aber selbst zeitlich ist, muss die traditionelle Logik hinsichtlich ihrer Grundlage neu bestimmt werden, insofern sie sich nicht nur auf Mathematik, sondern auf die Wirklichkeit beziehen und diese strukturieren möchte.[31] Kierkegaard unterwirft seine Logikkritik daher einer höheren Ontologie, die durch die zeitlichen Kategorien des Werdens und Vergehens neu zu fassen ist. Insofern ist mit einer Verabschiedung der traditionellen Ontologie und Logik weder Erkenntnis noch Sein verabschiedet, vielmehr stehen diese unter der Beobachtung eines ‚höheren Realismus', der jene genannte veränderte Zuordnung der Modalkategorien vorsieht, die Zeit und Freiheit miteinbegreifen können. Jetzt wird die Möglichkeit als Parameter der Wirklichkeitsbestimmung festgehalten. Wenn nicht mehr die Notwendigkeit Bedingung der Möglichkeit ist, sondern Möglichkeit Implikat der Wirklichkeit, dann ist Wirklichkeit selbst entkoppelt von einem statisch fixierbaren Identifizierungsprozess. Denn Wirklichkeit liegt ja nicht vor, sondern sie stellt eine Vollzugsbestim-

---

[31] Vgl. RITSCHL, DIETRICH: Kierkegaards Kritik an Hegels Logik, in: ThZ 11 (1955), S. 437–465 (auch in: Søren Kierkegaard, hg. v. Schrey, Heinz-Horst, Darmstadt 1971, S. 240–272).

mung dar, wie es in der Bestimmung die *Wirklichkeit des Möglichen*[32] zum Ausdruck kommt. Möglichkeit wird so geradezu zur Bestimmung des Charakters von Wirklichkeit, indem diese im Werden ist und somit sich immer im Vollzug einstellt.

So kommt die Freiheit als die Dimension des wirklichkeitsbestimmenden Grundes zu stehen, der uneinholbar sich selbst immer schon voraussetzt. Erst unter dieser Bedingung der modalkategorialen Verschiebung von Wirklichkeit und Möglichkeit hat Freiheit Bestand. Denn nun hat der Mensch die Bedingung seiner Selbstbestimmung nicht mehr außer sich. Jetzt kann er sich im geschichtlichen Werden unter die Bedingung als Bedingung fügen und gewinnt die Freiheit, indem er gegebene Ordnungen anzueignen oder auszuschließen vermag. In beidem bekundet sich die Zustimmung zur eigenen Disposition zur Annahme der gegebenen Bedingungen im Vollzug der Wahl von Aneignung oder Ausschluss. Diese Variation der Modalkategorien ist aber ohne Hinzunahme der Transzendenz nicht in ihren philosophischen Bestimmungen zu erfassen. Die Transzendenz gewinnt nun den epistemologischen Stellenwert einer Begründungsdimension der Wirklichkeit. Dieser Rekurs auf Transzendenz ist nun aber keine Erschleichung der Begründung im Sinne alter metaphysischer Ideenphilosophie, sondern lediglich die kritizistische Konsequenz der Berücksichtigung der durch sie entstandenen Leerstelle zwischen Empirie und Spekulation, Theorie und Praxis. Diese ist bei Kant als solche thematisiert und aufgenommen in den Ideen und Postulaten, sie wird bei Kierkegaard jedoch auf deren Voraussetzungsbedingungen bzw. Konsequenzen pragmatistisch und phänomenologisch untersucht und philosophisch fortgeführt in jene zeittheoretischen und modallogischen Konsequenzen, indem sich die kategoriale Verschiebung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Möglichkeit in der Einbindung der Zeitlichkeit in die Logik selbst manifestiert.

Diese eindrückliche Variation der Logik und Ontologie bei Kierkegaard ist weitreichend und wirkungsgeschichtlich einschlägig gewesen. Mit ihr reiht sich Kierkegaard in die Moderne *avant la lettre* ein.

5. Die radikale Transzendenz der Wirklichkeit – Kierkegaard als Denker der Moderne *avant la lettre*

Kierkegaards Philosophie ist in Konsequenz einer modernetheoretischen, nachmetaphysischen Einsicht zu sehen, die nicht einfach Metaphysik verabschiedet, sondern die Metaphysik als eine solche denkt, die die vortheoreti-

[32] KIERKEGAARD, SØREN: Journal AA:22 [1837], in: [DSKE 1], S. 43; vgl. dazu auch DALFERTH, INGOLF U.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, S. 153 f.

schen Bedingungen der Erfahrung und der Erkenntnis berücksichtigt für eine mögliche Theoriebildung. Religionstheoretisch motiviert erhebt Kierkegaard in der Verbindung von Wahrheit und Freiheit zwar einen metaphysikkritischen, aber wahrheits- und wirklichkeitsaffirmativen Anspruch. Mit anderen Worten, Kierkegaards Metaphysikkritik dient nicht dazu, Ontologie und Wahrheit zu verabschieden, sondern diese unter neuem Vorzeichen wiederzugewinnen. In der Theologie könnte er mithin unter die Vermittlungstheologen eingeordnet werden, jedoch radikalisiert durch Problematisierung genau dieser Vermittlung, die durch Konzentration auf die Existenz sich der Vermittlung in der Lehre entzieht.

Hier kommt die religionstheoretische Transzendenzbestimmung der Wirklichkeit bei Kierkegaard zum Tragen und damit die fundamentale Bedeutung der Religion respektive der Transzendenz für das philosophische Denken. Möchte man Kierkegaards Einsichten von ihrer religionstheoretischen Fundierung trennen, erfasst man die Tragweite seiner philosophischen Einsichten nicht. Man beschränkte sie dann zu Unrecht auf psychologische, existentielle oder sündenphänomenologische Beschreibungen. Damit werden aber gerade auch diese in ihrem fundamentaltheoretischen Stellenwert verkannt. Für Kierkegaard resultieren diese wie jene aus einer existentiell bedingten Gewissheit, in der an ihr selbst die vertikale und die horizontale Bestimmung der Erfahrung sich verschränken zur Unbedingheitserfahrung wirklichen Lebens. Diese Erfahrung zu erfassen, sieht er als eine philosophische Aufgabe an, die auf die Transzendenz als den uneinholbaren Grund existenz- und begründungstheoretisch nicht verzichten kann. Insofern erweist sich Kierkegaard als Denker, der die Religion in ihrer philosophischen Bedeutung als zum unverzichtbaren Datum denkender Erfassung des Lebens selbst gehörend begreift. Ohne Religion bleibt sowohl die Existenz ungelebt als auch deren Erfassung dunkel. Der spekulative Bruch greift also nicht nur hinsichtlich der Idee Gottes, sondern auch – damit zusammenhängend – hinsichtlich des Status des Subjekts als *fundamentum inconcussum* einschließlich seiner Begründungsleistungen. Das ist der gewaltige und immer wieder beargwöhnte Schritt, den Kierkegaard – und in anderer Weise auch bereits Schleiermacher – über die Versuche des Deutschen Idealismus den Kritizismus zu überwinden hinaus entwickelt hat.

Die Religion nimmt hier eine Schlüsselfunktion ein. Kierkegaard zeichnet diese in deren philosophischer Relevanz durch Unterscheidungen des Religiösen differenziert auf. Religiosität A, die als allgemeine anthropologische Dimension aufgefasst wird und Religiosität B, die die Besonderheit des christlich Religiösen in Augenschein nimmt. Dabei sind beide Formen nicht additiv oder exklusiv zu verstehen, sondern Religiosität B muss als Tiefendimensionen von Religiosität A begriffen werden. Dessen ungeachtet weist bereits Religiosität A eine Vertiefung der Existenzerfassung auf, insofern sie als Platzhalter einer nachmetaphysischen Selbstbegründung und Wirklichkeitserfassung

stehen kann. Während Religiosität A im Allgemeinen bleibt und für alle gilt, bezieht sich Religiosität B auf den konkreten Einzelnen. Die Pointe von Kierkegaards Unterscheidung liegt aber nicht allein in einem allgemeinen Abstrakten gegenüber einem individuellen Konkreten, sondern in der metaphysikkritischen Relevanz dieser Unterscheidung, die metaphysische Fragen einer neuen existenzphilosophischen Antwort zuführen kann. An die Stelle des Metaphysischen tritt jetzt die Religion beziehungsweise die Transzendenzbezogenheit des Menschen. – Dieser Satz könnte jedoch selbst noch im Rahmen einer kritischen Metaphysik Bestand haben. Kierkegaard durchbricht diese metaphysische Dimension jedoch genau durch die eben auch philosophisch relevante Unterscheidung von Religiosität A und Religiosität B. Die wahrhaft metaphysikkritische Aussage beziehungsweise Innovation kommt nur durch Religiosität B zum Vorschein. Diese liegt in der *Verschiebung* des Modus des Allgemeingültigen ins individuell Konkrete. Hier gewinnt das Paradox grundlagentheoretischen Stellenwert. Im Paradox des christlichen Glaubens, das durch das Erscheinen Gottes in der Zeit modifiziert wird und das in den ambivalenten Spannungen der Existenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit zum Vorschein kommt, findet sich eine neue Figur des Begründungsdenkens beziehungsweise der Plausibilisierung der Selbst- und Wirklichkeitserfassung. Kierkegaard sieht in der Religiosität B den exklusiven Zugang zu einer sich selbst durchsichtigen Selbst- und Welterfassung. Über die christliche Religion wird für Kierkegaard damit deutlich, dass Religion respektive Transzendenz als das Vorzeichen, die *conditio sine qua non*, verstehenden Zugangs zur Welt und zum Selbst und damit als unverzichtbar für eine Philosophie der Zukunft gedacht werden muss.

Kierkegaards Radikalisierung der Ontologie betrifft daher nicht nur den kritischen Status des Seins, sondern auch des Bewusstseins. Für die Metaphysik bzw. deren Kritik durch die subjektivitätstheoretischen Prämissen der Neuzeit bedeutet das nun aber, dass nicht nur der Ordnungsgedanke der Metaphysik, sondern auch dessen kritizistische Folgen sozusagen einem ontologischen Nihilismus zum Opfer fallen. Mit dieser Funktion des Nichts wird jedoch Entscheidendes erreicht oder intendiert: Es wird eine metaphysikkritische Rehabilitierung des Wahrheitsgedankens entwickelt, die die Freiheit unserer Existenz betrifft. Denn das Nichts ist bei Kierkegaard nicht das Unbestimmte, das noch zur Bestimmung gebracht wird. Das Nichts ist bei Kierkegaard das Nichtseiende als unberechtigte Wirklichkeit, das nicht in begrifflicher Bestimmung zur Wirklichkeit findet, sondern das allein als Schöpfung, als *creatio* aus dem unverstandenen Nichts hinausführen kann. Das Nichts steht somit für den metaphysischen Grund und ist die Vorbedingung für den Gewinn ebenso wie den Verlust von Freiheit. Es ist das, aus dem die Freiheit der Existenz geschaffen, ins Leben gerufen wird. Wirklichkeit ist allein Wirklichkeit als Schöpfung aus dem Nichts.

Es ist vor allem dieser Gedanke der *creatio ex nihilo*, den Kierkegaards Religionskonzeption für die Philosophie geltend macht durch eine veränderte Zuordnung der Modalkategorien von Wirklichkeit und Möglichkeit. Sie erfordert im Grunde eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit des Schaffens vorhergeht – gerade darin aber als Wirklichkeit ihren Charakter als Wirklichkeit des Möglichen erhält –, und nur daher kann auch die Wirklichkeit im Sinne des Neuwerdens begriffen werden. Sie ist Neuschöpfung, Anfang im Sinne des Augustinschen *initium*.

Mit der Existenz wird die Wirklichkeit damit selbst auf ihre Voraussetzungs- und Erhaltungsbedingungen durchsichtig gemacht als Freiheit. Freiheit verweist an ihr selbst auf ihren transzendenten Grund. Operative Letztbegründungsgestalten werden zwar durch das Denken vorausgesetzt, sie werden aber weder logisch-spekulativ noch bewusstseinstheoretisch deduzierbar. Gleichwohl setzt – wie Kant bereits gesehen hatte – das Denken in seinem Systematisierungs- und Strukturierungsanspruch diese voraus. Es bleibt dabei jedoch auf die Voraussetzungsbedingungen verwiesen, die – wie Kierkegaard klar sieht – in diesem ihrem Voraussetzungsstatus jeglicher Vereinnahmung als ‚Grund' und ‚Begründung' entzogen sind. Nah an einer Vertiefung des Denkens der Metaphysikkritik, aber weit entfernt von einer Reontologisierung, führt Kierkegaard daher in einer schwindelerregenden Radikalität, die religionstheoretisch fundiert ist, zu einer Freiheit des Geistes, die Freiheit adelt zur Bestimmung der Wirklichkeit des neuen Seins. Unter diesen Bedingungen gewinnt jetzt die Existenz einen erkenntnis- und geltungstheoretischen, universalen Anspruch der Wirklichkeitserfassung. Die Existenz zeigt: Freiheit ist Freiheit nicht als Setzung, sondern als freiwillige Hingabe an das Leben des Geistes, aus dem sie ihre Kreativität gewinnt. Kierkegaard sieht in diesem Paradox das Wirklichkeitsverständnis der christlichen Religion am Werke, die eine Vertiefung der Transzendenzbestimmung des Menschen, bzw. des Allgemeinreligiösen bedeutet. Sie ist als Teilhabe an der Schöpfungswirklichkeit zu verstehen, die nicht lediglich ein passives Hinnehmen, sondern ein aktives Mitvollziehen zur Voraussetzung hat. In der Wirklichkeit als Möglichkeit kommt diese Verschränkung von Passivität und Aktivität zum Ausdruck.

Literatur

DALFERTH, INGOLF U.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

DEUSER, HERMANN: Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: „Dass etwas Inkommensurables in einem Menschenleben ist", in: Ders.: Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus, hg. v. Cappelørn, Niels Jørgen/Kleinert, Markus, Berlin/New York 2011, S. 90–105.

DEUSER, HERMANN: Søren Kierkegaard als Religionsphilosoph der Moderne, in: Ders.: Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus, hg. v. Cappelørn, Niels Jørgen/ Kleinert, Markus, Berlin/New York 2011, S. 229–245.

FRISCH, MAX: Biografie. Ein Spiel, Frankfurt a. M. 1969.

FRISCH, MAX: Mein Name sei Gantenbein, Frankfurt a. M. 1964.

GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH: Ironie als Existenzbestimmung der Unendlichkeit. Zur Differenz des Ironiebegriffs bei Sokrates und Kierkegaard, in: Cappelørn, Niels Jørgen/Deuser, Hermann/Soderquist, Kent Brian (Hg.): Kierkegaard's Concept of Irony, Kierkegaard Studies Yearbook 2009, Berlin/New York 2009, S. 41–69.

GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH: Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit: Das Versteckspiel des Lebens und der Ernst der Authentizität, in: Deuser, Hermann/Kleinert, Markus (Hg.): Søren Kierkegaard. Entweder–Oder [Klassiker Auslegen 67], Berlin/New York 2017, S. 193–211.

HENRICH, DIETER: Der Grund im Bewusstsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795), Stuttgart 1992.

KIERKEGAARD, SØREN: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est, übers. von Hirsch, Emanuel [Gesammelte Werke 10], Düsseldorf 1952, S. 109–164.

KIERKEGAARD, SØREN: Vier erbauliche Reden, übers. von Hirsch, Emanuel, [Gesammelte Werke 13/14], Düsseldorf 1952.

KIERKEGAARD, SØREN: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken [Gesammelte Werke 16], 2 Bde., übers. v. Junghans, Hans Martin, Düsseldorf 1957/1958.

KIERKEGAARD, SØREN: Stadien auf des Lebens Weg, unter Mitarb. von Hirsch, Rose, übers. v. Hirsch, Emanuel [Gesammelte Werke 15], Düsseldorf 1958.

KIERKEGAARD, SØREN: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, übers. v. Hirsch, Emanuel [Gesammelte Werke 31], Düsseldorf 1961.

KIERKEGAARD, SØREN: Erbauliche Reden in verschiedenem Geist, übers. v. Gerdes, Hayo [Gesammelte Werke 18], Düsseldorf 1964.

KIERKEGAARD, SØREN: Die Wiederholung, übers. und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Reinbek 1966.

KIERKEGAARD, SØREN: Die Krankheit zum Tode [Werke 4], übersetzt und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Reinbek [3]1966.

KIERKEGAARD, SØREN: Der Begriff Angst [Werke 1], übers. und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Reinbek [5]1967.

KIERKEGAARD, SØREN: Entweder–Oder, unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, hg. v. Diem, Hermann/Rest, Walter, München [2]1978.

KIERKEGAARD, SØREN: Furcht und Zittern, übers. und mit Glossar, hg. v. Richter, Liselotte, Frankfurt a. M. [2]1988.

KIERKEGAARD, SØREN: Deutsche Søren Kierkegaard Edition, Bd. 1 [DSKE 1], Journale und Aufzeichnungen, hg. v. Deuser, Hermann und Purkathofer, Richard, Berlin/New York 2005.

MUSIL, ROBERT: Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek 1978.

PURKARTHOFER, RICHARD: Kierkegaard, Leipzig 2005.

RITSCHL, DIETRICH: Kierkegaards Kritik an Hegels Logik, in: ThZ 11 (1955), S. 437–465 (= Søren Kierkegaard, hg. v. Schrey, Heinz-Horst, Darmstadt 1971, S. 240–272).
THEUNISSEN, MICHAEL: Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode, Frankfurt a. M. 1991.
WITTGENSTEIN, LUDWIG: Tractatus logico-philosophicus, Werksausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.

I.3. Gefühl, Gewissheit und Autorität: Erweckung und konfessionelle Theologien

I.3.1 Erweckung

„Pectus est, quod theologum facit“

Religionsbegriff und Frömmigkeitsgeschichte bei August Neander (1789–1850)

Peter Schüz

Als Johann August Wilhelm Neander am 14. Juli 1850 starb, verlor die junge Berliner Universität mit ihm eine ihrer geachtetsten Persönlichkeiten und der deutschsprachige Protestantismus einen tiefsinnigen „Vater der neueren Kirchengeschichte“.[1] Dass das theologische Erbe des 1789 als David Mendel geborenen Hamburger Juden dennoch nahezu in Vergessenheit geriet, hat mit dem ganz eigenen Charakter seines Lebens- und Denkweges zu tun.[2] Theologische Kirchengeschichtsforschung und persönliche Frömmigkeit bilden in dem von unermüdlicher Schaffenskraft zeugenden Werk des charismatischen Hochschullehrers und sozialen Wohltäters eine eigentümliche Einheit, der die folgenden Überlegungen im Blick auf Neanders Religionsverständnis anhand einiger biographischer und werkgeschichtlicher Schwerpunkte nachgehen. In seiner äußeren Gestalt und Lebensführung ganz unbeholfen und weltabge-

[1] Diese ehrenvolle Bezeichnung findet sich u. a. bei UHLHORN, GERHARD: Art. Neander, August, in: RE³, Bd. 13, Leipzig 1903, Sp. 686. Auch Neanders Zeitgenosse Ferdinand Christian Baur konnte trotz reichlicher Kritik über seinen Fachkonkurrenten sagen: „Wir stehen mit Neander auf der Höhe der modernen kirchlichen Geschichtsschreibung“ (BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, S. 232). Für einen kurzen Überblick zu Neanders Wirkungsgeschichte vgl. z. B. MEHLHAUSEN, JOACHIM: Art. Neander, Johann August Wilhelm, in: TRE, Bd. 24, Berlin/New York 1994, S. 241 f. und ausführlicher BECKMANN, KLAUS: Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der Evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts [FKDG 85], Göttingen 2002, S. 164–197.

[2] Um die Wiederentdeckung und Würdigung Neanders hat sich in den letzten Jahrzehnten besonders Kurt-Viktor Selge verdient gemacht, dem ich an dieser Stelle sehr herzlich für wertvolle Anregungen und Ermutigungen zum vorliegenden Versuch über Neanders Religionsverständnis danke. Hervorzuheben sind besonders die drei Studien SELGE, KURT-VICTOR: August Neander – ein getaufter Hamburger Jude der Emanzipations- und Restaurationszeit als erster Berliner Kirchenhistoriker (1813–1850), in: Besier, Gerhard/Gestrich, Christoph (Hg.): 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, S. 233–276; DERS.: Neander und Schleiermacher, in: Arndt, Andreas/Ders. (Hg.): Schleiermacher. Denker für die Zukunft des Christentums?, Berlin/New York 2011, S. 101–118 und DERS.: Die Berliner Kirchenhistoriker, in: Hansen, Reiner/Ribbe, Wolfgang (Hg.): Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert. Persönlichkeiten und Institutionen [Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 82], Berlin/New York 1992, S. 409–447.

wandt, erschloss sich Neander aus seinen romantisch-inspirierten Platonstudien (1.) und den späteren kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Arbeiten (2.) eine ganz eigene Haltung des ‚Herzens' als hermeneutischen Schlüssel zur innerlichen Mitte religiösen Lebens, deren wirkungsgeschichtliche Spuren auf verborgenen Pfaden bis in die Moderne reichen.

1. Ein Platonchrist unter dem Polarstern – Die Grundlagen von Neanders Religionsverständnis

Schon als Schüler wurde der 1789 geborene jüdische Kaufmannssohn David Mendel am traditionsreichen Hamburger Johanneum durch den damaligen Direktor, den Philologen Johann Gottfried Gurlitt, als hochbegabt erkannt und im Geiste der Aufklärung gefördert. Im Griechischen brachte er es in Kürze zu bemerkenswerter Meisterschaft und erschloss sich im Selbststudium die antiken Klassiker. Durch die fast obsessive Begeisterung für die Schriften Platons scheint sich dem jugendlichen Mendel bald eine Art platonisch-religiöses Weltbild entfaltet zu haben, dem er sich, in asketischer Weltverachtung einerseits und kontemplativer Selbstbesinnung andererseits, ganz verschrieb.[3] Die philologisch-philosophische Leidenschaft des jungen Mannes zog bald die Aufmerksamkeit und Bewunderung von Mitschülern auf sich. August Varnhagen und Wilhelm Neumann integrierten Mendel in ihren romantischen Freundschaftsbund, den *Polarstern*, dem damals auch der Dichter Adelbert von Chamisso angehörte.[4] Diesem schrieb Neumann 1806 über die Platonbegeisterung des neuen Freundes:

> Wir (nämlich Neumann und Varnhagen) haben unter unseren Mitstudirenden einen trefflichen Jüngling kennen gelernt, der Vereinigung zum Nordstern (τ. τ. π. α.) [i. e.: τὸ τοῦ πόλου ἄστρον] ganz würdig. Platon ist sein Idol und sein immerwährendes Feldgeschrei; er sitzt Tag und Nacht über ihm und es mag wenige geben, die ihn so ganz und so in aller Heiligkeit in sich aufnehmen. Es ist wunderbar, wie er dies alles so ganz ohne fremden Einfluß geworden ist, bloß durch Betrachtung seiner selbst und redliches, rei-

[3] So schreibt Neanders Schüler und Biograph Jacobi: „Zu seinem Freunde wählte er Plato. Ihm ergab er sich mit jugendlicher Begeisterung. In ihm fand er, wonach seine Seele sich sehnte: in der kalten Reflexion und niedrigen Prosa des umgebenden Lebens, warme Begeisterung, Erhebung zu den überirdischen, göttlichen Dingen, Adel der Gesinnung und Verachtung des Gemeinen" (JACOBI, JUSTUS LUDWIG: Erinnerungen an D. August Neander, Halle 1882, S. 2).

[4] Weitere Mitglieder des *Polarstern*- oder *Nordsternbundes* waren vor allem August Ferdinand Bernhardi, Friedrich de la Motte Fouqué, Louis de La Foye, Julius Eduard Hitzig, Heinrich Julius Klaproth, David Ferdinand Koreff, Ludwig Robert und Franz Theremin. Sie alle standen unter dem Eindruck der Brüder Schlegel, verehrten Goethe und Schiller, lasen Philosophen der Romantik wie Fichte und Schelling und veröffentlichten ihre Werke und Dichtungen in ihrem *Musenalmanach* (1804–1806).

nes Studium. Ohne von der romantischen Poesie viel zu kennen, hat er sie sich selbst construirt, und die Keime dazu im Platon aufgefunden. Auf die Welt um sich herum hat er mit tiefer Verachtung blicken gelernt.[5]

Das Zusammenspiel beider Faktoren, die leidenschaftliche Auseinandersetzung mit Platon und die Einflüsse des Freundschaftsbundes junger Romantiker, war für die religiöse Entwicklung des jungen David Mendel entscheidend. Nicht nur die baldige Konversion zum Christentum, sondern auch die Grundlagen seines späteren kirchenhistorischen Werkes nehmen hier ihren Ausgang.

Die genaueren Umstände der Taufe im Frühjahr 1806 und die programmatische Namensänderung zu Johann August Wilhelm Neander – der ‚neue Mensch' wählte die Vornamen seiner Paten Gurlitt, Varnhagen und Neumann – sind vielfach beschrieben und diskutiert worden.[6] Zwar mögen zunächst pragmatische Gründe und freundschaftlicher Rat zum Konversionswunsch des jungen Juden geführt haben, im Blick auf Neanders weiteren Lebensweg steht die Taufe jedoch für eine sich in jener Zeit vollziehende Lebenswende, die er gegenüber Chamisso in kunstvollen und freundschaftlichen Briefen beschrieb.[7] Immer mehr konnte Neander das Studium Platons offenbar als „Vorschule für das Christentum"[8] begreifen und nannte wenige Monate nach der Taufe auch Platon einen „vorchristliche[n] Christ[en]".[9] Aufschluss über Neanders damaliges Religionsverständnis gibt besonders ein von seinem späterem Schüler Christian Friedrich Kling überliefertes Manuskript, in dem der sechzehnjährige Täufling offenbar ein religionsphilosophisches Glaubensbekenntnis aus dem Geiste Platons abzulegen versuchte. Darin heißt es:

Alle Religion geht aus der Sehnsucht nach dem Unendlichen hervor. Sie selbst ist der Reflex des Unendlichen, nach den verschiedenen Standpuncten in verschiedenen Formen, deren keine sie ganz, alle zusammen nur ihre Totalität darstellen.[10]

---

[5] Vgl. den Auszug aus dem Brief von Neumann an Chamisso vom 11. Februar 1806, abgedruckt in: CHAMISSO, ADELBERT VON: Werke, hg. v. Hitzig, Julius Eduard, Bd. 6, Leben und Briefe von Adelbert von Chamisso, Leipzig ²1842, S. 241 f. (runde Klammer im Orig.).

[6] Vgl. die Erinnerungen in VARNHAGEN VON ENSE, KARL AUGUST: Denkwürdigkeiten des eignen Lebens. Erster Theil. Dritte vermehrte Auflage, Leipzig 1871 und dazu besonders SELGE, KURT-VICTOR: August Neander, S. 265–268 und ebenfalls ausführlich BECKMANN, KLAUS: Die fremde Wurzel, insbes. S. 164–171.

[7] Vgl. die Auswahl von Neanders Briefen an Chamisso, abgedruckt in: CHAMISSO, ADELBERT VON: Werke, Bd. 6, S. 241–263.

[8] Vgl. UHLHORN, GERHARD: Art. Neander, August, Sp. 679.

[9] Vgl. den im August 1806 verfassten Brief Neanders an Chamisso, abgedruckt bei SCHNEIDER, KARL THEODOR: August Neander. Beiträge zu seinem Leben und Wirken, Schleswig 1894, S. 266–268, S. 266 und die Hintergründe zur Taufe a. a. O., S. 19–21.

[10] Vgl. die Auszüge aus Neanders „Versuch, die Religion in ihren Entwicklungsstadien dialektisch zu construieren", den er seinem Taufpfarrer Bossau überreichte, abgedruckt bei KLING, CHRISTIAN FRIEDRICH: D. August Neander. Ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, in: ThStKr 24 (1851), S. 524–527, S. 524.

Jene Sehnsucht resultiert für Neander aus einem Gefühl für die Erlösungsbedürftigkeit der Welt, für die Verborgenheit der Identität des Menschen mit dem Göttlichen, die er als Preis für das „Bewußtsein der Individualität" begreift.[11] Allein „die göttliche Wiedergeburt, der Versöhner, die Liebe" kann jene verlorene Identität mit dem Göttlichen wiederherstellen. Im christlichen Inkarnationsgedanken, in Christus, sieht Neander folglich die Lösung der kosmischen Entfremdung in der Individualität:

Er war der einzige Indifferenzpunct, die Identität hatte sich bloß durch ihn ausgesprochen; so hing von der Anerkennung dieses Indifferenzpunctes, von dem Glauben an Christus als Mittler die Seligkeit ab, d. h. die Anerkennung und selbstthätige Erzeugung der Identität; denn die Verdammnis wird gleich der Entzweiung, das ewige Heil gleich der Identität gesetzt.[12]

Entscheidend für Neanders nunmehr christliche Platoninterpretation ist dabei die ahnende Vorwegnahme jenes erlösenden Identitätsbewusstseins in Prophetie und Philosophie:

Aber schon vorher ahnen Virtuosen der Religion diese kommende Identität, ohne selbst schon die Kraft der Vermittelung in sich zu haben [...]. Aber sie verkünden sie, ihn (in der Zeit erscheinend als Subject = Messias). So die Propheten, und noch mehr, wenn auch nicht in persönlichen Anschauungen, der göttliche Plato, am meisten in der ‚Republik', dem Werke, wo er am lautesten seine heilige Liebe zum Unendlichen, seine wehmütige Sehnsucht ausspricht, weissagend die heilige Religion vermißt [...].[13]

Unschwer lässt sich in dieser Zusammenstellung eine Analogie zu Neanders eigener Biographie erkennen. Die heiligen Schriften seiner jüdischen Herkunft werden gegenüber den Platonstudien geradezu als Prolepse der weltüberwindenden Identitätsoffenbarung in Jesus Christus begriffen.[14] Während Neander das Judentum nun zunehmend als transzendenzvergessene Diesseitigkeitsreligion darstellt, erblickt er im Christentum einen mystisch anmutenden Weg der Innerlichkeit zur Überwindung des Individualitätsprinzips:

Leben ist Streben zum Verschmelzen mit dem Unendlichen, Seyn in Gott, Vernichtung beschränkender Individualität. Demuth, der heiligste Charakter dieser göttlichen Religion, die absolute Synthesis der Freiheit und Nothwendigkeit.[15]

Die platonische Pointe in Neanders frühem Religionsverständnis ist demnach die Anamnesis der absoluten Identität mit dem Göttlichen unter den Bedingungen ihres existentiellen Gegenteils. Christliche Religion wird im Kern ver-

[11] Vgl. ebd.
[12] A. a. O., S. 525.
[13] A. a. O., S. 524 f. (runde Klammer im Original).
[14] Vgl. a. a. O., S. 526. Platon erscheint Neander dabei als „lauteste Prophezeihung des Christenthums" überhaupt (a. a. O., S. 525).
[15] A. a. O., S. 526.

standen als ein fundamentales Defizitbewusstsein der Individualität im Gegenüber zur intuitiven Gewissheit ihrer Überwindung in der Identität mit dem Unendlichen:

Im Gegensatze gegen die bewußtlose Identität des kindlichen Alters ist das Christenthum die mit Bewußtseyn ausgesprochene. Es schauet also die Entzweiung selbst an, klagt, daß der ideelle Reflex des Unendlichen selbst sich von der Einheit, aus der er geflossen, entfernt, in die Entzweiung sich verloren habe. Ja, die christliche Religion schauet in der Identität selbst wieder den Keim der Entzweiung an, der die eben geborene Identität bedroht; und dadurch eben zeigt sich ihr Geist als ein nimmer ersterbender, da es ihr Charakter ist, immer thätig sich selbst zu potenziren, bis sie, in die höchste Potenz dringend, die absolute Form gefunden hat, die auch als Form ewig, unerschütterlich, unpotenzirbar ist.[16]

Dass es sich hier nicht nur um frühreife Skizzen, sondern um Grundmotive seines späteren theologischen Werks handelt, zeigt ein Blick auf Neanders Jahrzehnte später in Berlin gehaltene Vorlesungen zur *Dogmengeschichte*. Im Kapitel über das Zeitalter der Apologeten, das als Paradigma für die Religionsauffassung in seinen zahlreichen Abhandlungen zum antiken Christentum gelten kann,[17] hebt Neander immer wieder hervor, dass der Platonismus – wie auch in seinem persönlichen Fall – dem Christentum häufig „vorausgegangen“ sei und „den Uebergang zum evangelischen Glauben gebildet“[18] habe:

Was zumindest die dem Christenthum verwandte Seite des Platonismus betrifft, so wies er hin auf den Glauben an eine objective Wahrheit, auf etwas Unbedingtes, auf ein über die sinnliche Erscheinungswelt erhabenes Reich des Geistes; er faßte alles im Zusammenhang mit dem religiösen Interesse auf und regte das Gottesbewußtsein an durch die Beziehung auf Gott, als den Mittelpunkt des Alls, der Erkenntniß und des Lebens. […] Wie einst *Socrates* und *Plato* […] so hat auch später die platonische Philosophie in Zeiten des Zweifels dem religiösen Interesse häufig einen neuen Schwung verliehen. Sie läßt den Geist des Menschen nicht in der Isolirung der Selbstgenugsamkeit bestehen, sondern setzt ihn in ein Verhältnis zu Gott und einer höheren Weltordnung; sie erkennt die gottverwandte Natur des menschlichen νοῦς und seine Bestimmung, Organ des höchsten νοῦς zu sein.[19]

Das tiefe „Analogon“ zwischen Christentum und Platonismus sieht Neander in dem für die Religion elementaren „Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Weltordnung“, dem „Bewußtsein einer Erlösungsbedürftigkeit“, das schon in seiner Jugend bestimmend war.[20] Christus bedeutet für Neander dann

---

[16] Ebd.

[17] Vgl. u. a. das frühe Werk NEANDER, AUGUST: Ueber den Kayser Julianus und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde, Leipzig 1812.

[18] Vgl. NEANDER, AUGUST: Die christliche Dogmengeschichte, Erster Theil, hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, in: Müller, Julius (Hg.): Dr. A. Neanders theologische Vorlesungen, Bd. 1, Berlin 1857, S. 38.

[19] A. a. O., S. 61.

[20] Vgl. ebd.

insofern die Aufhebung jener Erlösunsgbedürftigkeit, als sich in ihm „das göttliche Leben“ als „Ideal der Menschheit realisiert“ und „den Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung aufgehoben hat.“[21] Dieses Motiv kehrt auch in einer der letzten Schriften Neanders, im Aufsatz *Ueber das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen* von 1850 wieder.[22] Besonders Sokrates wird hier als Prototyp intuitiver Demut und Erlösungsbedürftigkeit im Motiv der Sehnsucht gezeichnet:

Sokrates erscheint als der Repräsentant der Sehnsucht nach dem Göttlichen, in der Gestalt, in welcher sie zu ihrem klarsten Selbstbewußtsein gelangt ist, als Repräsentant des Bewußtseins der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Handelns; wie er Andere durch seine von diesem Bewußtsein getragene Dialektik zu der Selbstverständigung darüber zu führen versuchte. Er bildet den christlichen Standpunkt vor, indem er sein Leben schließt in dem Bewußtsein der Heilung, der er in einem höheren Dasein entgegengeht […].[23]

Wie der Nordstern dem Wandel der Gestirne seine Achse gibt, galt dem jungen Romantikerzirkel schließlich das Band der Freundschaft selbst als „weltgeistlicher Bund für das Heilige“[24] und als Abbild des einheitsstiftenden letzten Grundes der Welt. So folgte der zeitlebens alleinstehend und in Alltagsdingen überaus unbeholfen gebliebene Neander den Nordsternfreunden an die Universität Halle, um dort das Studium der Theologie besonders bei jenem Platonübersetzer aufzunehmen, dessen *Reden* und *Monologen* man zuvor ebenso wie die Schriften Jakob Böhmes mit Begeisterung gelesen hatte.[25] Auch

[21] Vgl. a. a. O., S. 63. So kann Neander resümieren: „Im Platonismus herrscht die idealistische Richtung, im Christenthum religiöser Realismus“ (vgl. ebd).

[22] Vgl. NEANDER, AUGUST: Ueber das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen, in: Ders.: Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, Berlin 1851, S. 140–214.

[23] NEANDER, AUGUST: Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen, S. 170. Zum ‚mystischen Element‘ der Religion am Beispiel des Sokrates vgl. a. a. O., S. 171. Immer wieder ist Neander in seiner kränklichen und unbeholfenen Persönlichkeit als lebender Kommentar zu jener sokratischen und monastisch-weltskeptischen Lebenshaltung gesehen worden. Vgl. hierzu besonders HARNACK, ADOLF VON: August Neander, in: Ders.: Reden und Aufsätze, Bd. 1, Gießen 1904, S. 193–218, S. 197. Harnack berichtet, Neanders Geist habe ähnlich den „Vätern und Asketen der Alten Kirche“ in einer „wenig angemessenen Behausung“ gelebt: „Zeitlebens ist er in kümmerlicher Hülle geblieben. […] Er blieb in den äußeren Dingen wie ein Kind, durch und durch abhängig und der Bevormundung bedürftig. Aber auch dort, wo er es vermocht hätte, sich über diese Unbeholfenheit zu erheben, scheint er mit Bewußtsein die Gleichgültigkeit gegen alles Äußere festgehalten zu haben. Sie bildete gleichsam einen Schutzwall seines Daseins, um sich ungestörter und völliger seinem Berufe hinzugeben“.

[24] Vgl. hierzu grundlegend den Exkurs zum *Nordsternbund* bei SELGE, KURT-VICTOR: August Neander, S. 269–276 mit den hier zitierten Worten aus Varnhagens *Denkwürdigkeiten*, a. a. O., S. 271.

[25] Vgl. hierzu besonders den Artikel SELGE, KURT-VICTOR: Neander und Schleiermacher, S. 101–118.

wenn sich Neander später als Berliner Fakultätskollege zeitweise von Schleiermacher entfremdete, blieb dieser frühe Eindruck für sein Religionsverständnis maßgeblich. Ein Beleg hierfür ist die überaus lesenswerte, in seinem letzten Lebensjahr verfasste Abhandlung über *Das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältnis zur Gegenwart*.[26] Der Text ist nicht nur eine Hommage an die theologiegeschichtliche Bedeutung Schleiermachers, sondern zugleich ein persönliches Bekenntnis lebenslanger Verbundenheit. Gegen den kühlen Rationalismus des 18. Jahrhunderts sah Neander im frühen Schleiermacher ein „mystisches Element" zur Geltung kommen, „wodurch das tiefere religiöse Gefühl erweckt wurde", um darin „manche von den vergessenen eigenthümlichen Wahrheiten des Christenthums wieder in das Bewußtsein zurückführen" und „eine Sehnsucht darnach wieder erwecken" zu können.[27] Dahinter steht für Neander die „Idee von einer göttlichen Lebensmittheilung von einer Gemeinschaft mit Gott".[28] Das große Verdienst Schleiermachers sei es dabei gewesen, „seine von dem pantheistischen Element bewegte Zeit durch Anregung der Gefühlsseite und durch geschichtliches Verständnis zu dem Eigenthümlichen des Christenthums wieder hinzuführen".[29] Das von Schleiermacher inspirierte Projekt, in den Ausdrucksformen religiöser Intuition und Innerlichkeit die „rechte Vermittlung zwischen dem Idealen und Geschichtlichen zu finden",[30] blieb für Neander zeitlebens bestimmend in der Darstellung der

> Macht des christlichen Glaubens in dem subjektiven Leben des Einzelnen, in der Gemeinde und in der Kirche im Ganzen, das, was eben, nach dem Wort des Herrn, den Sauerteig für alle andere geschichtliche Entwicklung der Menschheit bilden muß.[31]

In der hier anklingenden Wendung zur Geschichte zeichnet sich zugleich die weitere biographische Entwicklung ab, die Neander schließlich von seinen romantischen Nordsternfreunden entfernte. Anders als in den mystischen Sphären seiner kontemplativ-spekulativen Platonbegeisterung fand Neander in der Erschließung individueller Lebensbilder der Kirchengeschichte bald eine „Ehrfurcht vor dem Heiligen"[32], die ihm nunmehr als der einzig angemessene Weg der Annäherung an das Wesen der christlichen Religion erschien.

---

[26] Vgl. NEANDER, AUGUST: Das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältnis zur Gegenwart, in: Ders.: Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, Berlin 1851, S. 215–268.

[27] Vgl. a. a. O., S. 223.

[28] Ebd.

[29] A. a. O., S. 226.

[30] Vgl. a. a. O., S. 228. Neander sieht hier eine deutliche Parallele von Schleiermacher zu Origenes, der wie jener die „hellenischen Bildungselemente" und den „Platonismus" neu zu vermitteln versucht habe, um sie „zum Christenthum hinüberzuleiten".

[31] A. a. O., S. 240.

[32] Vgl. hierzu erneut a. a. O., S. 246.

2. Herz und Religion in der Geschichte des Christentums

Nach dem kriegsbedingten Abschied aus Halle setzte Neander sein Studium ab Herbst 1806 in Göttingen fort, wo besonders Gottlieb Jakob Planck sein Interesse für die Kirchengeschichte weckte.[33] Zeitgleich vollzog sich offenbar, was Neanders Biographen als seine – möglicherweise auch unter dem Einfluss von Matthias Claudius angestoßene – *eigentliche* Bekehrung zum Christentum interpretieren.[34] Neanders bisherige platonisch-romantische Religionsauffassung geriet offenbar in eine Krise. Er wandte sich von den philosophischen Klassikern, aber auch von Schleiermacher und den Romantikern ab und widmete sich leidenschaftlich dem Studium der Kirchenväter. Die in den folgenden Jahren entstandenen kirchenhistorischen Studien, mit denen er sich zunächst in Heidelberg und dann seit 1813 bis zum Ende seines Lebens als Professor an der neugegründeten Berliner Universität beschäftigte, dienten nun der Spiegelung der christlichen Religion in den Biographien historischer Einzelgestalten.[35] Eine Schlüsselschrift ist in diesem Zusammenhang das 1813 erschienene Buch über Bernhard von Clairvaux,[36] eine damals bemerkenswerte Unternehmung, die den „Vater der Passions- und Leidensfrömmigkeit"[37] und Erzprotagonisten mittelalterlich-monastischer Mystik als eine Schlüsselfigur christlicher Frömmigkeit und Innerlichkeit für den Protestantismus erschloss.[38] Die seither leitende Maxime in Neanders Arbeiten war, wie Martin Kähler später treffend bemerkte, die Erkenntnis, dass das „Christentum nicht Lehre, sondern Leben" sei.[39] Auch das ab 1825 in zahlreichen Einzelbänden erschienene Hauptwerk, die *Allgemeine*

---

[33] Vgl. NOOKE, CHRISTOPH T.: Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800 [BHTh 170], Tübingen 2014.

[34] Vgl. hierzu u. a. KLING, CHRISTIAN FRIEDRICH: D. August Neander, S. 532 ff. und SCHNEIDER, KARL THEODOR: August Neander, S. 32 ff.

[35] Vgl. für eine Werksübersicht UHLHORN, GERHARD: Art. Neander, August, Sp. 680 f. und SELGE, KURT-VICTOR: August Neander, S. 247 ff.

[36] NEANDER, AUGUST: Der Heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde, Berlin 1813 [^{2}1848]. Zur Einordnung vgl. u. a. SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH: Das Bild des Mittelalters in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Armborst-Weihs, Kerstin/Becker, Judith (Hg.): Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung [VIEG Beiheft 79], Göttingen 2010, S. 109–138, S. 123–125.

[37] RUH, KURT: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1, München 1990, S. 243.

[38] Zu Neanders Buch als „Meilenstein" der Bernhardforschung insbesondere im Protestantismus vgl. KÖPF, ULRICH: Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Ders.: Monastische Theologie und Protestantismus. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 2018, S. 331–375, S. 333.

[39] Vgl. KÄHLER, MARTIN: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, hg. v. Kähler, Ernst, Berlin 1962, S. 50.63: „Die Religion ist selbstständiges Leben im Menschen".

Geschichte der christlichen Religion und Kirche, stand ganz im Lichte dieser Perspektive:

Die Geschichte der Kirche Christi darzustellen als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für alle, welche hören wollen, – dies war von früh an mein Hauptziel meines Lebens und meiner Studien.[40]

Kirchengeschichte ist bei Neander fortan Frömmigkeitsgeschichte; eine große Erzählung von lebendiger Religion als einem „Sauerteig“ im Sinne einer „göttliche[n], im Gemüth und inneren Leben wurzelnde[n] Kraft“, die, wenn sie erst einmal „in die Gemüther der Menschen geworfen“ ist, in diesen dann „von innen heraus allmälig alle geistigen Kräfte um [gestaltet]“.[41] Adäquat darstellbar ist jene primäre Wirklichkeit der Religion nach Neanders Auffassung allein in der virtuosen Aneignung frommer Lebensgeschichten. Dogmatische und religionstheoretische Überlegungen erscheinen hingegen nun als sekundäre Verarbeitungsformen dessen, was sich letztlich allein dem „frommen Gemüth“ und dem individuellen religiösen Erleben erschließt:

Fragen wir nun nach dem Verhältnis des Dogma zum Wesen des Christenthums, so ergiebt sich, daß das Dogma nicht gleich dem Ursprünglichen, sondern etwas Abgeleitetes, Vermitteltes ist. Das Wesen des Christenthums besteht nicht in einem System von Begriffen, sondern in einer Richtung des inneren Lebens.[42]

Neander ist daher der Auffassung, dass die Kirchengeschichte, wenn sie „gründlich untersucht und unbefangen, nicht durch die Brille irgend einer dogmatischen oder philosophischen Schule betrachtet wird“, in erster Linie dazu dient, „das Eigenthümliche und Göttliche in dem Wesen des Christenthums und den Wirkungen desselben an’s Licht zu setzen, und dadurch das Herz zu erwärmen und zu erbauen“.[43]

Das berühmte Motto des Neanderschen Hauptwerks lautet bekanntlich, es sei das „Herz“, das den Theologen ausmache: „Pectus est, quod theologum facit“.[44] Mit dem Herzen umschreibt Neander das Vermögen des intuitiven Erahnens des Göttlichen in der Welt und in der Geschichte, ein jenseits der Vernunft liegendes „Centrum des innern Lebens“, das den Menschen für reli-

[40] Vgl. das Vorwort in NEANDER, AUGUST: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. 1/1, Hamburg 1825, S. VII.

[41] NEANDER, AUGUST: Christliche Dogmengeschichte, Bd. 1, S. 3.

[42] A. a. O., S. 8.

[43] NEANDER, AUGUST: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens, Bd. 1, Berlin 1823, S. III f.

[44] Vgl. den auch diesem Beitrag als Titel vorangestellten, vermutlich dem römischen Rhetoriker Quintilian entlehnten Leitspruch in NEANDER, AUGUST: Allgemeine Geschichte, Bd. 1/1, S. V. Die weitreichende Wirkungsgeschichte des Mottos, insb. im Umfeld der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, ist kaum zu überblicken.

giöses Fühlen und Aneignen, für „Verklärung“ empfänglich macht.[45] Dabei handelt es sich keineswegs um eine willkürlich gewählte Metapher: Gerade die existentielle Dimension der religiösen Aneignung kommt im Herzen als der ganzheitlich-innerlichen, psycho-physischen Mitte des Menschen in den Blick und steht damit in einer weit in die Antike zurückreichenden Tradition, die von der Bibel über den ‚homo interior‘ bei Augustin zur Herzenstheologie des Mittelalters und von Luther bis zu den neuzeitlichen Schriftstellern des Pietismus reicht.[46] Von besonderer Bedeutung sind für Neanders Hermeneutik des Herzens die *Pensées* von Blaise Pascal, deren Neuübersetzung von Karl Adolf Blech er 1840 mit einem Vorwort versah.[47] Das romantisch-platonische Religionsverständnis des frühen Neander erfährt demnach im Herzbegriff eine psychologisch-intuitive Schwerpunktverlagerung zur Dimension der innerlichen Wende und des unmittelbaren Bekehrungserlebens.[48] Damit prägte Neander nicht nur die ‚Pectoraltheologie‘ der Erweckungsbewegung nachhaltig,[49] sondern nahm zumindest schemenhaft auch eine Pointe moderner Religionsforschung vorweg, wie sie im 20. Jahrhundert bei Klassikern wie William James

[45] Zu Neanders Begriff des Herzens vgl. insb. den Akademievortrag NEANDER, AUGUST: Ueber die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascal's für die Religionsphilosophie insbesondere, in: DERS.: Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, Berlin 1851, S. 58–73.

[46] Zu den Wurzeln des Herzbegriffs in altägyptischer und biblischer Zeit vgl. nur ASSMANN, JAN: Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Ders. (Hg.): Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, S. 81–113 und JANOWSKI, BERND: Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personenverständnis des Alten Testaments, in: Ders.: Das hörende Herz [BThAT 6], Göttingen 2018, S. 31–76. Für einen kulturgeschichtlichen Überblick vgl. HØYSTAD, OLE MARTIN: Kulturgeschichte des Herzens. Von der Antike bis zur Gegenwart, Köln 2006 und zur interdisziplinären Diskussion des Herzbegriffs u. a. BERKEMER, GEORG/RAPPE, GUIDO (Hg.): Das Herz im Kulturvergleich, Berlin 1996; GEERLINGS, WILHELM/MÜGGE, ANDREAS (Hg.): Das Herz. Organ und Metapher, Paderborn/München 2006 und HILPERT, KONRAD: Die Macht des Herzens. Interferenzen von Organbenennung, Ortsangabe und Sinnbildlichkeit, in: MThZ 65 (2014), S. 37–54.

[47] Vgl. neben dem bereits erwähnten Akademievortrag über Pascals *Pensées* die der Ausgabe von Abbé Bossut folgende Übersetzung: PASCAL, BLAISE: Pascal's Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände. Aus dem Französischen übersetzt von Blech, Karl Adolf. Mit einem Vorwort von August Neander, Berlin 1840.

[48] Vgl. hierzu besonders den Beitrag RÖSSLER, DIETRICH: Das Herz als Symbol, in: Ders.: Akzeptierte Abhängigkeit, hg. v. Voigt, Friedemann, Tübingen 2011, S. 258–271.

[49] Neanders enge Verbindung von Religion und Individualität und seine kirchengeschichtlich eingebettete ‚Pectoraltheologie‘ hat ihm den Ruf eines Vaters der Erweckungstheologie eingetragen. Und tatsächlich waren maßgebliche Figuren der Erweckungstheologie seine Schüler – allen voran August Tholuck – oder zumindest von ihm beeinflusst. Vgl. zu den Hintergründen SELGE, KURT-VICTOR: August Neander, S. 252–264. Dem konservativ-kirchlichen Flügel, namentlich dem ehemaligen Schüler Ernst Wilhelm Hengstenberg, stand Neander jedoch wie überhaupt allen Lagerkämpfen kritisch gegenüber und vertrat stets einen bemerkenswert vermittelnden Anspruch: „Ein Gräuel ist mir jegliches Papsttum, sei es ein staatskirchliches, dogmatisches, pietistisches oder philosophisches, ein orthodoxes oder heterodoxes“ (NEANDER, AUGUST: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. 2/2, Hamburg 1829, S. VII).

oder Rudolf Otto in der Verbindung religionspsychologischer und religionsgeschichtlicher Arbeit verfolgt wurde. Es ist letztlich eine hermeneutische Frömmigkeitstheorie des religiösen Erlebens, die sich, freilich theoretisch ganz unausgewickelt und dunkel, in Neanders Herzbegriff anzudeuten scheint. Anders als noch beim jungen Nordstern-Platoniker wird die Explikation jenes Wesens der Religion in den späteren frömmigkeitsgeschichtlichen Werken ganz in die einfühlende Betrachtung historischer Quellen und Figuren verlegt. Was sich im frommen Individuum vollzieht, ist bestenfalls nachfühlbar, nicht aber begrifflich-theoretisch ausweisbar.

Insgesamt, so wird man sagen dürfen, ging es Neander im Wesentlichen darum, die Geschichte des Christentums zu *erzählen*. Gemeint ist damit, dass es ihm nicht einfiel, seine aufwändige Quellenarbeit zu systematisieren und einer womöglich weiträumigeren Geschichtsdeutung zuzuführen. Vielmehr geht es offenbar darum, sich im Nachvollzug der frommen Lebensgeschichte historischer Gestalten anrühren, ja, in einen Zustand der Andacht versetzen zu lassen. Erzähler ist Neander insofern, als er keine großen Strömungen und Entwicklungslinien, keine Ideengeschichte im strengeren Sinne kennt, sondern die jeweils individuelle Frömmigkeit einzelner religiöser Persönlichkeiten im Lichte ihrer Lebenswelt darzustellen versuchte.

Natürlich rief diese Verlagerung auf das religiöse Subjekt auch Kritiker auf den Plan. Der eigenwillige Stil und fromm anmutende Sprachduktus seiner Werke, der aus dem Munde des charismatischen Gelehrten im Hörsaal noch zu begeistern vermochte, wurde, aller philologischen Quellensensibilität zum Trotz, bald als zu erbaulich und unkritisch empfunden. So bemängelte Ferdinand Christian Baur bei allem Respekt vor Neanders Gesamtleistung:

> Ist in letzter Beziehung alles nur subjektiv, Sache des Gefühls, des unmittelbaren Bewußtseins, eines vermeintlich göttlichen Glaubens, kann man mit dieser Gefühlstheorie sogar Heidenthum und Christenthum zu einem und demselben Brei zusammenrühren […].[50]

Allzu offensichtlich stülpte Neander nach Baurs Auffassung den einzelnen Individuen vergangener Epochen seine persönliche Frömmigkeit über und verlor dabei das „treibende und bewegende Prinzip der Geschichte“[51] aus dem Blick. Anders als Neander will Baur „wissen, was jenes Gefühl, jene Sehnsucht nach dem Unendlichen, jener göttliche Glaube nicht blos subjektiv ist, für den, der ihn hat, sondern an sich, nach seiner objektiven Beschaffenheit […].“[52] Auf Baurs Frage, was denn nun jenes Wesen der Religion im „freie[n] Spiel der In-

[50] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 229, zur umfassenden Würdigung und Kritik Neanders vgl. a. a. O., S. 201–232.

[51] A. a. O., S. 216.

[52] A. a. O., S. 229.

dividuen“ eigentlich ausmache,[53] hat Neander letztlich keine Antwort; es stellt sich ihm nicht einmal die entsprechende Frage. Für Baur bleibt Neander damit aus Mangel an philosophisch-dogmatischem Vermögen „innerhalb eines gemüthlichen Glaubens“ stehen, „in welchem zwischen den allgemeinsten Gegensätzen des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Uebernatürlichen nur ein fliessender Unterschied ist“.[54]

In der Tat enthält sich Neander einer expliziten Theorie der Religion, indem er, ähnlich wie Pascal, ihr Wesen allein als eine in der individuellen Innerlichkeit des Menschen schimmernde, geheimnisvolle Kraft des Herzens ausmalt.[55] Diese Kraft ‚an sich‘ als unbedingtes Prinzip in der Geschichte religionstheoretisch begreifen und intellektuell erfassen zu wollen, erschien Neander als eine spekulative Verzeichnung derselben.

Auch Adolf von Harnack, Neanders berühmtester Nachfolger als Berliner Kirchenhistoriker, bemängelte am Ende des 19. Jahrhunderts, dieser habe in seinen unzähligen biographischen Studien die „Ecken und Kanten“ der Quellen „abgeschliffen“, um letztlich die subjektiven Schablonen seiner eigenen Frömmigkeit in das religiöse Leben historischer Gestalten einzutragen.[56] Allerdings konnte Harnack, den wohl „im Innersten eine Verwandtschaft mit Neander“[57] verband, dessen Gesamtwerk dennoch als die gegenüber der Hegelschule „ungleich lebendigere und darum zutreffendere Auffassung der Religion“ würdigen.[58] In seiner Rede zum 100. Geburtstag Neanders am 17. Januar 1889 hob

[53] Baur, Ferdinand Christian: Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, hg. v. Zeller, Eduard, Tübingen 1862, S. 224.

[54] Baur, Ferdinand Christian: Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 224.

[55] Über die Probleme und Vorzüge dieses Programms schrieb damals Alois Emanuel Biedermann: „*Pectus facit theologum* ist der Wahlspruch der Freunde einer gläubigen Wissenschaft. Dadurch ist er in Misskredit gekommen; – und doch hat er seine gute Wahrheit und verdient wieder zu Ehren gebracht zu werden. Es fragt sich nur, was man unter dem *pectus* versteht. Ist es das Herz, die Form der Innerlichkeit des Gefühls gegenüber der denkenden Vermittlung, so macht diess den religiösen Menschen, nicht den Theologen. Der gerade noch etwas darüber hinaus nöthig hat. Denkt man aber bei *pectus* an die innere Selbstvermittlung der religiösen Thätigkeit, das praktische Selbstbewusstsein des Absoluten im Gegensatz zu den einzelnen Momenten dieser Thätigkeit, im Gegensatz zu der theoretischen Erkenntnis des Absoluten und fasst den Sinn des Wahlspruchs so: das jenes der specifische Inhalt der theologischen Wissenschaft sei, welchen daher der Theologe auch als inneres Leben in sich tragen, erfahren müsse, wenn er an das wissenschaftliche Bewusstsein darüber gehen wolle: so hat der Wahlspruch recht, und es thut Noth, ihn nicht zu vergessen. Allein so gefasst leistet er keiner ‚gläubigen‘ Wissenschaft Vorschub, und thut keiner streng wissenschaftlichen Theologie Abbruch“ (Biedermann, Alois Emanuel: Die freie Theologie, oder, Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden, Tübingen 1844, S. 188 f.).

[56] Harnack, Adolf von: August Neander, S. 212.

[57] So Selge, Kurt-Victor: Die Berliner Kirchenhistoriker, S. 428.

[58] Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Freiburg i. Br. ^{2}1888, S. 33.

er den in dessen Werk aufbrechenden „neuen Geist der Geschichtsbetrachtung“[59] hervor und resümiert:

Neander hat lebendiges Interesse und Lust an der Kirchengeschichte erweckt, weil er sie mit dem Auge des dankbaren Freundes betrachtete. Neander hat das Quellenstudium der Kirchengeschichte belebt, weil er ein großes Ziel dieses Studiums kannte – den geistigen Verkehr mit hohen Ahnen. Neander hat die Kirchengeschichte der Theologie zurückgegeben, weil er den Pulsschlag christlichen Empfindens und Lebens auch unter fremden und spröden Hüllen zu entdecken verstand.[60]

Offenbar witterte Harnack hinter Neanders eigentümlicher Erbauungsgeschichsschreibung ein überraschend modernes, hermeneutisches Potential, das im Modus narrativer Darstellung von Frömmigkeit eine Brücke über den Graben zwischen subjektiver Frömmigkeit und kritischer Historiographie schlägt. Neanders geschichtshermeneutisches Anliegen, dem zufolge Religion letztlich nur *durch Religion* verstanden werden kann, bildet demnach, was man vielleicht religionshermeneutische Vermittlungstheologie nennen könnte.[61] Dies bedeutet insofern einen markanten Neuaufbruch, als Neander damit auf ganz liebenswert-unbeschwerte Art und Weise Spuren jener Krise der großen Geschichts- und Religionsdeutungen des 19. Jahrhunderts vorweg nahm, die dann spätestens im frühen 20. Jahrhundert in der Geschichtshermeneutik und Religionsphilosophie für die zeitgleichen religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Neuansätze der Theologie bestimmend wurden.[62]

---

[59] HARNACK, ADOLF VON: August Neander, S. 203.

[60] A. a. O., S. 206. Harnack sieht Neander in diesem Zusammenhang in einer geistigen Verwandtschaft mit Gottfried Arnold und dessen *Unparteyischer Kirchen- und Ketzerhistorie* von 1699. Beide sind – so Harnack – getragen von dem Gedanken, „daß der Glaube des Herzens und das christliche Leben den Ausschlag zu geben habe in der Frage der Christlichkeit überhaupt“. Nicht die offizielle Kirchenlehre, sondern die „religiöse Stimmung“ gerade der Außenseiter der Kirchengeschichte ist es demnach, in der sich das Wesen des christlichen Glaubens freilegen lässt.

[61] Als einer der wichtigsten von Neander geprägten Protagonisten der Vermittlungstheologie ist dessen Freund und Schüler Friedrich Lücke zu nennen. Vgl. hierzu die umfassende Studie CHRISTOPHERSEN, ALF: Friedrich Lücke (1791–1855), Bd. 1: Neutestamentliche Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk, Berlin/New York 1999, S. 28–32. Später ordnete Martin Kähler das Werk Neanders dem Typus „kirchlich-pietistisch bestimmter Vermittlungstheologie“ zu, vgl. KÄHLER, MARTIN: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, S. 118 ff.

[62] Man denke dabei nur an Wilhelm Dilthey, der Neanders historiographische Leistung im Vergleich zu Ferdinand Christian Baur zwar als „unwissenschaftlich zerfahren“ und „in ihrer Spitze abgestumpft“ bezeichnete (vgl. DILTHEY, WILHELM: Ferdinand Christian Baur [1865], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Stuttgart/Göttingen [3]1963, S. 403–432, S. 423), in ihm zugleich aber einen „sinnvolle[n] Erforscher religiösen Gehalts in den Individualitäten aller Jahrhunderte“ sehen konnte (DILTHEY, WILHELM: Leben Schleiermachers, Bd. 1: 1768–1802, Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 13/1, hg. v. Redeker, Martin, Berlin 1970, S. 458) und damit eine Eigenart würdigte, die in gewisser Weise auch auf Dilthey selbst und seine Wirkung auf die moderne Religionsphilosophie und Hermeneutik seiner Zeit zutrifft.

Im Rückblick auf die Genese und Gestalt von Neanders Werk und Religionsverständnis liegt dessen vergessenes Erbe am Ende weniger in einem theoretischen Ansatz oder theologischen Konzept, als vielmehr in einer Haltung. Ausgehend von frühromantischen Erkundungen bei Platon und Schleiermacher lernte er durch seinen intuitiven Zugriff auf die Quellen der Kirchengeschichte diese letztlich als *Frömmigkeitsgeschichte* zu begreifen, die sich nur im Modus religiös-intuitiver Aneignung erschließt. Das Wesen der christlichen Religion ist für Neander demnach nicht anders als in der Summe religiöser Lebensgeschichten zu erahnen, die aus den Quellen heraus einfühlsam erzählt werden müssen. Dass solches Erzählen jedoch nicht zeitlos sein kann und nicht nur von der individuellen religiösen Musikalität des Menschen – vom ‚Herzen' – abhängt, sondern auch in Sprache und Methode von Generation zu Generation neu vermittelt werden muss, davon gibt auch Neanders Werk gerade in seinen zeit- und charakterbedingten Eigentümlichkeiten ein eindrückliches Beispiel.

Literatur

ASSMANN, JAN: Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Ders. (Hg.): Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, S. 81–113.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, hg. v. Zeller, Eduard, Tübingen 1862.

BECKMANN, KLAUS: Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der Evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts [FKDG 85], Göttingen 2002, S. 164–197.

BERKEMER, GEORG/RAPPE, GUIDO (Hg.): Das Herz im Kulturvergleich, Berlin 1996.

BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Die freie Theologie, oder, Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden, Tübingen 1844.

CHAMISSO, ADELBERT VON: Werke, hg. v. Hitzig, Julius Eduard, Bd. 6, Leben und Briefe von Adelbert von Chamisso, Leipzig ²1842.

CHRISTOPHERSEN, ALF: Friedrich Lücke (1791–1855), Bd. 1: Neutestamentliche Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk, Berlin/New York 1999.

DILTHEY, WILHELM: Ferdinand Christian Baur (1865), in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Stuttgart/Göttingen ³1963, S. 403–432.

DILTHEY, WILHELM: Leben Schleiermachers, Bd. 1: 1768–1802, Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 13/1, hg. v. Redeker, Martin, Berlin 1970.

GEERLINGS, WILHELM/MÜGGE, ANDREAS (Hg.): Das Herz. Organ und Metapher, Paderborn/München 2006.

HARNACK, ADOLF VON: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Freiburg i. Br. ²1888.

HARNACK, ADOLF VON: August Neander, in: Ders.: Reden und Aufsätze, Bd. 1, Gießen 1904, S. 193–218.

HILPERT, KONRAD: Die Macht des Herzens. Interferenzen von Organbenennung, Ortsangabe und Sinnbildlichkeit, in: MThZ 65 (2014), S. 37–54.

HØYSTAD, OLE MARTIN: Kulturgeschichte des Herzens. Von der Antike bis zur Gegenwart, Köln 2006.

JACOBI, JUSTUS LUDWIG: Erinnerungen an D. August Neander, Halle 1882.

JANOWSKI, BERND: Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personenverständnis des Alten Testaments, in: Ders.: Das hörende Herz [BThAT 6], Göttingen 2018, S. 31–76.

KÄHLER, MARTIN: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, hg. v. Kähler, Ernst, Berlin 1962.

KLING, CHRISTIAN FRIEDRICH: D. August Neander. Ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, in: ThStKr 24 (1851), S. 459–538.

KÖPF, ULRICH: Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Ders.: Monastische Theologie und Protestantismus. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 2018, S. 331–375.

MEHLHAUSEN, JOACHIM: Art. Neander, Johann August Wilhelm, in: TRE, Bd. 24, Berlin/New York 1994, S. 238–242.

NEANDER, AUGUST: Ueber den Kayser Julianus und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde, Leipzig 1812.

NEANDER, AUGUST: Der Heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde, Berlin 1813 (^{2}1848).

NEANDER, AUGUST: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens (2 Bde.), Berlin 1823.

NEANDER, AUGUST: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. 1/1, Hamburg 1825.

NEANDER, AUGUST: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. 2/2, Hamburg 1829.

NEANDER, AUGUST: Ueber die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascal's für die Religionsphilosophie insbesondere, in: Ders.: Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, Berlin 1851, S. 58–73.

NEANDER, AUGUST: Ueber das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen, in: Ders.: Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, Berlin 1851, S. 140–214.

NEANDER, AUGUST: Das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältnis zur Gegenwart, in: Ders.: Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, Berlin 1851, S. 215–268.

NEANDER, AUGUST: Die christliche Dogmengeschichte (2 Bde.), hg. v. Jacobi, Justus Ludwig, in: Müller, Julius (Hg.): Dr. A. Neanders theologische Vorlesungen, Bd. 1, Berlin 1857.

NOOKE, CHRISTOPH T.: Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800 [BHTh 170], Tübingen 2014.

PASCAL, BLAISE: Pascal's Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände. Aus dem Französischen übersetzt von Blech Karl Adolf. Mit einem Vorwort von August Neander, Berlin 1840.

RÖSSLER, DIETRICH: Das Herz als Symbol, in: Ders.: Akzeptierte Abhängigkeit, hg. v. Voigt, Friedemann, Tübingen 2011, S. 258–271.

RUH, KURT: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1, München 1990.

SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH: Das Bild des Mittelalters in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Armborst-Weihs, Kerstin/Becker, Judith (Hg.): Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung [VIEG Beiheft 79], Göttingen 2010, S. 109–138.

SCHNEIDER, KARL THEODOR: August Neander. Beiträge zu seinem Leben und Wirken, Schleswig 1894.

SELGE, KURT-VICTOR: August Neander – ein getaufter Hamburger Jude der Emanzipations- und Restaurationszeit als erster Berliner Kirchenhistoriker (1813–1850), in: Besier, Gerhard/Besier, Christoph (Hg.): 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, S. 233–276.

SELGE, KURT-VICTOR: Die Berliner Kirchenhistoriker, in: Hansen, Reiner/Ribbe, Wolfgang (Hg.): Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert. Persönlichkeiten und Institutionen [Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 82], Berlin/New York, 1992, S. 409–448.

SELGE, KURT-VICTOR: Neander und Schleiermacher, in: Arndt, Andreas/Ders. (Hg.): Schleiermacher – Denker für die Zukunft des Christentums?, Berlin/New York 2011, S. 101–118.

UHLHORN, GERHARD: Art. Neander, August, in: RE^3, Bd. 13, Leipzig 1903, Sp. 679–687.

VARNHAGEN VON ENSE, KARL AUGUST: Denkwürdigkeiten des eignen Lebens. Erster Theil. Dritte vermehrte Auflage, Leipzig 1871.

Erfahrung und Offenbarung

„Religion“ bei August Tholuck (1799–1877)

Johanna Hestermann

1. Zu Wirkung, Person und Werk

In den meisten theologiegeschichtlichen Darstellungen im deutschsprachigen Raum wird Friedrich August Gott[t]reu Tholuck als prototypischer Vertreter dessen präsentiert, was man maßgeblich anhand seines Werks und Lebenswegs als „klassische Erweckungstheologie“ bestimmt.[1] Das so eng mit seinem Werk verbundene Prädikat „erwecklich“ kommt zunächst einmal dadurch zustande, dass der 1799 in eine Breslauer Handwerker-Familie hineingeborene Tholuck während seiner formativen Ausbildungsjahre zu den erbaulichen Kreisen des Baron von Kottwitz gehörte, der Zentralfigur der Berliner „Erweckungsbewegung“, und dort seine Prägung erhielt.[2] Es verdankt sich aber vor allem dem Umstand, dass sein Frühwerk *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder Die wahre Weihe des Zweiflers* (1823)[3] zum „Standarttraktat“[4] der Erweckungsbewegung avancierte,[5] auf dem auch die meisten neueren Untersuchun-

[1] Wenz, Gunther: Art. Erweckungstheologie, in: EKL, Bd. 1, Göttingen 1986, Sp. 1088–1096, Sp. 1092; Ders.: Art. Tholuck, in: TRE, Bd. 33, Berlin/New York 2002, S. 425–429; Rohls, Jan: Offenbarung, Vernunft und Religion, Tübingen 2012, S. 418; Pannenberg, Wolfhart: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, S. 81 f.

[2] Benrath, Gustav Adolf: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirche, in: Gäbler, Ulrich (Hg.): Der Pietismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, Geschichte des Pietismus, Bd. 3, Göttingen 2000, S. 162.

[3] Tholuck, August: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder Die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg [1]1823; bis zur 3. Aufl. anonym und bis 1871 in 9 Aufl. erschienen.

[4] Wenz, Gunther: „Gehe Du in Dich, mein Guido“. August Tholuck als Theologe der Erweckungsbewegung, in: PuN 27 (2001), S. 71.

[5] Dass sich die theologiegeschichtlichen Darstellungen bei Tholucks Lebenswerk meist auf diesen Traktat und damit vor allem auf die Anfangsjahre seiner Karriere beschränken, könnte damit zusammenhängen, dass die wichtigste werkbiographische Quelle über ihn, die zweibändige, von seinem Schüler Witte verfasste Biographie sich vor allem auf die Beschreibung von Tholucks frühen Schaffensphasen konzentriert und die letzten vier Jahrzehnte nurmehr streift, vgl. Witte, Leopold: Das Leben D. Friedrich August Gottreu Tholuck’s 1799–1877, 2 Bde., Bielefeld/Leipzig 1884–1886; Ders.: Das Leben, Bd. 2, S. 392.

gen zu seinem theologischen Ansatz allem voran basieren.[6] Im anglo-amerikanischen Raum hingegen gibt es eine davon etwas unterschiedene Tholuck-Rezeption, die sich nicht nur auf seine zahlreichen zeitnah ins Englische übertragenen Werke bezieht,[7] sondern auch auf seine nur in englischer Übersetzung erschienene Vorlesung über *Theologische Enzyklopädie und Methode* aus den 1840er Jahren,[8] aufgrund welcher Tholuck vor allem als Vermittler zwischen Theologie und wissenschaftlicher Methodik erinnert wird.[9] In der religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur findet sich Tholuck wiederum als Beispiel für einen nach heutigen Maßstäben problematisch vorgehenden Orientalisten, der in seinen Studien zur Mystik des Sufismus auf pejorative Weise die geistige Überlegenheit des „Abendlandes" über das „Morgenland" behauptete.[10] Diese verschiedenen Rezeptionslinien zeigen, dass das Urteil Karl Barths, Tholuck sei „der reine, typische Erweckungstheologe", und zwar „das, und nur das gewesen"[11], etwas zu kurz greift.[12] Dies gilt insbesondere, weil gerade bezüglich der Frage nach dem Begriff „Religion" bei Tholuck noch eine weitere solche Linie hinzukommt, nämlich der Umstand, dass Ernst Feil, an dessen umfangreiches Werk *Religio* mit diesem Forschungsband angeknüpft wird, in der Einleitung zum vierten Band seiner Religio-Reihe beschreibt, wie er zu der Ausgangsthese gekommen sei, „daß die

[6] AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Tübingen 1996, S. 6–25; WENZ, GUNTHER: Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck, München 2000, S. 157–174; LAUSTER, JÖRG: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, S. 124–132.

[7] Das vermutlich erste Werk Tholucks, das ins Englische übersetzt wurde, war: THOLUCK, AUGUST: Hints on the Importance of the Study of the Old Testament, übers. v. Patton, R. B., Princeton 1827.

[8] THOLUCK, AUGUST: Theological Encyclopedia and Methodology. Translated from the unpublished Lectures of Prof. Tholuck of Halle by Edwards A. Park, in: Bibliotheca Sacra and Theological Review 1 (1844), S. 178–217.

[9] Hierfür beispielhaft: AUBERT, ANNETTE: The German Roots of Nineteenth-Century American Theology, Oxford 2013.

[10] Vgl. KLINKHAMMER, GRITT: Zur Performativität religionswissenschaftlicher Forschung, in: Stausberg, Michael (Hg.): Religionswissenschaft, Berlin/Boston 2012, S. 144 f.

[11] BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich ^{2}1952, S. 462.

[12] Dies gilt insbesondere angesichts der Tatsache, dass der zeitliche Fokus dieses Sammelbandes erst mit dem Jahr 1830 einsetzt, und es entsprechend auch um die Frage geht, wie sich das Religionsverständnis des „Erweckungstheologen" Tholuck entwickelte, nachdem die deutsche Erweckungsbewegung im engeren Sinne eigentlich bereits vorüber war. Damit ist auf eine Periodisierung der „Erweckungsbewegung" angespielt, wie sie etwa bei Wallmann vorgenommen wird (vgl. WALLMANN, JOHANNES: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, Tübingen ^{7}2012, S. 190 f.). Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass innerhalb der kirchengeschichtlichen Forschung nach wie vor kein Konsens bezüglich einer solchen Periodisierung besteht (vgl. BENRATH, GUSTAV ADOLF: Die Erweckung, S. 150–153).

neuzeitliche Fassung der ‚Religion' nicht einfach eine Transformation der tradierten, sondern in einer gravierenden Zäsur eine Neukonzeption darstellt."[13] Feil gibt an, diese These von Bonhoeffer übernommen zu haben, der sich damit vermutlich auf Paul de Lagarde berufen habe, der diese wiederum von seinem Lehrer August Tholuck übernommen habe, bei dem er in den 1840er Jahren studierte.[14] Insofern soll in diesem Beitrag nicht nur die Bedeutung von „Religion" bei Tholuck als Autor erbaulicher Schriften (2), orientalistischer Studien (3) und enzyklopädischer Vorlesungen (4) geklärt, sondern auch beleuchtet werden, welche Rolle seinen kirchen- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen für den Prozess theologischer Selbstthematisierung im Kontext der Begriffsgeschichte von „Religion" zukommt.

Tholuck hatte sich 1816 in Breslau zunächst einem Studium der orientalistischen Philologie gewidmet, bevor er 1817 in Berlin bei dem Orientalisten H. F. von Diez untergekommen war, durch dessen und von Kottwitz' Einfluss er wohl auf die Idee kam, ein Theologiestudium aufzunehmen.[15] An der Berliner theologischen Fakultät hatte zu Tholucks Studienzeiten Schleiermacher das Amt des Dekans inne; die entscheidende akademische Prägung erhielt er jedoch von dem Kirchenhistoriker August Neander. Seine Lehrerlaubnis für das Fach Theologie erlangte Tholuck Anfang der 1820er Jahre mit einer Arbeit über den „Sufismus",[16] war in der Folgezeit aber darum bemüht, sich ein im engeren Sinne theologisches Œuvre zu schaffen,[17] darunter fällt auch seine bekannteste, zunächst anonym erschienene Schrift *Die Lehre von der Sünde*.[18] Sein letztes Werk im Bereich der Orientalistik, auf das im Folgenden noch eingegangen wird, ist die *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik* (1825), in deren Einleitung er sich anhand des Begriffs der „Mystik" daran ver-

---

[13] Feil, Ernst: Religio, Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2007, S. 12.

[14] A. a. O., S. 13.

[15] Zu den folgenden biographischen Informationen vgl. Wesseling, Klaus-Gunther: Art. Tholuck, in: BBKL, Bd. 11, Herzberg 1996, Sp. 1251–1266; Krumwiede, Hans-Walter: August G. Tholuck, in: Greschat, Martin (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 9/1, Berlin/Köln 1993, S. 281–292; Wenz, Gunther: Art. Tholuck.

[16] Tholuck, August: Ssufismus Sive Theosophia Persarum Pantheistica, Quam E Mss. Bibliothecæ Regiæ Berolinensis Persicis, Arabicis, Turcicis Eruit Atque Illustravit, Berlin 1821.

[17] Vgl. Maser, Peter: Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung, in: ZRRG 33/3 (1981), S. 221–249, S. 245.

[18] Der oft wiederholte Hinweis, Tholuck sei „gegen den Widerstand Schleiermachers" promoviert worden, sollte nicht als grundsätzliche inhaltliche Differenz Schleiermachers zu Tholuck überbewertet werden, da Schleiermachers Einwände gegen Tholucks Qualifizierungsschrift wohl primär formale gewesen sind (vgl. Maser, Peter: Orientalische Mystik, S. 239). Sein Haupteinwand bestand wohl darin, dass er Tholucks Arbeit zwar für eine „Probe des Fleißes", dem Inhalt nach (es handelte sich ja um eine Arbeit über *islamische* Mystik) aber für „untheologisch" hielt (vgl. Witte, Leopold: Das Leben, Bd. 1, S. 175 f., Anm. 79).

suchte, den Mehrwert sufischer Poesie für christliche Leser zu erläutern. 1826 wurde Tholuck „als Antipode zum herrschenden Rationalismus“ (d. h. zu Gesenius und Wegscheider) an die Universität Halle berufen,[19] wo er bis zum Wintersemester 1874/1875 als akademischer Lehrer, Seelsorger und Universitätsprediger tätig war. In die Hallenser Anfangsjahre fällt auch der Beginn von Tholucks Briefkontakt mit dem Kopf der Oxford-Bewegung, Edward Pusey (Englandreise 1825)[20], sowie sein einjähriger Aufenthalt in Rom, wo er seinen Freund Richard Rothe in der Position des preußischen Gesandtschaft-Predigers ablöste (1828). Beide Auslandsaufenthalte stehen beispielhaft für die vielen Auslandskontakte, die Tholuck zeit seines Lebens unterhielt und die neben seinen eigenen Reiseaktivitäten sowohl durch die zahlreichen amerikanischen Studenten, die u. a. um ihn zu hören nach Deutschland reisten,[21] als auch durch seine Einbindung in die preußische Hauptbibelgesellschaft, die *Society for Promoting Christianity Amongst the Jews*[22] und die Netzwerke der *Evangelischen Allianz* zustande kamen.[23]

Anfänglich fühlte sich Tholuck innerhalb der Hallenser Universität sehr isoliert und hielt sich daher zunächst an die ebenfalls durch von Kottwitz geprägten Kreise, die ab 1827 unter der Leitung von Ernst Wilhelm von Hengstenberg in der *Evangelischen Kirchen-Zeitung* gegen den „Rationalismus“ in Halle zu Felde zogen. Mit der sukzessiven Wende zum Konfessionalismus ehemals erwecklicher Kreise gegen Anfang der 1830er Jahre wurde Tholucks Verhältnis zu Hengstenberg u. a. allerdings zunehmend ambivalent.[24] Ab 1830 gab Tholuck eine eigene Zeitschrift, den *Litterarischen Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt* heraus.[25] In der Folgezeit publizierte er

---

[19] WESSELING, KLAUS-GUNTHER: Art. Tholuck, Sp. 1253. Der Ruf, „Gehen Sie hin und bringen Sie ein Pereat dem alten hallischen Rationalismus!“, auf den sich die Bezeichnung „Antipode“ bezieht, wurde wohl von Hegel geäußert (vgl. WITTE, LEOPOLD: Das Leben, Bd. 1, S. 450). Seine Berufung scheint aber auch von politischer Seite forciert worden zu sein; so verdankte Tholuck offenbar seinen akademischen Aufstieg zum Teil der politischen Intervention des preußischen Kultusministers von Altenstein (vgl. WENZ, GUNTHER: Art. Tholuck, S. 425).

[20] Vgl. GECK, ALBRECHT: Autorität und Glaube. Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gotttreu Tholuck im Briefwechsel (1825–1865), Göttingen 2009.

[21] Darunter Charles Hodge und Philipp Schaff, vgl. AUBERT, ANNETTE: German Roots, S. 81 f.

[22] Vgl. GECK, ALBRECHT: Autorität und Glaube, S. 22.

[23] Vgl. LINDEMANN, GERHARD: Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), Berlin/Münster 2011.

[24] Dass Tholuck die Repristinationstheologie der Konfessionalisten als Rückschritt empfand, zeigt sich beispielsweise im Briefwechsel mit Pusey, dem er im Sommer 1829 zu Hengstenbergs neu erschienener Christologie schrieb: „[I]ch kann nicht glauben daß wir in irgendeiner Disziplin und am wenigsten im alten Testament auf den Standpunkt des 17. Jahrhunderts zurücktreten müssen.“, zit. n. GECK, ALBRECHT: Autorität und Glaube, S. 48.

[25] Der Literarische Anzeiger soll als „Alternative“ zu den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* und den *Theologischen Studien und Kritiken* konzipiert worden sein (so WENZ,

vor allem exegetische Werke und begann regelmäßig Predigt-Bände zu veröffentlichen. Mit zunehmender Polemik gegenüber dem „Rationalismus“ von konfessionalistischer Seite wandte sich Tholuck der Untersuchung der historischen Wurzeln des Phänomens „Rationalismus“ zu und wurde daher zum Chronisten derjenigen Zeit, die er in seinem *Abriß* (1839)[26] als „Umwälzung“ in der deutschen Theologie seit 1750 bezeichnete (auf die sich namentlich Feil berufen hat bei der Rückverfolgung der historischen Wurzeln seiner eigenen historiographischen Ausgangsthese)[27]. Später – in den 1850er-/60er Jahren – beteiligte sich Tholuck an verschiedenen Blättern, die der sog. „Positiven Union“ nahe standen, vor allem an der *Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben* (Hg.: Müller/Neander/Nitzsch)[28] sowie der *Neuen Evangelischen Kirchen-Zeitung* und wirkte mit zahlreichen Sachartikeln bei Herzogs *Real-Encyklopädie* mit.[29] Unter Tholucks Schriften finden sich zwar keine, die den Begriff „Religion“ programmatisch in den Mittelpunkt stellen, dennoch spielt „Religion“ – wie in der Folge gezeigt werden soll – eine gewisse Rolle für die systematischen Grundlagen seines Ansatzes.

2. Tholucks Reden *aus* Religion?

Die wichtigste Referenz für Tholucks Verwendung des Begriffs „Religion“, bilden Schleiermachers 1799, im Geburtsjahr Tholucks, erschienene *Reden über die Religion*. Tholuck wird zwar vor allem von seinem Biograph Witte nachgesagt, er habe Schleiermacher nicht gemocht.[30] Wie für die meisten jungen Theologen seiner Zeit aber, insbesondere in den von der „Erweckungsbewegung“ beeinflussten Kreisen, waren die *Reden* für Tholuck eine zentrale Schrift, die er sich nicht nur als Student bei Wanderungen durch die Mark-Brandenburg allein und mit Freunden zu Gemüte führte,[31] sondern auf die er

GUNTHER, Art. Tholuck, S. 426); allerdings hielt dies Tholuck nicht davon ab, selbst auch in letzterer Zeitschrift zu veröffentlichen. Eine Liste von Tholucks Zeitschriftenbeiträgen findet sich bei: WITTE, LEOPOLD: Das Leben, Bd. 2, S. 539–442.

[26] THOLUCK, AUGUST: Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden, in: Ders.: Vermischte Schriften größtentheils apologetischen Inhalts, Zweiter Teil, Hamburg 1839.

[27] Vgl. FEIL, ERNST: Religio, S. 13.

[28] WENZ, GUNTHER: Ergriffen, S. 170.

[29] Vgl. KIRN, HANS-MARTIN: Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte. August Tholuck als Kirchenhistoriker, in: PuN 27 (2001), S. 123.

[30] WITTE, LEOPOLD: Das Leben, Bd. 1, S. 102.

[31] Vgl. a. a. O., S. 102. Diese persönliche Abneigung scheint offenbar aber nicht gegenseitig gewesen zu sein, denn obwohl Schleiermacher für eine Verzögerungen von Tholucks Zulassungsverfahren verantwortlich war, gab er dem jungen Kollegen zum Abschied aus Berlin sehr wohlwollende Wort, mit – „Selbst *Schleiermacher* war ihm beim Scheiden [gemeint ist der Umzug von Berlin nach Halle] ein Tröster geworden – , wenn sich Ihnen Schwierigkei-

auch in seinen späteren Schriften immer wieder direkten Bezug nahm. Die von Schleiermacher mit dieser Schrift im deutschsprachigen Raum eingeführte „Wende zum Subjekt des Glaubens“[32] stellte für den jungen Tholuck insofern eine fast schon selbstverständliche Voraussetzung seiner Arbeit dar, vor allem weil sie mit seinem eigenen auf „Erfahrung“ dringenden Frömmigkeitsstil zusammenpasste, wie sich insbesondere in seiner *Lehre von der Sünde* zeigen sollte.

Karl Barth hat in seiner theologiegeschichtlichen Darstellung Tholucks festgehalten, der Gegensatz zwischen Tholuck und Schleiermacher bestehe darin, dass letzterer „Reden *über Religion*“ verfasst habe, während Tholucks *Lehre von der Sünde* „Reden *aus* Religion“[33] seien. Lässt man die Rahmenerzählung des Erbauungstraktats außer Acht, ist diese Kurzbeschreibung Barths zunächst durchaus treffend. „Religion“ wird darin nicht als theoretisches Konzept besprochen, sondern zu Beginn der Erzählung im Sinne eines Fluchtpunktes beschrieben, auf den etwas im menschlichen Wesen gerichtet sei. Dies bildet allerdings nur die Ausgangslage für die weitere Geschichte und die darin entfaltete Lehre von der Sünde und vom Versöhner.

In der als Briefroman gestalteten *Lehre von der Sünde* geht es um zwei Freunde, die sich mit Fragen nach dem Sinn ihrer Existenz und nach Gott beschäftigen.[34] Der Drang zu dieser Sinnsuche wird von Tholuck als etwas beschrieben, was die beiden jungen Männer in sich vorfinden:

> Erklang in den Tiefen ihres Busens das mystische Tonspiel der Gefühle, das aus dem Inneren jedes bewegteren Geistes herauftönt und zur Heimath lockt, so folgten sie gezogen den magischen Tönen, die in die Tiefen der Religion sie hinunterriefen.[35]

Von ihrem schulischen Religionsunterricht, der – so vermutlich Tholucks Überzeugung – diese Art von innerem Impuls eigentlich hätte aufnehmen sollen, bleiben sie unbefriedigt:

> Was von Religion sie hatten, war kalte Lava, an fremden Vulkanen aufgesammelt. – So legte sich die Seelenflamme der Jünglinge vergeblich zur Rechten und zur Linken, nach Brennstoff begierig, und da sie ihn nicht fand, glomm sie düsterer.[36]

ten in den Weg stellen‘, hatte er gesagt, ‚dann nehmen Sie jedesmal an, daß Gott Sie erinnern will, eine Gabe, die in Ihnen noch verborgen liegt, zu wecken. Es ruht in Ihnen noch manche Gabe, die geweckt werden und ans Licht kommen muß‘“ (A. a. O., S. 451).

[32] GECK, ALBRECHT: Autorität und Glaube, S. 37.

[33] BARTH, KARL: Die protestantische Theologie, S. 462 (Hervorh. der Verf.).

[34] In der Folge beziehe ich mich auf die 2. Aufl. der Lehre von der Sünde von 1825, in der die Rahmenerzählung weiter ausgeschmückt ist. Zu den Unterschieden zwischen 1. und 2. Aufl.: KIM, SUNG-BONG: „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner“. Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit, Frankfurt a. M. 1992, S. 38–41.

[35] THOLUCK, AUGUST: Lehre von der Sünde, 1825, S. 1.

[36] A. a. O., S. 2.

Weiter heißt es dann:

Allein, da kein Nährer der erwachenden religiösen Bedürfnisse vorhanden war, so wechselten die Antworten, die sich die beiden Freunde auf die große Frage thaten, je nach der Verschiedenheit ihres Umganges und ihrer Bücher.[37]

Diese Beschreibung der beiden sehnsuchtsvoll suchenden jungen Männer ist wie eine erzählerische Umsetzung dessen, was Schleiermacher in seiner dritten Rede *Über die Religion* über die „erste Regung der Religion“ schreibt:

Von der zarten Kindheit an mishandeln sie den Menschen und unterdrüken sein Streben nach dem Höheren. Mit großer Andacht kann ich der Sehnsucht junger Gemüther nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen zusehen. Schon mit dem Endlichen und Bestimmten zugleich suchen sie etwas Anders was sie ihm entgegensezen können; auf allen Seiten greifen sie darnach, ob nicht etwas über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Geseze hinausreiche.[38]

In Tholucks Erzählung „sieht“ die eine Romanfigur, Julius, erst durchs Geschichtsstudium „das Bedürfniß einer positiven Religion ein“[39], wird sich also bewusst, dass die Suche am besten durch eine „positive Religion“ – in diesem Falle natürlich durch das Christentum – beantwortet werde. Der Theologie studierende Protagonist Guido hingegen wird durch die Lektüre der Schriften von Parmenides, Schleiermacher (!), Spinoza und Schelling in eine tiefe Sinnkrise gestürzt, da er dort keine vergewissernden Antworten auf seine Suche nach einer festen Grundlage von Glaubenswahrheiten vorfindet.[40] Im weiteren Verlauf verschwindet die Verwendung des Begriffs „Religion“ aus dem Roman, stattdessen folgen die Selbstzeugnisse der Figuren, allen voran die von Julius, der gegen die Verunsicherung seines Freundes seinen neu gewonnenen Offenbarungspositivismus in Anschlag bringt und versichert: „*Guido!* Es giebt eine Wahrheit, eine heilige Wahrheit, die auch nicht da ist, um bespeculirt, sondern um genossen zu werden; das sagt der, welcher sie genossen hat.“[41] Diese Wahrheit – gemeint ist „Gottes-Erkenntniß“ – zu erreichen, bedürfe es der „Höllenfahrt der Selbsterkenntniß“, d. h. der Einsicht in

---

[37] A. a. O., S. 3.

[38] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], hg. v. Meckenstock, Günter: Berlin/New York 2001, S. 120.

[39] THOLUCK, AUGUST: Lehre von der Sünde, 1825, S. 5.

[40] „Er [Guido] […] hatte sich gefragt: *Wer* bin ich? Und hatte mit dieser Frage – sich selbst verloren. Er hatte nach dem Ursprunge der Welt gefragt, und das Scheinleben ihrer Endlichkeit hatte ihn an Gott verwiesen. Er hatte nach Gott gefragt, die Unendlichkeit seines Seyns hatte ihn an die Welt verwiesen. So war alles bestimmte Seyn ein Schatten den Niemand wirft, ein Echo das Niemand ruft. *Guido* fühlte das ewige Fallen! (THOLUCK, AUGUST: Lehre von der Sünde, 1825, S. 9).

[41] A. a. O., S. 13.

die eigene Sündhaftigkeit.[42] Der wichtigste Teil des Werkes handelt dann von der im Briefwechsel entfalteten christlichen Lehre von Sünde und Versöhnung. Am Ende finden sich beide Romanfiguren in der – dem Autor nach – glücklichen Lage wieder, „erkannt und geglaubt“[43] zu haben, kurzum die befriedigenste Lösung für ihren anfänglichen „unwiderstehliche[n] Drang in die höheren Gebiete des geistigen Lebens“[44] gefunden zu haben durch subjektive Erschließung der als Offenbarungsinhalt verstandenen Lehren der „positiven Religion“ Christentum.

Der Begriff „Religion“ spielt in der *Lehre von der Sünde* also nur in der Rahmenhandlung eine Rolle. Obwohl durchaus im Zusammenhang mit dem Sehnen, den leidenschaftlichen Gefühlen und der Sinnsuche der Protagonisten von einem „religiösen Bedürfnisse“[45] die Rede ist, und dabei auf Ebene der Erzählung starke Anklänge an Schleiermachers *Reden* gemacht werden, wird „Religion“ begrifflich eigentlich nur als „positive Religion“ verwendet. Für diese wird zwar eine menschliche Veranlagung angenommen, diese Veranlagung selbst aber wird nicht direkt als „Religion“ bezeichnet. Was genau mit der „Religion“ gemeint ist, in deren „Tiefen“ die beiden jungen Protagonisten ganz zu Anfang innerlich gezogen werden, und ob damit wirklich an die subjektive Dimension des Schleiermacherschen Religionsbegriffs angeknüpft wird, bleibt – auch bedingt durch die sehr bildliche, romantische Sprache – unklar.

3. „Religion“ im Zusammenhang mit Tholucks Verständnis von „Mystik“

In relativer zeitlicher Nähe zu seinem Erweckungstraktat und vier Jahre nach seiner Qualifikationsschrift zum Sufismus gab Tholuck 1825 mit der *Blüthensammlung* die Übersetzung einiger Kerntexte wichtiger muslimischer Mystiker heraus, die er für seine frühere Arbeit angefertigt hatte. Für die Frage nach seinem Religionsbegriff bietet das Werk deshalb Anknüpfungspunkte, da Tholuck in der den Übersetzungstexten vorangestellten *Einführung in die Mystik* wiederum Bezug auf Schleiermachers *Reden* nimmt. Bei einem flüchtigen Überfliegen der Texte mag man zu der Überzeugung kommen, dass Tholuck einfach Schleiermachers Religionsbegriff aus den *Reden* übernimmt,

[42] So lautet der Schlüsselsatz des Romans: *Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß macht die Himmelfahrt der Gottes-Erkenntniß möglich* (a. a. O., S. 14).

[43] „Selig und dreimal selig nun wir, mein *Guido!* die wir erkannt und geglaubt haben, und wissen, daß das Zeugniß unseres Glaubens nicht von Menschen kommt, sondern aus einer höheren Region“ (a. a. O., S. 164).

[44] A. a. O., S. 1.

[45] A. a. O., S. 3.

da er unter anderem schreibt, dass Schleiermacher mit seinen „*Reden über die Religion an ihre Verächter* [sic] […] dazu beigetragen hat, der Religion wieder ein eigenthümliches Lebensgebiet zu vindiciren“[46]. Doch auch hier wird der Begriff „Religion“ vornehmlich in der Wendung „positive Religion“ verwendet. Das hingegen, was in Schleiermachers *Reden* als „Religion“ bestimmt wird, indem es von „Metaphysik“ und „Moral“ abgegrenzt wird,[47] scheint Tholuck teilweise synonym zu dem zu verwenden, was er mit dem Begriff der „Mystik“ fassen möchte. So heißt es bei ihm:

> Gerade das nämlich, was Schleiermacher in den Reden über die Religion durchführt, zu zeugen, daß die Mystik ein eigentümliches und zwar das heiligste Lebensgebiet des Menschen ist, muß als Aufgabe aller Reflexion über das Gemüthsleben betrachtet werden.[48]

Diesen Gebrauch von „Mystik“ führt er von sich aus auf eine Wendung Schleiermachers in dessen *Zweiter Rede* zurück, wo es heißt:

> Wer also ein religiöser Mensch ist, der ist gewiß in sich gekehrt mit seinem Sinn, in der Anschauung seiner selbst begriffen […]. Daher kommt es denn, daß seit langem her alle wahrhaft religiösen Gemüther sich durch einen mystischen Anstrich auszeichnen, und daß alle fantastischen Naturen, die sich mit dem Realen der weltlichen Angelegenheiten nicht befaßen mögen, Anfälle von Religion haben.[49]

Ebenfalls analog zu dem, was Schleiermacher in den *Reden* als „Religion“ bezeichnet, benutzt Tholuck für das „Hinschauen und Hinhorchen auf den dunklen Gemüthsgrund“, das sowohl „ein bloßes Wahrnehmen und Genießen“ sein kann als auch „ein Zerlegen und Darstellen in Bildern oder in Begriffen“, den Begriff der „Mystik“: „[I]mmer ist es ein Handeln des Geistes, das vorzugsweise Mystik genannt werden kann und muß“[50]. Der Begriff „Religion“ wird diesem „Mystik“-Begriff wiederum nur als „positive Religion“ gegenübergestellt:

> Wir haben hier von der Mystik gewissermaßen nur in abstracto gesprochen […] Allein so findet sich die Mystik selten. In ihrem Anfange oder in ihrer Fortentwicklung hängt sie gewöhnlich mit einer geschichtlichen Religion zusammen.[51]

Dabei denkt Tholuck an zwei mögliche Verhältnisbestimmungen zwischen „Religion“ und „Mystik“: Entweder werden „die ersten Anregungen auf die

---

[46] THOLUCK, AUGUST: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere, Berlin 1825, S. 41 f.

[47] Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Reden, S. 75–79.

[48] THOLUCK, AUGUST: Blüthensammlung, S. 42.

[49] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Reden, S. 125 f. (Hervorh. der Verf.). Tholuck verweist auf diese Stelle in: THOLUCK, AUGUST: Blüthensammlung, S. 45.

[50] THOLUCK, AUGUST: Blüthensammlung, S. 16.

[51] Ebd.

Offenbarungen des Unendlichen in ihrem Innern aus ihrer positiven Religion […] empfangen“[52], d. h., das „Hinschauen“ oder, wie es in Schleiermachers *Reden* heißt, die „Anschauung“ wird durch eine inhaltliche Anregung einer „positiven Religion“ hervorgerufen. Oder es werden „die Aussagen der Offenbarung als Symbole für seine [i. e. des Mystikers] Seelenzustände“[53] gebraucht, also eine Deutung des „mystischen“ Erlebens mithilfe der Kategorien einer „positiven Religion“ vorgenommen. In dem Abschnitt über das *Verhältniß des evangelischen Christenthums zur Mystik* wird auf Paulus verwiesen bezüglich der Annahme, dass „der Mensch […] – auch ohne die positive Offenbarung – Gott leicht finden“[54] könne. Gleichzeitig vermeidet Tholuck dabei von „Religion“ zu sprechen. Er ist zwar der Meinung, dass „Mystik“ […] „das reichste und tieffst Erzeugniß des menschlichen Geisteslebens“ und „die lebendigste Offenbarung Gottes aus dem Gebiete der Natur“ sei.[55] Dennoch hält er fest: „Die Mystik kann Freunde, ja sie kann Brüder Gottes bilden, aber keine *Kinder* Gottes.“[56] Mit Blick auf das, was Tholuck unter „Religion“ versteht, könnte man auch sagen: Die menschliche Veranlagung zur „Religion“, die man auch „Mystik“ nennen kann, kann zur „Religion“ hinführen, sie *ist* selbst aber noch keine „Religion“. Denn „Religion“ ist bei Tholuck – zumindest was seinen expliziten Sprachgebrauch in diesem Kontext betrifft – immer „positive Religion“. Mit „positiver Religion“ ist allerdings keineswegs nur ans Christentum gedacht, denn der Islam – das wird im Abschnitt über das *Verhältniß des Muhammedanismus zur Mystik* deutlich[57] – ist für Tholuck ebenfalls eine „positive“ bzw. „geschichtliche Religion“, wenn auch eine defizitäre. Die Lektüre der Sufi-Poesie empfiehlt sich seiner Meinung nach trotzdem, denn: „Bei lebendig religiösen Gemüthern kann auch eine mangelhafte äußere Religion die Mystik anregen“[58]; und da „der Morgenländer“ [sic!] „ein kühneres Streben, einen kühneren Durchbruch“, also ein höheres Maß an gefühlsmäßiger Sensitivität, habe,[59] „dürften auch die mystischen Erzeugnisse des Orients für den, welcher schon ein verwandtes mystisches Gemüthsleben in sich trägt, etwas Ergreifenderes haben, als die des Abendlandes.“[60]

[52] Ebd.
[53] A. a. O., S. 17.
[54] A. a. O., S. 19.
[55] A. a. O., S. 27.
[56] A. a. O., S. 28.
[57] Vgl. a. a. O., S. 46.
[58] A. a. O., S. 35.
[59] A. a. O., S. 40.
[60] A. a. O., S. 44.

4. „Religion" als „geoffenbarte Religion"

Der Befund zur *Lehre über die Sünde* als auch zur *Blüthenlese* deutet darauf hin, dass Tholuck wie Schleiermacher bei der „Erfahrung" des gläubigen Subjekts ansetzt, ohne dies allerdings explizit „Religion" zu nennen.[61] „Religion", das zeigt eine entsprechende Definition, die er in seiner nur in den USA veröffentlichten Vorlesung über *Theologische Enzyklopädie und Methode* gibt, ist für ihn primär „geoffenbarte Religion".[62] Schon in der *Lehre von der Sünde* hatte er sich die Frage gestellt, wie die Annahme, dass der Glaube an eine Offenbarung Gottes aus „religiösen Erzeugnissen des Menschengeistes" bestehe (Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Ansatz), zusammen gedacht werden soll mit der Vorstellung einer „positiven Offenbarung, wie Judenthum und Christenthum sie lehren"[63], nämlich, dass es sich dabei um

> eine Mittheilung religiöser Erkenntnisse, die nie nach den gewöhnlichen Entwicklungsgesetzen des menschlichen Geistes entstanden seyn würden, sondern durch ein geschichtliches Factum aus einer höheren Ordnung der Dinge an den Menschen gebracht wurde[64],

handele. Wie sich in der weiteren Entwicklung zeigen sollte, wurde für Tholuck diese Frage der Vereinbarkeit von einem beim Subjekt ansetzenden theologischen Ansatz und dem klassischen Anspruch der historisch gewachsenen „Religionsgesellschaften", wie Tholuck sie nennt, sich auf „objektiven" Offenbarungstatsachen zu gründen, noch dringlicher durch die Anfragen der historischen Bibelkritik.[65] So reagierte Tholuck auf das 1835 erschienene *Leben Jesu* von David Friedrich Strauss, indem er in seiner Schrift *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte* (1837) auf die – wie er es nennt – „geschichtlichen Beweisgründe" des christlichen Glaubens einzugehen versuchte.[66] Er begründet sein Vorgehen damit, dass ihm „[i]n dem Grade, als ich mich später mit der *Schleiermacherschen* Theologie befreundete," klar geworden sei, „daß diese im schönsten Sinne des Wortes mystische Theologie doch wie alle Mys-

---

[61] Inwiefern sich Tholuck dabei möglicherweise auf Schleiermachers Glaubenslehre bezog, in der dieser „Religion" ebenfalls meidet, muss hier offenbleiben (vgl. FEIL, ERNST: Religio, S. 800 f.).

[62] So heißt der entsprechende Paragraph auch „The Revealed Christian Religion" (vgl. THOLUCK, AUGUST: Theological Encyclopedia, S. 186).

[63] THOLUCK, AUGUST: Lehre von der Sünde, 1825, S. 77.

[64] Ebd.

[65] Tholuck war in dieser Hinwendung zu den „historischen" Grundlagen des christlichen Glaubens nicht alleine, er vollzog sie allerdings anders als z. B. der Konfessionalist Hengstenberg, und er blieb damit wohl in (deutschen!) erwecklichen Kreisen ohne Einfluss (vgl. LAUSTER, JÖRG: Prinzip und Methode, S. 128.).

[66] THOLUCK, AUGUST: Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss für theologische und nicht theologische Leser dargestellt, Hamburg 1837, S. viii.

tik gar zu wenig auf die geschichtliche Grundlage des Glaubens gebe".[67] Was er damit meint, erklärt sich aus seinem Gebrauch des Begriffs „Mystik", wie er ihn in der *Blüthensammlung* dargelegt hat: Schleiermacher dringt für Tholuck zu stark auf den subjektiven Aspekt von „Religion" (in Tholucks Begrifflichkeit „Mystik") als einer im Menschen selbst beheimateten Sphäre, während er aber die Auseinandersetzung um die „geschichtliche Basis" des Glaubens außer Acht lasse.[68] Wie Jörg Lauster im Bezug auf Tholucks Bibelverständnis festgestellt hat, versucht sich Tholuck daher fortan an einer Doppelstrategie: „Er gibt den subjektiven Standpunkt nicht auf und stellt zugleich fest, daß er auf dem Feld der historischen Untersuchungen objektive Kriterien für den Wahrheitserweis der biblischen Schriften für möglich hält."[69] Tholuck meinte also beides miteinander kombinieren zu können, einen Ansatz, der vom Subjekt ausgeht, und einen, der bei dem ansetzt, was er als die „Offenbarungsinhalte" der christlichen „Religion" ansah. Diese Doppelpoligkeit spiegelt sich auch in der Definition von „Religion", die er in seiner Vorlesung über *Theologische Enzyklopädie und Methode* gibt:

Religion in the subjective sense, is the reference of our life to God; first and immediately in our feelings, then and mediately in our knowledge and volition. In the objective sense, religion is the whole system of doctrines and prescripts for worship, which are founded in our above-named subjective relation to God.[70]

Diese Definition könnte man auf den ersten Blick als eine Widerlegung der bisherigen Ausführungen ansehen, wenn Tholuck nicht folgenden Zusatz formuliert hätte:

We will only say, negatively, that revealed religion forms the correlate of natural religion, or the religion of the reason; it is not the result of human investigation, nor was it communicated to men by their fellow-men; but is the result of an extraordinary communication from God, is therefore infallible, whereas, on the contrary, all processes of human thought are more or less subjected to error.[71]

Im Gegensatz zu Schleiermacher, der seine *Glaubenslehre* als eine Selbstauslegung des christlich-frommen Selbstbewusstseins entfaltet hat, will Tholuck also daran festhalten, dass die konkreten Inhalte der christlichen Lehre eben

---

[67] A. a. O., S. vii.

[68] Gegen die Entwicklung der theologischen Lehren nur auf Basis der „religiösen Erfahrung" argumentiert er im Zusammenhang mit dem Straussschen Jesus-Bild, dass „in der *reinen* Mystik […] allzusehr der Blick auf den Christus *in* uns" überwiege „mit Vernachlässigung des Christus *vor* uns und *für* uns. Nahe liegt es alsdann, daß der Christus in der Geschichte nur als das Symbol des in der Gemeinde waltenden Christus erscheint, und daß auf diese Weise unter der Hand die geschichtliche Basis des Glaubens zerfließt" (THOLUCK, AUGUST: Glaubwürdigkeit, S. 6).

[69] LAUSTER, JÖRG: Prinzip und Methode, S. 128.

[70] THOLUCK, AUGUST: Theological Encyclopedia, S. 186.

[71] Ebd.

nicht dem Selbstbewusstsein des Menschen entnommen, sondern göttlichen Ursprungs sind. Die Rolle, die das menschliche Selbstbewusstsein dabei spielt, ist insofern nur passiv; es erhält die Offenbarung und kann auch nur in dieser Hinsicht mit dem Terminus Religion in Verbindung gebracht werden. Vor diesem Hintergrund ist auch seine Gegenüberstellung von „geoffenbarter Religion“ zu „natürlicher“ oder „Vernunftreligion“ zu verstehen, in der er letztere implizit als mangelhaft darstellt, da sie als Produkt des menschlichen Geistes immer dessen Fehlerhaftigkeit ausgeliefert sei.[72] An anderer Stelle kann er entsprechend auch von „Pseudo-Religion“ sprechen, die zwar beispielsweise „die Lehre von einem unbedingten Gotte, der Persönlichkeit des Menschen und des Sittengesetzes enthalten“ könne, „und dabei doch menschliches Machwerk“ sei.[73] Das Hervorheben der Offenbarung als Kennzeichen „wahrer“ Religion ist Tholucks Versuch, mit dem Umstand umzugehen – wie es wiederum in seiner Vorlesung heißt – „that the greater part of the truth of Christianity are in unison with sentiments feebly expressed by other religions“[74].

5. Tholuck als Diagnostiker theologischer „Umwälzungen“ seit 1750

Tholucks doppelpoliger Ansatz zwischen religiöser Erfahrung auf der einen und offenbarter Wahrheit auf der anderen Seite wurde seinerzeit im amerikanischen Raum sehr positiv aufgenommen.[75] Bis heute wird er dort aber vor allem als einer derjenigen erinnert, die wissenschaftliche historische Methoden im Bereich der Kirchengeschichte voranbrachten,[76] während man im deutschsprachigen Raum erst in den letzten 20 Jahren damit begonnen hat, Tholuck auch als Kirchenhistoriker zu würdigen.[77] Thomas Kaufmann etwa hat herausgearbeitet, dass Tholuck mit seinen historischen Arbeiten gegen die Verherrlichung des 17. Jahrhunderts durch die Repristinationstheologie seiner Zeit anging[78] und sich daher (auch im Unterschied zum Geschichtsbild, das in seinen eigenen Frühschriften durchscheint) darum bemühte,

> die mit der Aufklärung einsetzende Entwicklung nicht mehr als durch eine ‚zweite Auferstehungszeit‘ faktisch niedergehende Degenerationsstufe des protestantischen

[72] Ebd.
[73] Vgl. THOLUCK, AUGUST: Lehre von der Sünde, 1825, S. 285.
[74] THOLUCK, AUGUST: Theological Encyclopedia, S. 202.
[75] Vgl. AUBERT, ANNETTE: German Roots, S. 82.
[76] Vgl. BRADLEY, JAMES E./MULLER, RICHARD A.: Church History. An Introduction to Research, Reference Works, and Methods, Cambridge ²2016, S. 15 f.
[77] Vgl. KIRN, HANS-MARTIN: Umkämpfter Glaube, sowie: KAUFMANN, THOMAS: Tholucks Sicht auf den Rationalismus und seine ‚Vorgeschichte‘, in: ZThK 99 (2002), S. 45–75.
[78] A. a. O., S. 67 f.

Christentums […], sondern als eine ‚in ihrer Art' beispiellose ‚religiöse Umwälzung' bzw. als ‚Umwälzung der Theologie'[79]

zu begreifen. Von einer „Umwälzung" spricht Tholuck aber nicht deshalb, weil er – wie Feil – zwischen einer „Transformation" und „einer gravierenden Zäsur" bezüglich des Religionsbegriffs unterscheidet,[80] sondern weil er sich eines Urteils über die Ereignisse, von denen er handelte, möglichst enthalten will.[81] Sein *Abriß* ist zudem im engeren Sinne keine Untersuchung zum Begriff Religion, sondern eine Untersuchung der „Uebergänge aus der Periode des kirchlichen Glaubens zu der Periode der Verneinung"[82], folgt also einem starken Säkularisierungsnarrativ. Eines der Ergebnisse dieser Untersuchung ist allerdings, dass

es nicht die Exegese und Kritik [waren], welche den dogmatischen Standpunkt jener Periode umgestaltet haben, sondern Exegese und Kritik sind vielmehr durch den veränderten dogmatischen Standpunkt umgestaltet worden.[83]

Dieser „veränderte dogmatische Standpunkt" aber ist Tholucks Analyse zufolge u. a. durch neue Arten, über „Religion" zu reflektieren, bedingt worden. Dazu zählt für Tholuck vor allem die von Wolf eingeführte „Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion", welche später von Baumgarten und dann Semler weitergeführt worden sei,[84] sowie die von Semler getroffenen Unterscheidungen zwischen „Religion" und „Theologie" bzw. „öffentlicher" und „Privatreligion".[85] Insofern hat sich Feil tatsächlich mit einigem Recht auf Tholucks *Abriß* als „wichtige Unterstützung" für sein begriffsgeschichtliches Projekt über „Religion" berufen,[86] auch wenn die historiographischen These, „daß die neuzeitliche Fassung der ‚Religion' […] eine Neukonzeption" darstelle, wohl tatsächlich erst von seinem Schüler de Lagarde in dieser Form vertreten wurde.[87]

---

[79] A. a. O., S. 58 f.
[80] FEIL, ERNST: Religio, S. 12.
[81] THOLUCK, AUGUST: Abriß, S. 2.
[82] A. a. O., S. 147.
[83] A. a. O., S. 99 f.
[84] A. a. O., S. 18.63.
[85] A. a. O., S. 76–79.
[86] Dass Tholuck ein starkes Interesse an historischer Begriffsentwicklung hatte, zeigt sich z. B. an seinem Lexikonbeitrag zum Stichwort „Aberglaube", für welchen er auch eine Veränderung „seit der Mitte des 18ten Jahrh." (THOLUCK, AUGUST: Art. Aberglaube, in: RE, Hamburg 1854, S. 42 ff.) feststellte.
[87] Vgl. FEIL, ERNST: Religio, S. 12.

Literatur

AUBERT, ANNETTE: The German Roots of Nineteenth-Century American Theology, Oxford 2013.

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Tübingen 1996.

BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich ²1952.

BENRATH, GUSTAV ADOLF: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirche, in: Gäbler, Ulrich (Hg.): Der Pietismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, Geschichte des Pietismus, Bd. 3, Göttingen 2000.

BRADLEY, JAMES E./MULLER, RICHARD A.: Church History. An Introduction to Research, Reference Works, and Methods, Cambridge ²2016.

FEIL, ERNST: Religio, Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2007.

GECK, ALBRECHT: Autorität und Glaube. Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gotttreu Tholuck im Briefwechsel (1825–1865), Göttingen 2009.

KAUFMANN, THOMAS: Tholucks Sicht auf den Rationalismus und seine ‚Vorgeschichte'. Prof. Dr. Dr. h. c. Hartmut Lehmann gewidmet, in: ZThK 99 (2002), S. 45–75.

KIM, SUNG-BONG: „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner". Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit, Frankfurt a. M. 1992, S. 38–41.

KIRN, HANS-MARTIN: Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte. August Tholuck als Kirchenhistoriker, in: PuN 27 (2001), S. 118–146.

KLINKHAMMER, GRITT: Zur Performativität religionswissenschaftlicher Forschung, in: Stausberg, Michael (Hg.): Religionswissenschaft, Berlin/Boston 2012.

KRUMWIEDE, HANS-WALTER: August G. Tholuck, in: Greschat, Martin (Hg.) Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 9/1, Berlin/Stuttgart/Köln 1993.

LAUSTER, JÖRG: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004.

LINDEMANN, GERHARD: Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), Berlin/Münster 2011.

MASER, PETER: Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung, in: ZRRG 33/3 (1981), S. 221–249.

PANNENBERG, WOLFHART: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997.

ROHLS, JAN: Offenbarung, Vernunft und Religion, Tübingen 2012.

THOLUCK, AUGUST: Ssufismus Sive Theosophia Persarum Pantheistica, Quam E Mss. Bibliothecæ Regiæ Berolinensis Persicis, Arabicis, Turcicis Eruit Atque Illustravit, Berlin 1821.

THOLUCK, AUGUST: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder Die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg ¹1823/²1825.

THOLUCK, AUGUST: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere, Berlin 1825.

THOLUCK, AUGUST: Hints on the Importance of the Study of the Old Testament, übers. v. Patton, R. B., Princeton 1827.

THOLUCK, AUGUST: Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss für theologische und nicht theologische Leser dargestellt, Hamburg 1837.

THOLUCK, AUGUST: Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland statt gefunden, in: Ders.: Vermischte Schriften größtentheils apologetischen Inhalts, Zweiter Teil, Hamburg 1839.

THOLUCK, AUGUST: Theological Encyclopedia and Methodology. Translated from the unpublished Lectures of Prof. Tholuck of Halle by Edwards A. Park, in: Bibliotheca Sacra and Theological Review 1 (1844), S. 178–217.

THOLUCK, AUGUST: Art. Aberglaube, in: RE, Hamburg 1854, S. 42–44.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [^{1}1799], in: Ders.: Friedrich Schleiermacher [KGA I/2], hg. v. Meckenstock, Günter, Berlin 1984, S. 185–326.

WALLMANN, JOHANNES: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, Tübingen ^{7}2012.

WENZ, GUNTHER: Art. Erweckungstheologie, in: EKL, Bd. 1, Göttingen 1986, Sp. 1088–1096.

WENZ, GUNTHER: Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck, München 2000.

WENZ, GUNTHER: „Gehe Du in Dich, mein Guido". August Tholuck als Theologe der Erweckungsbewegung, in: PuN 27 (2001), S. 68–80.

WENZ, GUNTHER: Art. Tholuck, in: TRE, Bd. 33, Berlin/New York 2002, S. 425–429.

WESSELING, KLAUS-GUNTHER: Art. Tholuck, in: BBKL, Bd. 11, Herzberg 1996, Sp. 1251–1266.

WITTE, LEOPOLD: Das Leben D. Friedrich August Gottreu Tholuck's, Bd. 1/2, Bielefeld/Leipzig, 1799–1826/1816–1877.

Religion als grundlegendes Orientierungssystem

Der Religionsbegriff bei Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869)

Matthias A. Deuschle

1. Theologiegeschichtlicher Ort

Ernst Wilhelm Hengstenberg gehörte zu einer Generation von Theologen, die sich nach dem Ende der Vorherrschaft der Aufklärungstheologie neuen theologischen Gesamtentwürfen gegenüber sah, zu denen sie Stellung beziehen musste. Zur Wahl standen – grob gesprochen – Schleiermachers Glaubenslehre auf der einen und die spekulative Theologie im Gefolge Hegels auf der anderen Seite. Hengstenberg beschäftigte sich sowohl während seiner Studienjahre in Bonn als auch und vor allem während seiner Zeit als Privatlehrer in Basel mit beiden Richtungen der zeitgenössischen Theologie, ohne von ihnen angezogen zu werden.[1] Bereits in einer seiner ersten Veröffentlichungen nahm er denn auch Stellung und beschrieb die in seinen Augen angemessene Haltung eines Christen mit den Worten:

> Das Gebiet der Religion ist ihm weder Verstand noch Gefühl, sondern er nimmt an, daß der heilige Geist anknüpfend an die in der innersten Tiefe des Menschengeistes noch übrig gebliebenen Reste des göttlichen Ebenbildes [...] sich von dort aus über Gefühl, Verstand und Willen gleichmäßig verbreite und in dem Menschen die durch die Sünde gestörte Harmonie wieder herstelle.[2]

Von Religion zu reden bedeutete für ihn demnach, von der Sünde und der durch sie entstellten menschlichen Natur zu reden. Seiner Ansicht nach ist die menschliche Natur in einer Weise korrumpiert, die es ihr unmöglich macht, einen Sinn für die christliche Religion zu entwickeln, selbst wenn es religiöse Regungen im Menschen geben mag. Hengstenberg bestreitet damit nicht die

---

[1] Vgl. zu Hengstenbergs Bildungsweg Deuschle, Matthias A.: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts [BHTh 169], Tübingen 2013, S. 27–51.

[2] Hengstenberg, Ernst Wilhelm: Die Königl. Preußische Ministerialverfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus mit einigen erläuternden Bemerkungen und einer authentischen Erklärung versehen (Berlin 1826), in: Bachmann, Johannes: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Bd. 1, Gütersloh 1876, S. 354–376, S. 361.

religiöse Anlage als anthropologische Gegebenheit, unterscheidet diese aber strikt von der Religion in Gestalt des christlichen Glaubens.

Die Betonung der Sündenlehre kennzeichnet Hengstenberg unverkennbar als einen Vertreter der Erweckungstheologie. Die entscheidenden Anstöße verdankt er den beiden Erweckungstheologen August Neander und August Tholuck. Durch die Lektüre ihre Schriften begann er, die Bibel in neuer Perspektive zu lesen. Darüber hinaus schätzte er an der erweckungstheologischen Sicht die Nähe zu den Reformatoren, zu Luther, Melanchthon und Calvin, denen er sich ebenfalls in seiner Zeit in Basel mit Hingabe zuwandte.[3]

Man hat also allen Grund, Hengstenberg unter die Erweckungstheologen zu rechnen. Allerdings ist damit noch nicht alles gesagt. Hengstenbergs Denken deckt sich nämlich nicht einfach mit dem Neanders oder Tholucks. Vielmehr hat sich seine Position in kritischer Auseinandersetzung mit bestimmten Tendenzen der Erweckungstheologie gebildet. Darauf wird im Folgenden – unter Ziffer 2. und 5. – eingegangen, denn diese Auseinandersetzungen sind charakteristisch für Hengstenbergs Auffassung von Religion.

Jedoch steht die Beschäftigung mit Hengstenbergs Verständnis von Religion unter einem Vorbehalt: Hengstenberg war kein systematischer Theologe. Philosophische Höhenflüge waren ihm fremd. Im Studium beschäftigte er sich zwar ausführlich mit der Philosophie, doch zog es ihn schon bald zur Philologie, insbesondere zur Orientalistik. Sein Interesse galt also der Interpretation antiker Texte. So war es nur folgerichtig, dass er sich schließlich der Exegese zuwandte und sich auf dem Berliner Lehrstuhl, den er ab 1828 innehatte, fast ausschließlich der Auslegung des Alten Testaments widmete. Mit dem Alten Testament beschäftigt sich auch das Gros seiner Monographien. Zwar publizierte Hengstenberg zahlreiche Artikel in der von ihm herausgegebenen *Evangelischen Kirchenzeitung*, doch sie taugen nicht als Materialpool, aus dem man ein theologisches oder religionsphilosophisches System extrapolieren könnte. Sie haben in erster Linie aktuelle Streitfragen oder biblisch-theologische Ausführungen zum Thema. Es ist geradezu ein Grundaxiom der Theologie des Berliner Alttestamentlers, dass sie immer streng auf die biblischen Texte bezogen bleibt und ihnen nachdenkt. Von seinem Verständnis der Schrift aus kritisierte er die herrschenden theologischen Lehrgebäude, ohne ihnen ein eigenes entgegen zu setzen. Der apologetische Zug seiner Theologie setzt der Rekonstruktion seines Verständnisses von Religion enge Grenzen.

---

[3] Vgl. DEUSCHLE, MATTHIAS A.: Ernst Wilhelm Hengstenberg, S. 41–50.

2. Religion und Erfahrung

Notizen aus Hengstenbergs frühen Jahren weisen darauf hin, dass er zunächst die Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit als Ausgangspunkt religiöser Erkenntnis betrachtet hatte.[4] Damit bezog er sich auf Aussagen Neanders und Tholucks, die beide mit Verweis auf das delphische Orakel die Selbsterfahrung oder genauer: das Leiden am defizitären Selbst für die notwendige Bedingung religiöser Erfahrung hielten, klassisch formuliert in Tholucks Sündentraktat: Die „Angel alles menschlichen Wissens" sei *„die Delphische Inschrift: nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß macht die Himmelfahrt der Gottes-Erkenntniß möglich"*.[5] Doch schon bald lässt Hengstenberg eine deutliche Skepsis gegenüber dem erfahrungstheologischen Ansatz des jungen Tholuck erkennen, dessen Anschauung sich in dem Satz bündeln lässt, dass die „christliche[…] innere[…] Erfahrung" „am Ende der Grundstein aller wahren Ueberzeugung ist."[6] Ausgehend von Luthers Äußerungen über das innere Wort bewertet Hengstenberg nun auch die Erfahrung – sei sie christlich oder nicht – immer als durch die menschliche Selbstbezogenheit getrübt und daher untauglich für die Erkenntnis Gottes.[7] Suche man die Erkenntnisquelle für die Religion in der als Gefühl aufgefassten Erfahrung, dann gelange man nicht zu dem Gott der biblischen Überlieferung, sondern lediglich zu Gebilden der eigenen „Einbildungskraft"[8] und zum Götzendienst. Religion, welche die menschliche Erfahrung zum Ausgangspunkt nimmt, kann laut Hengstenberg nicht mehr als die Projektion menschlicher Gedanken und Wünsche sein. Damit lehnt er jede Möglichkeit einer vom Menschen ausgehenden Gotteserkenntnis ab. Auch die religiöse Erfahrung, wie sie in den Kreisen der Erweckten verbreitet war, kann für ihn niemals hinreichender Erkenntnisgrund sein. Denn selbst die Erfahrung der Glaubenden bleibe zweideutig und von der Sünde und der Selbstbezogenheit des Menschen getrübt.

Darum lenkte Hengstenberg im Zeitalter des Subjektivismus die Aufmerksamkeit ganz auf das sogenannte „Objektive". Darunter verstand er – mit Lu-

[4] Die Notizen Hengstenbergs aus dem Jahr 1823 haben sich in der Bibliothek der University of Chicago erhalten (s. a. a. O., S. 44–48).

[5] THOLUCK, AUGUST: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg 1823, S. 12 f. Neander bezieht sich in ähnlicher Weise auf die delphische Inschrift (vgl. NEANDER, AUGUST [Hg.]: Sancti Augustini Confessionum libri tredecim, denuo typis exscripti ad edit. Benedict. Praefatus est Dr. A. Neander, Berlin 1823, S. IV).

[6] THOLUCK, AUGUST: Die Lehre von der Sünde, S. 222.

[7] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Einige Worte über die Nothwendigkeit der Ueberordnung des äußeren Wortes über das innere, nebst Stellen aus Luther's Schriften, in: BACHMANN, JOHANNES: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Bd. 1, Gütersloh 1876–1879, S. 334–354.

[8] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Königl. Preußische Ministerialverfügung, S. 361.

ther – das *verbum externum* der biblischen Offenbarung. Allerdings sah er – anders als Luther – die Externität des Wortes nicht allein im Gegenüber des Wortes als Wort, sondern die Objektivität des Wortes beruhte für Hengstenberg darauf, dass es von objektiven historischen „Tatsachen" handelt.[9] Die christliche Religion gründet nach Hengstenberg auf historisch erforschbaren Ereignissen und nicht auf inneren Bewusstseinszuständen einzelner Menschen. Gleichwohl waren es einzelne Menschen, die jene Ereignisse überliefert haben. Damit wird die Frage nach der Qualität der Überlieferungsträger virulent und führt zu einer Neuformulierung der Inspirationslehre.[10]

Die Objektivität der biblischen Botschaft ist für Hengstenberg allerdings noch keine hinreichende Bedingung für die Religiosität des Einzelnen. Es muss vielmehr zur individuellen Verinnerlichung und „subjective[n] Aneignung"[11] der objektiv verbürgten Taten Gottes kommen, ansonsten droht „eine kalte, herzlose Rechtgläubigkeit"[12]: „Schrift und Geist, äußeres und inneres Wort, sie sollen in jedem Christen durcheinanderklingen wie die Saiten im Psalter."[13]

Hengstenberg bleibt auf den Spuren der Erweckungsbewegung, wenn er die subjektive, durchaus erfahrungsbezogene Aneignung der religiösen Wahrheit betont. Doch er distanziert sich von der Erweckungsbewegung, wo die Erfahrung zum Erkenntnisgrund der Religion und zu ihrem Wahrheitsbeweis gemacht wird. In der Betonung des religiösen Erlebnisses diagnostiziert er die Überbetonung der Subjektivität, die er sowohl in ihrer bewusstseinstheologischen als auch in ihrer erwecklichen Variante ablehnt. Religion im christlichen Sinne entsteht nach Hengstenberg im Zusammenspiel von äußeren und inneren Faktoren, von Offenbarung Gottes in Raum und Zeit und der Empfänglichkeit des einzelnen für Transzendenzerfahrungen dieser Art. Religiöse Wahrheit hat ihre Basis in Gottes Handeln in der Geschichte. Die Bibel, die von diesem Handeln berichtet, überliefert somit sowohl religiöse Erfahrungen als auch historische nachprüfbare Ereignisse. Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern sich solche Ereignisse mit den Werkzeugen des Historikers erforschen lassen.

---

[9] „Der Christ […] betrachtet als die einzige Erkenntnißquelle der Religion die heilige Schrift, deren Sinn ihm durch den heiligen Geist geöffnet worden. […] er weiß, daß das Christenthum nur dann seine heiligende und beseligende Kraft beweisen kann, wenn Subjectives und Objectives in ihm geschieden bleiben, wenn man der Geschichte ihre einfache und unumstößliche Wahrheit läßt" (a. a. O., S. 362).

[10] Vgl. zu den Einzelheiten DEUSCHLE, MATTHIAS A.: Ernst Wilhelm Hengstenberg, S. 183–197.

[11] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Königl. Preußische Ministerialverfügung, S. 362.

[12] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Einige Worte über die Nothwendigkeit der Ueberordnung, S. 354.

[13] Ebd.

3. Religiöse Weltwahrnehmung

Hengstenberg war – wie alle Exegeten seiner Zeit – davon überzeugt, dass die Bibel historisch zu betrachten sei. Er sah es als die Errungenschaft der Aufklärung an, dass man gelernt hatte, die biblischen Schriften in ihrem historischen Kontext wahrzunehmen und von hier aus zu verstehen. Gerade weil die Schrift in konkreten historischen Zusammenhängen entstanden ist, sei sie auch in der Lage, „Lehre und Erbauung für alle Zeiten und speciell für die Gegenwart“[14] zu bieten. Es komme darum alles darauf an, die geschichtlichen Verhältnisse und Ereignisse, denen die biblischen Schriften ihre Entstehung verdanken, möglichst genau zu erforschen. Hengstenberg bestritt nun allerdings, dass die dazu entwickelten und zu seiner Zeit gebräuchlichen historisch-kritischen Methoden für diesen Zweck tatsächlich geeignet seien. Seine Auffassung war nämlich, dass die Wahrnehmung von Geschichte der Perspektivität des Betrachters unterliege, es Geschichte im streng objektiven Sinne also gar nicht gebe. Die von der Aufklärung entwickelten Methoden beruhten darauf, dass Geschichte unter Absehung von Gottes Wirken betrachtet wird. Damit müssten sie zwangsläufig zu Ergebnissen kommen, die den Ansichten der biblischen Autoren widersprächen, da diese bei ihrer Darstellung vom Wirken Gottes in der Geschichte, mithin von Faktoren ausgingen, die dem modernen rationalen Denken fremd seien. Insofern sei die Erforschung der geschichtlichen Grundlagen der Religion immer vom Standpunkt des Betrachters abhängig:

> Weil man in sich nichts von dem Daseyn eines lebendigen, persönlichen und heiligen Gottes erfahren hat, so sucht man seine Spuren auch aus der Geschichte zu tilgen; weil innerlich alles natürlich zugeht, so muss auch äusserlich alles rein natürlich zugegangen seyn.[15]

Hengstenberg warf den neueren kritischen Exegeten vor, dass sie für sich in Anspruch nähmen, ihre Arbeit „ganz frei von dogmatischen Voraussetzungen, blos von historisch-kritischen Gründen geleitet“[16] zu betreiben, in Wirklichkeit sei ihr Weltbild aber ganz von Prämissen aufklärerischen Denkens geprägt, kurz: „durch und durch anthropocentrisch“[17]. Eine allein den Grenzen der Vernunft verpflichtete Forschung sei nicht in der Lage, religiöse Phänomene angemessen zu betrachten, da ihr hierfür das nötige Sensorium fehle. Sie

[14] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Der Prediger Salomo, in: Evangelische Kirchenzeitung 62 (1858), Sp. 193–199.209–214.217–223.233–240, Sp. 197.

[15] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Die Authentie des Pentateuches, Bd. 1/2, Berlin 1836/1839, Bd. 1, S. XXXV.

[16] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, Bd. 1, 1. Periode. Von Abraham bis auf Moses, Berlin 1869, S. 97.

[17] A. a. O., S. 97.

müsse zwangsläufig das der Vernunft Fremde und Widerständige an ihr eigenes Weltbild anpassen.

Hengstenberg revidierte damit die Ansicht, dass eine einheitliche Betrachtung von Geschichte möglich sei, vielmehr kehrte er zu der vor Johann Salomo Semler üblichen Unterscheidung von Geschichte und Heilsgeschichte zurück. Religiöse Geschichte kann laut Hengstenberg nur so erforscht werden, dass der Betrachter eine wohlwollende Haltung gegenüber seinem Gegenstand einnimmt; zum „Vermögen des Verständnisses“ gehöre die Liebe, „welche es vermag, die eigne Individualität zur Aufnahme der fremden zu erweitern“[18]. Diese Auffassung hat weitreichende Konsequenzen. Sie geht davon aus, dass der weltanschauliche Standpunkt die Weltwahrnehmung durchgehend prägt. Dabei geht es nicht nur um die Standpunkte des Forschers oder der Tradenten, die dazu führen, dass objektiv wahrnehmbare Phänomene unterschiedlich gedeutet werden. Hengstenberg bestritt vielmehr generell, dass Phänomene unabhängig vom eigenen Standpunkt wahrgenommen werden könnten. Ein religiöser Mensch nimmt die Welt – so seine Ansicht – und damit auch die Geschichte in anderer Weise wahr als ein nicht religiöser Mensch. Eine Betrachtung jenseits des eigenen Standpunktes – religiös oder nicht religiös – ist gar nicht möglich, so dass es auch unmöglich ist, die jeweils andere Perspektive von einem neutralen Blickwinkel aus zu beurteilen.

Damit wird dann auch deutlich, dass Hengstenberg, wenn er von dem „Objektiven“ als Basis der christlichen Religion spricht, nicht Objektivität im Sinne von allgemeiner Nachprüfbarkeit meint. Genau genommen bedeutet „objektiv“ für ihn so viel wie „nicht bloß subjektiv“, das heißt, dass innere Wahrnehmung und äußeres, sinnliches Erleben in einem zirkulären Verhältnis stehen. Religiöse Erfahrung lässt sich darum nicht unabhängig vom sinnlichen Erleben in der Sphäre von Innerlichkeit und Selbsterfahrung verorten, um erst sekundär auf Kommunikation und Vermittlung mit der Umwelt bezogen zu werden, vielmehr ist sie a priori eingebettet in die leiblich vermittelte Welterfahrung. Das stellt allerdings die Erforschung religiöser Quellen vor schwerwiegende Probleme. Denn: Ist es dann überhaupt möglich, religiös erlebte und gedeutete Geschichte mit den Methoden der herkömmlichen Geschichtswissenschaft zu erforschen?

Hengstenberg bestritt dies überraschenderweise nicht und setzte – ohne dafür Rechenschaft abzulegen – die Werkzeuge des Historikers in seinen Arbeiten ein, allerdings unter Zugrundelegung des in den Quellen und durch die Quellen vermittelten theologischen Standpunktes. Ihm war bewusst, dass eine solche theologische Geschichtsbetrachtung den wissenschaftlichen Diskurs erschweren oder sogar verunmöglichen muss. Gleichwohl sah er keine Möglichkeit, die religiöse oder weltanschauliche Perspektivität zu überspringen.

[18] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Authentie des Pentateuches, Bd. 1, S. XXI.

Dennoch ist eine wissenschaftliche Verständigung in Hengstenbergs Augen nicht unmöglich, dann nämlich, wenn jede Seite ihre Prämissen offenlegt und davon ausgehend rational und nachprüfbar argumentiert.[19]

Am Beispiel der historischen Forschung – und nur diese hat Hengstenberg betrieben – wird deutlich, wie Religion von Hengstenberg als umfassende Kategorie der Weltwahrnehmung angesehen wird. Religion bezeichnet den grundlegenden Sinnzusammenhang, der nicht nur Erkennen und Verstehen, sondern auch Empfinden und Handeln umgreift und prägt. Auch der von ihm sogenannte „Unglaube“ ist in diesem Sinne Religion.[20] In dieser Hinsicht ist darum die christliche Religion oder die Religion des alttestamentlichen Gottesvolkes nur eine Religion unter anderen Religionen. Gleichwohl ist für Hengstenberg Religion immer konkrete geschichtliche Religion und kein Allgemeinbegriff, insofern auch nicht wertneutral zu betrachten. So findet sich bei ihm ebenfalls eine Verwendung der Religionsbegriffes, demzufolge nur die *vera religio* Religion im Vollsinne ist. Aus diesem Blickwinkel sieht er die Religionsgeschichte auf die christliche Religion zulaufen.

4. Geschichte der Religion

Forschungen zur Geschichte des Alten Testaments und seiner Umwelt führten Hengstenberg früh zur Beschäftigung mit religionsgeschichtlichen Fragestellungen. Als einer der ersten deutschen Alttestamentler rezipierte er die Erkenntnisse der noch jungen Ägyptologie. In seinem Buch *Die Bücher Mose's und Ägypten* zog er religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial zur Erklärung des Pentateuchs heran.[21] Er kam dabei zu dem Ergebnis, dass in der israelitischen Gesetzgebung Spuren der ägyptischen Kultur zu finden seien. Im Unterschied zu den Kritikern des Pentateuchs im 17. Jahrhundert sah er diese Abhängigkeit aber nicht als Anlass, die Besonderheit der biblischen Offenbarung zu bestreiten. Sie gehörte für ihn vielmehr zur geschichtlichen Gestalt des göttlichen Wortes, das immer unter Aufnahme bestimmter historischer Gegebenheiten und Vorstellungswelten offenbart worden sei. Die Eigenart der Religion des Alten Israel hängt nach Hengstenberg nicht an ihrer Gestalt, die naturgemäß Verwandtschaften mit der Umwelt aufweisen müsse, sondern

[19] Vgl. DEUSCHLE, MATTHIAS A.: Ernst Wilhelm Hengstenberg, S. 214 f.

[20] Religionsfreiheit schloss für Hengstenberg selbstverständlich auch die „Unglaubensfreiheit“ ein, vgl. HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Vorwort, in: Evangelische Kirchenzeitung 42 (1848), Sp. 1–44, Sp. 25.

[21] Vgl. HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Bücher Mose's und Ägypten nebst einer Beilage. Manetho und die Hyksos, Berlin 1841; vgl. dazu DEUSCHLE, MATTHIAS A.: Ernst Wilhelm Hengstenberg, S. 223–225.

an dem besonderen Gehalt,[22] der sich nur durch göttliche Offenbarung erklären lasse.

Selbstverständlich geht Hengstenberg von einer geschichtlichen Entwicklung der Religionen aus. Die mosaische Religion knüpft an Vorhandenes an und entwickelt sich – entsprechend der jeweils neuen geschichtlichen Verhältnisse – weiter. Die „stufenweise Entwicklung" gilt sowohl für die Religion Israels, die Hengstenberg mit Abraham beginnen lässt, als auch für die Religionen der vorhergehenden Zeit. Die Zeit vor der Offenbarung an die Erzväter sieht er – wieder unter theologischem Blickwinkel – von der durch die Sünde gestörten Gottesbeziehung gekennzeichnet. Demnach sei es für die Religionen vor der Zeit Abrahams charakteristisch, dass die Menschen ihr Dasein als von einem höheren Wesen abhängig erlebten, bei ihrer Suche nach einem Zugang zu dieser Instanz aber in den natürlichen Erscheinungen gefangen blieben. Das Grundprinzip dieser als Abgötterei verstandenen Religion sei „die Verwechslung von Natur und Gott, das Ineinanderfließen des Weltbewußtseins und des Gottesbewußtseins"[23]. So hätten sich nacheinander pantheistische, polytheistische, materialistische und mythologische Religionen entwickelt. Von diesen durch das Eingebundensein in natürliche Verhältnisse bestimmten Formen von Religion unterscheidet Hengstenberg schließlich die Offenbarungsreligion des Alten Testaments, und erst sie sei die wahre Religion, weil nur sie wahre Gotteserkenntnis ermögliche, welche sich aus den natürlichen Gegebenheiten nicht ableiten lasse.

Die Offenbarung der wahren Religion vollzieht sich laut Hengstenberg jedoch ebenfalls stufenweise[24] – „vom Keime bis zur Frucht"[25] – und folge damit der *„Idee der göttlichen Herablassung"*[26]. Hierbei greift Hengstenberg Calvins Lehre von der Akkommodation auf[27] und macht sie zur Grundlage der historischen Betrachtung der Schrift. Entscheidend ist, dass er dabei eine organische Entwicklung voraussetzt, die einen Widerspruch innerhalb des Offenbarungsgeschehens ausschließt. Auch Altes und Neues Testament bezeugen keine unterschiedliche Religion, sondern zeugen von der einen Offenbarung. Das Neue Testament „wird" im Alten. Es sei so „in ihm […], wie bei jedem höheren Organismus die höhere Entwicklungsstufe dem Keime und Vorbilde nach bereits

---

[22] Vgl. HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Bücher Mose's und Ägypten nebst einer Beilage, S. 157: „Durch die äußere Ähnlichkeit tritt die innere Differenz nur um so schärfer ans Licht".

[23] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, S. 133.

[24] Vgl. a. a. O., S. 98.

[25] A. a. O., S. 94.

[26] A. a. O., S. 20.

[27] Vgl. dazu BALSERAK, JAN: Accommodatio Dei, in: Selderhuis, Herman J. (Hg.): Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 366–372.

in den früheren vorhanden ist"[28]. Vollkommen ist die Offenbarung schließlich in Christus.[29] Damit wird zugleich festgehalten, dass die christliche Religion die rechtmäßige Fortsetzung des alttestamentlichen Gottesglaubens darstellt und die Kirche die wahre Erbin des erwählten Volkes Israel ist.[30]

Durch die enge Bindung der religiösen Vorstellungen an die jeweiligen historischen Verhältnisse betrachtet es Hengstenberg als undurchführbar, eine systematisch angelegte Darstellung der alttestamentlichen Theologie zu verfassen. Andererseits, das ergibt sich aus dem im vorhergehenden Abschnitt Dargestellten, lässt sich keine von den religiösen Vorstellungen abgelöste profanhistorische Geschichte Israels nachzeichnen.[31] In den Vorlesungen über die „Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bund" kombiniert er darum die historische mit der theologischen Betrachtung. Das Alte Testament wird von Hengstenberg also in erster Linie als Quelle für religions- und theologiegeschichtliche Erkenntnisse und nur innerhalb dieses Rahmens auch als profanhistorisches Zeugnis angesehen.

5. Religion und Theologie

Glaube und Theologie sind nach Hengstenbergs Auffassung wechselseitig aufeinander verwiesen. Es handelt sich bei ihnen um zwei unterschiedliche Ausdrucksformen ein- und derselben Religion. Darum darf die wissenschaftliche Behandlung des Glaubens nicht den Boden der gemeinsamen Religion verlassen. In einem öffentlich in der *Evangelischen Kirchenzeitung* ausgetragenen Disput mit dem ihm nahestehenden Fakultätskollegen Neander trug Hengstenberg diese Ansicht vor und stellte sich damit gegen die seit Semler üblich gewordene Unterscheidung von Theologie und Religion.[32]

[28] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, S. 22.

[29] Vgl. a. a. O., S. 3.

[30] Vgl. a. a. O., S. 7 und HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Juden und die christliche Kirche (Drei Artikel), in: Evangelische Kirchenzeitung 60 (1857), Sp. 449–459.499–520.

[31] Vgl. HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, S. 11: „Die Darstellung der Theologie des A.T., die auf diese Weise im Zusammenhang mit der Geschichte gegeben wird, ist zweckmäßiger, wie die mehrfach versuchte gesonderte Behandlung derselben. Denn die Lehre hat sich unter dem A. B. [scil. Alten Bund] noch nicht zur Selbständigkeit erhoben, sondern sie ist noch aufs innigste mit der Geschichte verwachsen, sie tritt vorwiegend gelegenheitlich auf, wird durch eine Reihe göttlicher Thaten, Führungen und Institutionen, oder doch in Anknüpfung an dieselben gegeben. Die gesonderte Behandlung der Glaubens- und Sittenlehre des A. T. verkennt diesen seinen charakteristischen Unterschied von dem N. T. Eine so rein dogmatische Schrift, wie der Brief an die Römer, konnte unter dem A. B. gar nicht geschrieben werden".

[32] Anlass der Auseinandersetzung war der sog. Hallische Streit. Er wurde durch Artikel in der *Evangelischen Kirchenzeitung* ausgelöst, in denen Ernst Ludwig von Gerlach die Zu-

Semler verstand unter „Religion" „die von allen Christen im praktischen Leben zu bewährende Glaubensüberzeugung, Frömmigkeit und Nächstenliebe"[33]. Die wissenschaftliche Theologie sei demgegenüber eine Angelegenheit von Fachleuten, die nur den Grundsätzen der Wissenschaft verpflichtet und, was ihre Ergebnisse angeht, an keinerlei Glaubensüberzeugungen gebunden sei. Neander schloss sich bewusst an Semler an und verteidigte damit die – wie er es nennt – „Selbstthätigkeit"[34] der Theologie. Theologische Dispute dürften nicht „vor den Richterstuhl der Laien, welche einer theologisch-wissenschaftlichen Bildung ermangeln"[35], gebracht werden. Der Glaube richte sich nicht darauf „was dieser oder jener Theologe lehrt, sondern was Christus und die Apostel lehren"[36].

Auch Hengstenberg gründete den Glauben nicht auf die Theologie, jedoch bescheinigte er der Theologie Rückwirkungen auf den Glauben. Ihm zufolge besteht zwischen Theologie und Glaube ein Wechselverhältnis: Die Theologie geht als wissenschaftliche Reflexionsgestalt vom Glauben aus, sie verantwortet die Glaubenslehren im Kontext der Wissenschaften und überprüft die herrschenden Glaubensauffassungen anhand der für die jeweilige christliche Religionsgemeinschaft gültigen Maßstäbe, im Falle des Protestantismus anhand von Schrift und Bekenntnis. Als Teil der Religionsgemeinschaft ist sie andererseits dazu berechtigt und verpflichtet, regulativ auf die herrschende Religionsausübung einzuwirken, was in der Regel allein schon durch die Tatsache geschieht, dass sich die Geistlichen der theologischen Bildung unterziehen müssen. Religion ist für Hengstenberg in diesem Zusammenhang die gemeinsame Wahrheit, auf die sich Glaube und Theologie in unterschiedlicher Form beziehen. In basaler Weise sieht er diese Wahrheit formuliert im Katechismus, der die Grundwahrheiten einer Religionsgemeinschaft zusammenfasst.[37] Wichen Theologen von diesen Grundwahrheiten ab, was ihm im Falle der rationalistischen Theologen der Fall zu sein schien, dann könne dies nicht

stände an der Hallischen Theologischen Fakultät anprangerte und dabei auf Kolleghefte von Studierenden der Theologie zurückgriff; vgl. BACHMANN, JOHANNES: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Bd. 2, Gütersloh 1880, S. 177–283; KRAUS, HANS-CHRISTOF: Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen [Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 53], Göttingen 1994, S. 133–151.

[33] HORNIG, GOTTFRIED: Johann Salomo Semler, in: GRESCHAT, MARTIN (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 8, Stuttgart 1983, S. 267–279, S. 272.

[34] NEANDER, AUGUST: Erklärung über meine Theilnahme an der Evangelischen Kirchenzeitung, und die Gründe, mich von derselben ganz loszusagen, in: Evangelische Kirchenzeitung 6 (1830), Sp. 137–139, Sp. 139.

[35] A. a. O., Sp. 137.

[36] A. a. O., Sp. 138.

[37] Vgl. HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Gegenerklärung der Redaction, in: Evangelische Kirchenzeitung 6 (1830), Sp. 140–149, Sp. 141.

ohne Auswirkungen für den Glauben der einzelnen und der Glaubensgemeinschaft bleiben.

Von dieser Ansicht ausgehend nutzte Hengstenberg die von ihm herausgegebene *Evangelische Kirchenzeitung* als Plattform zur Besprechung theologischer Ergebnisse und Entwicklungen in einer allgemeinverständlichen Sprache und trieb damit die theologische Bildung von Laien voran. In seinen Augen war jeder Christ „bis zu einem gewissen Grade auch Theologe“[38], eine scharfe Trennung von Religion und Theologie damit obsolet.

6. Religion und Politik

Hengstenberg war der Auffassung, dass Religion und Politik insofern eng verbunden seien, als sich alle politischen Ideen und Leitgedanken letztlich religiösen oder weltanschaulichen Ansichten verdankten. Er folgte damit den Ansichten seiner konservativen Weggefährten Ernst Ludwig von Gerlach und Friedrich Julius Stahl. Von Gerlach hatte 1831 darauf hingewiesen, dass ein Staatswesen nicht ohne religiöse Grundlage existieren könne.[39] Diejenigen, die den Einfluss des Christentums auf das Staatswesen zurückdrängen wollten, übersähen, dass „sie den Staat von aller Religion keineswegs trennten, sondern nur ein deistisches oder materialistisches Religionssystem statt des Christenthums zur Staatsreligion machten“[40]. Gerlach ging davon aus, dass die christliche Religion für das Zusammenleben im Staat die beste Grundlage bildete. Derselben Argumentationslinie folgend entwickelte Stahl später in seiner Religionsphilosophie die Lehre vom „Christlichen Staat“.[41] Ihr zufolge sollte der christlichen Religion die entscheidende Prägekraft in den staatlichen Institutionen zukommen, die Gewissensfreiheit des Einzelnen dürfe dadurch aber nicht beeinträchtigt werden. Auch Hengstenberg vertrat die Auffassung, dass ein vom Christentum geprägtes Gemeinwesen das Ideal eines Staates darstelle.

---

[38] HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Gegen Dr. Neander's rechtfertigende Erörterung der Erklärung über seine Theilnahme an der Ev. K. Z. (Berlin, Haude/Spener), in: Evangelische Kirchenzeitung 6 (1830), Sp. 209–216.217–224, Sp. 211.

[39] Er betonte, „daß irgend eine Religion so wie dem Leben jedes einzelnen Menschen, so auch dem Regierungssysteme und der amtlichen Thätigkeit jeder Obrigkeit nothwendig zum Grunde liegen muß.“ (VON GERLACH, ERNST LUDWIG: Ueber Staatsreligionen, Toleranz und Trennung von Kirche und Staat, in: Evangelische Kirchenzeitung 8 [1831], Sp. 97–104.249–254.257–261, Sp. 102.)

[40] A. a. O., Sp. 253.

[41] Vgl. LINK, CHRISTOPH: Friedrich Julius Stahl (1802–1861). Christlicher Staat und Partei der Legitimität, in: HEINRICHS, HELMUT/FRANZKI, HARALD/SCHMALZ, KLAUS/STOLLEIS, MICHAEL (Hg.): Deutsche Juristen jüdischer Herkunft, München 1993, S. 59–83; WIEGAND, CHRISTIAN: Über Friedrich Julius Stahl (1801–1862). Recht, Staat, Kirche [Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 35], Wien/Zürich 1981, S. 214–263.

Die Herrschaft Christi sei nicht nur im geistlichen Sinne zu verstehen, sondern ziele auf die Durchdringung der irdischen Verhältnisse:

> Gott schwebt nicht über den irdischen Verhältnissen, er ist vielmehr ihrer aller lebendiger Grund. […] Gott ist das Band der menschlichen Gesellschaft, wo er nicht mehr ist, da ist lauter Verwirrung und Dunkel, Zwietracht und Zerrüttung. Ist die erste Tafel des Gesetzes zertrümmert, so zerspringt die zweite von selbst.[42]

Zwar ließen sich nicht für alle Bereiche des menschlichen Zusammenlebens konkrete Normen aus dem biblischen Zeugnis ableiten, entscheidend seien aber die von der theologischen Ethik entwickelten politischen Grundsätze. Dazu gehörten für Hengstenberg beispielsweise die Anerkennung der Obrigkeit und die Ablehnung jedweder Gewalt zur Veränderung der Verhältnisse. Von daher ergab sich eine natürliche Nähe zu Vertretern konservativer Politik, die, Naturrechtskonstruktionen ablehnend, politische Umwandlungen nur in Form von organischen Prozessen akzeptieren wollten. Hengstenbergs religiöse Auffassungen konnten so zur Stärkung politisch-konservativer Kräfte führen, ohne dass Hengstenberg selbst politisch aktiv wurde.

7. Schluss

In einer Zeit, die vom Paradigma der Subjektivität bestimmt war, vertrat Hengstenberg eine Auffassung von Religion, die weniger die Innerlichkeit, das Gefühl oder die Erkenntnis als vielmehr die äußerlichen Vollzüge und die sozialen Bedingungen des Religiösen ins Zentrum stellte. Objektive Gegebenheiten wie Schrift, Kirche oder später das Bekenntnis rückten in den Vordergrund. Dabei ging er davon aus, dass die Dimension des Religiösen alle menschlichen Vollzüge – bewusst oder unbewusst – prägt. Folglich forderte er sowohl von der Wissenschaft als auch vom Staatswesen ein Offenlegen der ihnen zugrunde liegenden sinnstiftenden Ansichten und erhoffte sich ein Durchdrungenwerden aller Lebensbereiche von den Kräften der christlichen Religion.

Literatur

Bachmann, Johannes: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Bd. 1/2, Gütersloh 1876/1880.

Balserak, Jan: Accommodatio Dei, in: Selderhuis, Herman J. (Hg.): Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 366–372.

[42] Hengstenberg, Ernst Wilhelm: Vorwort, in: Evangelische Kirchenzeitung 44 (1849), Sp. 1–39, Sp. 14.

DEUSCHLE, MATTHIAS A.: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts [BHTh 169], Tübingen 2013.

VON GERLACH, ERNST LUDWIG: Ueber Staatsreligionen, Toleranz und Trennung von Kirche und Staat, in: EKZ 8 (1831), Sp. 97–104.249–254.257–261.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Gegenerklärung der Redaction, in: EKZ 6 (1830), Sp. 140–149.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Gegen Dr. Neander's rechtfertigende Erörterung der Erklärung über seine Theilnahme an der Ev. K. Z. (Berlin, Haude/Spener), in: EKZ 6 (1830), Sp. 209–216.217–224.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament, Bd. 1/2, Berlin 1836/1839.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Bücher Mose's und Ägypten nebst einer Beilage: Manetho und die Hyksos, Berlin 1841.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Vorwort, in: EKZ 42 (1848), Sp. 1–44.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Vorwort, in: EKZ 44 (1849), Sp. 1–39.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Juden und die christliche Kirche (Drei Artikel), in: EKZ 60 (1857), Sp. 449–459.499–520.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Der Prediger Salomo, in: EKZ 62 (1858), Sp. 193–199.209–214.217–223.233–240.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, Bd. 1, 1. Periode. Von Abraham bis auf Moses, Berlin 1869.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Die Königl. Preußische Ministerialverfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus mit einigen erläuternden Bemerkungen und einer authentischen Erklärung versehen (Berlin 1826), in: Bachmann, Johannes: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Bd. 1, Gütersloh 1876, S. 354–376.

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM: Einige Worte über die Nothwendigkeit der Ueberordnung des äußeren Wortes über das innere, nebst Stellen aus Luther's Schriften, in: BACHMANN, JOHANNES: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt, Bd. 1, Gütersloh 1876–1879, S. 334–354.

HORNIG, GOTTFRIED: Johann Salomo Semler, in: GRESCHAT, MARTIN (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 8, Stuttgart 1983, S. 267–279.

KRAUS, HANS-CHRISTOF: Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen [Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 53], Göttingen 1994.

LINK, CHRISTOPH: Friedrich Julius Stahl (1802–1861). Christlicher Staat und Partei der Legitimität, in: HEINRICHS, HELMUT/FRANZKI, HARALD/SCHMALZ, KLAUS/STOLLEIS, MICHAEL (Hg.): Deutsche Juristen jüdischer Herkunft, München 1993, S. 59–83.

NEANDER, AUGUST (Hg.): Sancti Augustini Confessionum libri tredecim, denuo typis exscripti ad edit. Benedict. Praefatus est Dr. A. Neander, Berlin 1823.

NEANDER, AUGUST: Erklärung über meine Theilnahme an der Evangelischen Kirchenzeitung, und die Gründe, mich von derselben ganz loszusagen, in: EKZ 6 (1830), Sp. 137–139.

THOLUCK, AUGUST: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg 1823.
WIEGAND, CHRISTIAN: Über Friedrich Julius Stahl (1801–1862). Recht, Staat, Kirche [Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 35], Wien/Zürich 1981.

Die Auffassung von Religion bei Ludwig Harms (1808–1865), dem Erweckungsprediger der Lüneburger Heide

Jobst Reller

1. Einleitung

In der Folge der philosophischen Diskussion um eine allgemeine „natürliche Religion“ gegenüber den „geoffenbarten Religionen“ im 17. und 18. Jahrhundert war der Begriff Religion im Sinne eines Phänomens, das mehr als die eigene vorfindliche religiöse Prägung oder Institution umfasste, hoffähig geworden.[1] Die *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* Friedrich Schleiermachers (1799) hatten die eher rationale Diskussion der Befürworter einer natürlichen Religion bis hin zum theologischen Rationalismus, bzw. der Widerlegung aller Gottesbeweise durch Immanuel Kant um die Rousseausche Kategorie des Gefühls erweitert und der Religion „eine eigene Provinz im Gemüt“[2] zugewiesen. Der letztlich ungeklärte Begriff der „Religion“ forderte auch die Vertreter der Erweckungsbewegung zur Stellungsnahme oder Pateinahme heraus. Jedenfalls kehrt er ganz unterschiedlich gefüllt auch in den Äußerungen der Erweckungsprediger wieder, spätestens nach der Bekehrung überboten durch das Bewusstsein, die „Wiedererweckung“[3] des eigentlichen genuin christlichen Glaubens der Anfänge nach rationalistischer Bestreitung miterlebt zu haben und damit alle anderen religiösen Äußerungen in den Bereich des Aberglaubens verweisen zu können. Aber auch in der theologischen Wissenschaft galt die *communis opinio*, dass das Christentum als absolute Religion die anderen positiven Religionen überbiete.[4]

---

[1] Vgl. Gericke, Wolfgang: Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung [KGE III/2], Berlin 1989, S. 54 ff.122.124.

[2] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, neu hg. v. Otto, Rudolf, Göttingen ^{6}1967, S. 48 f.

[3] Jung, Martin H.: „Morgendämmerung des Reiches Gottes“. Erweckungsbewegungen in Europa im 19. Jahrhundert, in: Reller, Jobst (Hg.): Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie. Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seines 200. Geburtstages [Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission 28], Berlin/Münster 2009, S. 13–27.

[4] Vgl. z. B. Birkner, Hans Joachim: Friedrich Schleiermacher, in: GK 9/1, S. 87–115, S. 111.

Auch der Erweckungsprediger der Lüneburger Heide, Pastor Ludwig Harms (1808–1865) in Hermannsburg, setzte sich mit dem Begriff der Religion nach diesem Muster auseinander. Zunächst sollen sein Leben und Werk, da sie weithin wenig bekannt sind, skizziert, dann sein Gebrauch des Begriffs Religion vor und nach seiner Bekehrung im Jahr 1830 dargestellt werden. Harms stand nicht am Anfang der Erweckungsbewegung, die man gemeinhin in eine ökumenische Phase von 1800–1815, die Blütezeit von 1815–1830 und eine konfessionalisierende Phase nach 1830 unterteilt.[5]

2. Leben und Werk

Ludwig (von klein auf französisierend „Louis" genannt) Harms[6] wurde am 5. Mai 1808 in Walsrode (ca. 60 km nördlich von Hannover gelegen) geboren. In Hermannsburg lebte die kinderreiche Pfarrfamilie von 1817 an. Kindliches Erleben von Besatzung und Krieg bis 1813 hinterließ tiefe Spuren bei Harms. Einerseits wurde die Französische Revolution zeitlebens mit Gottfeindlichkeit verbunden und die Absolutsetzung der Ratio als Schuldige identifiziert, so dass jegliche Form von Demokratie verachtet und gefürchtet wurde. Andererseits trat neben die im supranaturalistisch und panentheistisch eingestellten Elternhaus vermittelten und gelebten Werte von absoluter Wahrhaftigkeit, Fleiß, Hingabe und Wissensdurst das Streben nach Beherrschung des eigenen Körpers und sportlicher Gewandtheit. Noch der Student übte sich nach dem Ideal des Volkskriegers aus den Befreiungskriegen bis aufs Blut im Fechten. Alttestamentliche Muster halfen die Befreiung von französischer Herrschaft als Bewahrheitung eines persönlichen Gottes und seines sein Volk befreienden Handelns zu deuten.[7] Das Interesse an der sächsischen Urgeschichte, der Natur der Lüneburger Heide und aus Tacitus' „Germania" geschöpfte Kategorien zur Religion der germanischen Vorfahren taten das Ihre hinzu. Nach autodidaktischen Studien und der Vorbereitung durch Vater Christian Harms (†1848) besuchte Louis die Lateinschule in Celle von 1825 bis 1827. Nach dem Ablegen der Reifeprüfung mit besten Noten begann er 1827 Theologie in Göttingen zu studieren, um dort nach der kürzest möglichen Studienzeit von drei

[5] WALLMANN, JOHANNES: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation [UTB 1355], Tübingen [5]2000, S. 190 f.

[6] Vgl. für die Zeit von 1808–1850: RELLER, JOBST: Heidepastor Ludwig Harms. Gründer der Hermannsburger Mission, Holzgerlingen 2008; für die Zeit von 1850–1865: RELLER, JOBST/HARMS, HARTWIG F.: Gelebte Liebe und deutliche Worte. Der Hermannsburger Pastor und Missionsgründer Ludwig Harms, Hermannsburg 2008.

[7] Vgl. BAUR, WILHELM: Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen, Hamburg [5]1893; HOLL, KARL: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 3, Der Westen, Tübingen 1928, S. 302–384.

Jahren im ersten sog. vorläufigen theologischen Examen beste Kenntnisse bescheinigt zu bekommen. Trotz einer durch rationale Kritik an der Theologie verursachten Krise im Jahre 1828 hatte Harms auf Geheiß des Vaters das Studium fortgesetzt und nachweislich bis zum Examen Ende März 1830 sich ganz an jener rationalen Theologie und vorbildlichen christlichen Moral orientiert und hätte dann nach eigener Aussage gern sein universitäres Studium fortgesetzt. Der Tod des älteren Bruders August (*1806) im März 1830 konfrontierte Harms jedoch mit der Frage, wie diese Theologie und die mit ihr verbundene Moral tragende Hoffnung über den Tod hinaus verbürgen konnten. In seiner Bekehrung erweiterte Harms an den Abschiedsreden Jesu in Joh 17,3 sein Christusbild: Neben Christus als moralisches Vorbild trat Christus als Erkenntnis und Quelle ewigen Lebens.[8] Ostern 1831 bezeugt eine Predigt, dass Harms sich einer Entscheidung klar geworden war: Einziger gewisser Grund für die Wiedergeburt zu einem Leben in christlicher Liebe war das Wagnis glaubenden Vertrauens auf das biblische Wort vom stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi am Kreuz und seiner Auferstehung.[9] Diakonische Aktivitäten christlicher Nächstenliebe begleiteten diesen Prozess geistlichen Durchbruchs unmittelbar in der Fürsorge für Cholerakranke, Besuchen bei Gefangenen und andern, während Harms wegen mangelnder Bewerbungsfähigkeit angesichts seines Alters von 22 Jahren auf ohnehin knappe Pfarrstellen bereits als Hauslehrer bei Kammerherr von Linstow in Lauenburg, an der Elbe nördlich von Lüneburg gelegen, tätig war. Am 6. Januar 1834 gründete er mit Gleichgesinnten einen örtlichen Missionsverein, im symbolischen Jahr 1836 begrüßte er begeistert die Gründung der Norddeutschen Missionsgesellschaft durch andere lutherisch wie auch reformiert geprägte Missionsvereine. Harms hielt dieser Gesellschaft bis Ende 1850 – noch ein Jahr nach Übernahme des Missionsseminars nach Hermannsburg – die Treue. Durch das Thema Mission geriet die Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit anderen Religionen vertieft in den Blick.

Angesichts weiterhin großen Pfarrstellenmangels trat Harms im Jahre 1840 eine neue Hauslehrerstellung in Lüneburg an, die er bis 1843 wahrnahm. Rund um Lauenburg und Lüneburg schuf er ein Netzwerk von an Mission und Er-

---

[8] Vgl. schon das Memorial von Blaise Pascal in: BLAISE, PASCAL: Pensées sur la religion, hg. v. Brunschvigk, L., Paris 1904, dt. hg. v. Wasmuth, Ewald: Über die Religion, Heidelberg ^{6}1963, S. 248 f.; Die Bedeutung der Offenbarungsreden Jesu für Bekehrungsmuster in der Erweckungsbewegung nach Schleiermacher und August Tholuck (1799–1877) ist nicht geklärt; zur Bekehrung des Erweckungspredigers Ludwig Otto Ehlers Ende 1826 bei vgl. RELLER, JOBST: Die frühe Erweckungsbewegung in den Herzogtümern Bremen-Verden im Spiegel der Publizistik, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 104 (2006), S. 169–225, S. 180.

[9] Vgl. RELLER, JOBST: Der junge Ludwig Harms 1830–1850, in: Ders.: Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie: Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seines 200. Geburtstages, Münster 2009, S. 69–85.

weckung interessierten Kreisen und erkannte darin seine Berufung zum Prediger und Seelsorger einer „Missionsgemeinde“ immer klarer. Es kam zu Konflikten des jungen Kandidaten mit staatlichen und kirchlichen Autoritäten, einem einjährigen Predigtverbot wegen der eigenmächtig abgeänderten Abkündigung für die 1841 verstorbene hannoversche Königin Friederike und des Sammelns von Missionsliteratur und Bibelkreisen, die ohne Mitwirkung des Pfarrers als kirchenfeindliche Konventikel verboten waren. Harms verteilte Traktate und Bibeln, unterstützte Mission, Rettungshäuser und Initiativen seiner gleichaltrigen Zeitgenossen Johann Hinrich Wichern (†1881) und Wilhelm Löhe (†1872), um deutsche Auswanderer in den USA mit Predigern und Lehrern zu versorgen. Dem Vater Christian Harms (†1848), alt und kränklich, gelang es schließlich 1844 zusammen mit dem kirchlicher Erneuerung gegenüber aufgeschlossenen zuständigen Superintendenten Georg Heinrich Wilhelm Bronner (1791–1874) in Winsen an der Aller, den jungen, harschen Bußprediger zum Hilfspfarrer in Hermannsburg ordinieren zu lassen.

Nach dem Tod des Vaters erreichten die Haus- und Hofbesitzer Hermannsburgs 1849 durch eine Petition, dass Harms gegen den Willen der örtlichen Obrigkeit zum Ortspfarrer ernannt wurde. Harms übernahm das norddeutsche Missionsseminar nach Hermannsburg. Der erste Kurs von Zöglingen wurde 1853 im noch selbstständigen Konsistorium Stade geprüft und ordiniert. Der Bau eines missionseigenen Schiffes namens „Kandaze“ aus Spenden 1852/1853, um ganze Gemeinden aussenden zu können, machte Harms in großen Teilen Europas bekannt. Missionsfelder wurden 1854 in Natal/Südafrika, 1864 bzw. 1866 in Indien und 1865 in Australien gefunden, nachdem es nicht gelungen war, getreu der Vision des Missionars Krapf (1810–1881), das Kriegervolk der Oromo oder damals Galla, im heutigen Äthiopien zu erreichen, um nach dem Modell einer von den Sachsen inspirierten Imperialmission über christliche Kolonisationszellen ganz Afrika zu christianisieren. Harms übergab die Privatschule des Vaters erst 1860/1861 an einen eigenen Lehrer. 1854 initiierte er ein eigenes Missionsblatt (1865 16 000 Exemplare monatlich), ab 1856 eine eigene Druckerei. 1858 entstand ein Asyl für entlassene jugendliche Strafgefangene, 1863 ein zweites Missionsseminar. Harms reiste von 1849 an durch große Teile Norddeutschlands, um auf Missionsfesten vor Tausenden von Hörern zu predigen. Das jährliche Missionsfest in Hermannsburg zog ab 1851, normalerweise um den Johannistag gehalten, ebenfalls Tausende von Besuchern an. Schätzungsweise 70 000 Briefe zu Harms’ Lebenszeit knüpften ein Beziehungsnetz mit Missionsfreunden deutschlandweit.[10] Die Evangelienpredigten

[10] Vgl. RELLER, JOBST: Ludwig Harms als Briefschreiber, in: Harms, Ludwig: In treuer Liebe und Fürbitte. Gesammelte Briefe 1830–1865, I [QBGHMELM 12/1], bearbeitet von Hartwig F. Harms und Jobst Reller, nach Vorarbeiten von Hans Otto Harms, Münster 2004, S. 61–69.

erschienen in 100 Jahren in mehr als 100 000 Exemplaren.[11] Harms starb körperlich erschöpft und krank im Alter von 57 Jahren am 14. November 1865. Äußerungen von Missionszöglingen und Freunden belegen, dass viele im ländlichen Kontext Norddeutschlands und darüber hinaus den Hermannsburger Pfarrer als charismatischen Prediger, Seelsorger, Leiter und Berater erlebten.

3. Zum Gebrauch des Religionsbegriffs bei Harms

Harms gewann einen ersten Begriff von Religion intuitiv romantisch aus dem Erleben der Landschaft der Lüneburger Heide und ihrer archäologischen Altertümer, die ihm auch lange nach seiner Bekehrung noch als Demonstrationsobjekte für die Wende von vorchristlicher Religion zu wahrer christlicher Religion galten. Harms' elf Jahre jüngerer Bruder Theodor, Theologe, Pastor und Missionsdirektor nach dem Tod des älteren Bruders, gibt in seiner klassischen Biographie *Lebensbeschreibung des Pastor Louis Harms* die Familienerinnerung wieder:[12]

> Noch ehe er die hohe Schule zu Celle besuchte, las er den Tacitus. Seine Germania zog ihn mächtig an. Er hatte es ja mit der Muttermilch eingesogen, ein Deutscher zu sein, und da Gottes Wort nicht in der Weise auf ihn einwirken konnte, als es hätte sein sollen, so wurde Tacitus' Germania seine Bibel in einem kindischen Sinne. Denselben in der Hand streifte er durch Wald und Heide, verschlang das Buch förmlich unter dem Rauschen der Tannen und Eichen, opferte Wodan sein Butterbrot, und beklagte mit heißen Tränen, daß man nicht den Göttern der Väter mehr dienen könne.

Die Gegend um Hermannsburg und Bergen bot viele Spuren alter Besiedlung, vor allem Großsteingräber (am bekanntesten sind die sieben Steinhäuser bei Ostenholz), die Harms ganz offenbar angeregt haben. Tacitus' Schilderung muss dem Jungen die in Augenschein genommene Umgebung gedeutet haben, so dass er in der bei Tacitus beschriebenen, phantasievoll ausgestalteten Religion der Germanen die attraktivere, der eigenen Nation angemessenere Religion wahrnahm als die im Pfarrhaus geübte, aus einem supranaturalistisch gedeuteten Christentum abgeleitete strenge Moral. Religiöse Anschauung entsprang jedenfalls eher aus Tacitus'[13] Schilderung, die unkritisch für germani-

---

[11] Vgl. GRAFE, HUGALD: Die volkstümliche Predigt des Ludwig Harms. Ein Beitrag zur Predigt- und Frömmigkeitsgeschichte im 19. Jahrhundert [SKGNS 14], Göttingen ^{2}1974, S 227.

[12] HARMS, THEODOR: Lebensbeschreibung des Pastor Louis Harms, Hermannsburg 1868 (zit. n. ND ^{8}1911), S. 25.

[13] Vgl. die Rolle von Tacitus bei Wilhelm Löhe als reifer, nicht süßlicher Schriftsteller bei RELLER, JOBST: Bekehrung geistlicher Durchbruch bei Löhe, in: Blaufuß, Dietrich: Wilhelm Löhe. Erbe und Vision [Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 26], Gütersloh 2009, S. 199–218, S. 205, Anm. 33.

sches vorchristliches Leben von der Steinzeit bis auf Karl den Großen verallgemeinert wurde.

Man darf vermuten, dass Harms sich ohne großen Bruch mit dieser Anschauung auf Wunsch des Vaters[14] zum Studium der Theologie in Göttingen entschließen konnte. Bruder Theodor nennt als eine der Hauptinteressen dort das Altdeutsche und das Studium des Nibelungenliedes.[15] Das Entscheidende lag für ihn offenbar im Handeln, so dass Bildungsinhalte in einem weiten Umfeld in das System eudämonistischer rationaler Religion[16] und Ethik integriert werden konnten.

Unter den aus dem Studium im Archiv des ev.-luth. Missionswerkes in Hermannsburg erhaltenen Kollegnachschriften findet sich auch eine von Prof. Karl Otfried Müller (1797–1840)[17] vorgetragene Vorlesung über „Mythologie und Religionsgeschichte". Von demselben hörte Harms auch zur gleichen Zeit eine Vorlesung über Pindar.[18]

Die Nachschrift der Vorlesung „Mythologie und Religionsgeschichte" aus dem Sommersemester 1829 und Wintersemester 1829/1830 umfasst 228 Seiten (!) und ist eine der umfangreichsten Nachschriften. Harms scheint das Kolleg durchgehend gehört zu haben. Er hat in einer Fülle von Abkürzungen und z. T. in Kurzschrift für Partikel akribisch mitgeschrieben. Das macht das Kolleg stellenweise schwer lesbar. Es ist teilweise paginiert und gegliedert (allerdings ist die Gliederung nicht einheitlich durchgeführt) und soll hier im Umriss vorgestellt werden:

Einleitung [S. 1]
Hauptbegriffe d[er] Rel[igions]wissenschaft[19] [S. 1]
Art d[er] Dasrstell[un]g und Mittheil[un]g d[er] rel[igiösen] Gefühle [S. 6]

---

[14] Vgl. GRAFE, HUGALD: Predigt, S. 23, Anm. 56: Noch im Lebenslauf zum ersten theologischen Examen betonte Harms seine Liebe zur altdeutschen Vergangenheit.

[15] HARMS, THEODOR: Lebensbeschreibung des Pastor Louis Harms, S. 39.

[16] Vgl. So noch in der Examenspredigt, vgl. RELLER, JOBST: Der junge Ludwig Harms, S. 75.

[17] NICKAU, KLAUS: Karl Otfried Müller, Professor der klassischen Philologie 1819–1840, in: Classen, Carl Joachim (Hg.): Die klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen. Eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte, Göttingen 1989, S. 27–50, S. 33.36: eine fünfstündige Vorlesung über Mythologie und Götterkult im Wintersemester, über einzelne Autoren wie Pindar im Sommersemester, ebenfalls fünfstündig; vgl. MÜLLER, KARL OTFRIED: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825.

[18] Vgl. RELLER, JOBST: Der junge Ludwig Harms, S. 73.

[19] „Götterglaube, Pantheis[mus], Reachmatismus (?), Anthropomorphismus, Emanationssystem, Dualismus, Naturdienst, Sternendienst, Thierdienst, Fetischismus, Menschenvergötterung, Todtendienst, Gräberdienst, Theismus, Deismus, Monotheismus, Polythieismus, Heidenthum – Dogma, Myths, Symbol, Cultus, Opfer, Sühne, Bilderdienst, Fest, Mysterien, Mystizitsmus". (MÜLLER, KARL OTFRIED: Mythologie und Religionsgeschichte, Vorlesungsnachschrift [Ms] v. Ludwig Harms SS 1829/WS 1829/30, im Archiv Ev. luth. Missionswerk in Niedersachsen/Hermannsburg, S. 1 ff.).

Inhalt d[er] Mythologie[20] [S. 11]
Literatur [S. 11]

1ster H[au]pttheil – […] d[es] Götterdienstes und d[er] Myhol[ogie] d[er] Griech[en S.] 14
Ister Abschnitt – Geschichte d[er] Götterd[ienste] und der Mytholol[ogie] d[er) Griech[en]

1ste Periode Begriff d[er] mythischen Zeit.
a. Äußere Geschichte [S.] 14
1ster Abschnitt V[on] d[em] Griech[ischem] Volke und s[einem] Namen [S.] 14
Spätere Hauptgötter [S.] 25
Zeus [S.] 25
b. Innere Relig[ions]gesch[ichte] u[nd] d[ie] myth[ische] Periode [S.] 40

2te Periode 1. Ende d[er] myth[ischen] Zeit, bis z[ur] Zeit d[er …] und d[er] Perserkönige [S. 69]

Systematischer Theil
1ster Abschnitt Götterwelt [S. 111]
2t[er] Haupttheil d[ie] Menschenwelt [S. 165]
Oriental[ische] Mythologie [S. 172]
3t[er] Abschnitt Zus[ammen]fass[un]g d[er] Rel[igions]gesch[ichte] i[n] d[en] Zeiten d[er] Weltherrsch[aft] d[er] Griech[en] und Römer [S. 208]
Makedon[ien] [S. 208]
Röm[ische] Weltherrsch[aft S. 211]

Zunächst kann festgestellt werden, dass Harms eine analytische Begrifflichkeit für Phänomene der Religion gewinnen konnte: „Naturdienst, Sternendienst usf.“. Dann fällt auf, wie sehr Müller die charakteristische Religion mit der jeweiligen Nation verknüpfte. Volkscharakter und Religionscharakter korrespondieren.

Vor der Folie der griechisch-römischen Religion stellte Müller – in Harms’ Nachschrift auf knapp zwei Seiten (S. 181–183) – auch den israelitischen Jehovahkult vor, der für ihn u. a. als semitische Stammesreligion wie die der Kanaanäer zu sehen war, unter der Überschrift „Abweichende Rel[igions]formen b[ei] d[em]selben Stamm, Chaldäism[us] und Jehovahrel[igion]“ (S. 180). Die von Müller intendierte „rein hist[orische]“ Betrachtung widerspreche nicht der Annahme des Alten Testaments als einer göttlichen Ordnung. Beide Pers-

[20] „I. Rel[igions]gesch[ichte] u[nd] Mytholol[ogie] d[er] Griech[en] Entwickl[ung] u[n]d […] d[er] Gottesdienste d[er] Griech[en] 1. geschichtl., 2. systemat. Theil – dab[ei] Trenn[un]g d[er] äußeren und inneren Gesch[ichte] und d[es] systemat[ischen] Theils im allg[emeinen] und bes[onderen]. II. Rel[igions]gesch[ichte] und Mthol[ogie] d[er] Völker außer Griechenl[and] III. Gesch[ichte] d[es] Heidenthums in d[er] Zeit d[er] Griech[ischen] und Röm[ischen] Weltherrsch[aft]“. (Müller, Karl Otfried: Mythologie und Religionsgeschichte, Vorlesungsnachschrift [Ms] v. Ludwig Harms SS 1829/WS 1829/30, im Archiv Ev. luth. Missionswerk in Niedersachsen/Hermannsburg, S. 11 ff.).

pektiven miteinander zu vermischen, sei gefährlich. Der Jehovahkult erscheine als Anomalie und fanatischer Kultus. Israel war an sich mit Phöniziern und Kanaanitern als semitischer Stamm eng verwandt und suchte sich doch politisch und religiös in jeder Hinsicht abzusondern. Die Tradition, Philister und Kanaaniter als Chamiten anzusehen, diene nur dem Bestreben, eine Scheidewand zu errichten, obwohl sprachlich sicher eine nahe Verwandtschaft angezeigt werde. Man denke an die Götternamen El, Eloha. Jehovah (von Jviv) abzuleiten. Die Unterschiede habe man häufig aus dem Aufenthalt in Ägypten ableiten wollen (vgl. S. 182). Das sei aber wenig wahrscheinlich. Die Einwanderung der Juden hänge vielmehr nach Josephus: *Contra Apionem*, I 14 und 26 mit dem Einfall der Hyxos zusammen. Als diese vor den zunächst zurückgedrängten Ägyptern weichen mußten, gerieten die mitgezogenen Juden unter ägyptische Herrschaft. Allenfalls auf die Erbauung der Stiftshütte könnten ägyptische Vorbilder gewirkt haben. Aber ägyptische und israelitische Religion seien doch zu verschieden, die ägyptische als Priestergelehrsamkeit und Naturdienst, die des Mose' als Religion der Väter. Man könnte über Abraham aus dem Land des Sternendienstes in Ur eine Übernahme der chaldäischen Siebentagewoche und des 7. Tages des Sonnabends, des Tages des El, vermuten. Die frühe Verehrung des Kanan als Kiun könnte den Namen Zebaoth erklären. „Indeß war d[er] Sternendienst b[ei] d[en] Hebr[äern] immer nur e[ine] fremde Abgötterey."[21] Von Abraham und Eber würden viele Völker mit dem semitischen Baalskult abgeleitet, Ammoniter und Ismaeliter, wie es auch schon zu Abrahams Zeiten einen Priester des „höchsten Gottes" wie bei Philo als einen „Gott, der geboren wird", in Melchisedek von Salem gab, und damit einen „Vereinigungskultus". Zwar nicht in Judäa, so finde man doch auf dem Berg Karmel einen bildlosen Kultus.

Also: d[er] Kul[tus] d[es] Isr[aelitischen] Volkes od[er] d[er] Eldienst, im Geg[en]satz d[es] Baaldienstes, war ursprüngl[ich] mit d[em] Semit[ischen] Stamm verbündet, auf d[em] nachher als Entart[un]g d[er] Naturdienst als frischmachendes und berauschendes d[ie] meisten Stämme gewann, während d[as] Israel[itische] als ihre strenge Absonder[un]g d[en] alten Eldienst bewahrt. D[er] El d[es] alten Festes ist e[in] Wirrsalgott hoch erhaben üb[er] d[en] dualist[ischen] Kanaan, w[elcher …] aus d[er] Natur erkannt w[ird], ab[er] er erscheint nicht wie d[ie] Naturgötter genügend, sond[ern] <u>schaffend</u>, e[in] Demiurg. Diese so wichtige Vorstell[un]g d[es] Schaffens ist im Orient uralt, b[ei] Persern und Indern. Daher hat d[er] Dienst d[es] El (S. 183) e[inen …] ethischen und polit[ischen] Charakter, [als] wel[ches] letztere es e[inen] oft gehässigen Partikularism[us] erzwingt. Dieser El ist e[in] eifriger, oft zorniger Gott, dieselbe Vorstell[un]g ist b[ei] d[en] übrigen Semiten üb[er]trieben, d[er] Pönargott, Kinderfressend, um so mehr, da man v[om …] alten Gott abgefallen war, ihn also erzürnt denken [mu]ßte. In

[21] A. a. O., S. 181 f.

d[er] Genese finden wir ab[er] doch so manche Sage, d[ie] v[on] diesem Eldienst abweiche, z. B. d[en] Traum Jakobs […].[22]

Später wurde das Judentum durch persischen Dualismus und Dämonenlehre umgedeutet. Griechische Nachrichten über den fremden Gott der Juden seien wenig hilfreich gegenüber den einfachen jüdischen Nachrichten. Albernen Nachrichten, wie der von Bauer[23] vertretenen über den Esel als Hauptgegenstand des jüdischen Kultus, fehle jeder gelehrte Hintergrund.

Harms konnte auch von der universitären Religionswissenschaft her so denken, dass der Glaube an den einen bildlos verehrten Schöpfergott, die Religion des Jehovahkultes, der eigentlich ursprüngliche, nachher verfälschte Gottesglaube war, der sich noch dazu ethisch bewähren und zwangsläufig zu einem Partikularismus führen musste.

Nach 1834 speiste sich Harms' Bild von Religionen vornehmlich aus Missionsblättern, die einschlägig über die religiöse und kulturelle Prägung der den Missionaren gegenüber stehenden Völker berichteten. Als Lektüre bekannt sind u. a. das *Barmer Missionsblatt*, das *Basler Missionsmagazin*, die *Basler Sammlungen*, die *neuesten Nachrichten aus dem Reiche Gottes*, das *Kalwer Missionsblatt* und die *Nachrichten aus der Heidenwelt*.[24] Auch missionsgeschichtliche Monographien wurden studiert, z. B. die *Historie von Grönland*[25].[26]

Im zweiten Lauenburger Missionsbericht vom 8. Mai 1836 wird von Vereinssekretär Harms folgendes religiös-kulturelle Bild der Heidenländer gezeichnet:

Im Laufe des vergangenen Jahres wurde auf diese Weise die Missionsgeschichte unter den unglücklichen Negersklaven in Westindien, unter den Negern auf der Westküste von Afrika erzählt und zuletzt die Geschichte der Mission unter den Hottentotten und Kaffern in Südafrika angefangen. […] Denn wir konnten da die großen Thaten Gottes anschauen und die wunderbare Wirkung der Predigt des Evangeliums von Jesu Christo mitten unter solchen Völkern sehen, welche bisher in fast thierischer Versunkenheit, in den Gräueln der Sündenfinsterniß und den Banden des Satans gelebt hatten ohne Gott in der Welt, und die nun erweckt wurden aus der Grabesnacht der Sünde, unter denen

[22] MÜLLER, KARL OTFRIED: Mythologie und Religionsgeschichte, Vorlesungsnachschrift [Ms] v. Ludwig Harms SS 1829/WS 1829/30, im Archiv Ev. luth. Missionswerk in Niedersachsen/Hermannsburg, S. 183.

[23] Vgl. BAUER, GEORG LORENZ (Hg.): Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornemlich der Griechen und Römer, Leipzig 1802.

[24] Vgl. Brief an die rhein. Missionsgesellschaft in Barmen 24. Januar 1834, bzw. an das Konsistorium in Ratzeburg am 4. Mai 1834, in: RELLER, JOBST: Ludwig Harms als Briefschreiber, I, S. 80.82.

[25] CRANTZ, DAVID: Historie von Grönland, Barby ^{2}1778.

[26] Vgl. An Kand. Köster in Hamburg 14. Januar 1837, in: LUDWIG HARMS, In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 110.

es Licht wurde, als das Wort Gottes erscholl, ihre Herzen erleuchtete, sie um Kirchen und Schulen in Städte und Dörfer sammelte, zu gottseligen und gesitteten Menschen machte, und ihnen nicht nur das ewige Heil der Seele schenkte, sondern alle Künste des Friedens, Lesen und Schreiben, Ackerbau und Handwerke ihnen mitbrachte.[27]

Die Arbeit von Missionar Janssen unter 1100 schwarzen, ehemaligen Sklaven in Westafrika in reinlichen, hübschen Siedlungen um eine Kirche herum, inmitten von schönen Fruchtfeldern, blühenden Gärten und Obstbäumen, habe zu herzlicher Andacht, ungeheuchelter Gottesfurcht und stillem, anständigem Betragen der Schwarzen geführt, Fluch, Trunksucht, Sabbatschändung beseitigt. Harms schließt:

Das sind die Wirkungen der Mission […] der geistlichen Noth abzuhelfen, denn Unglaube und Gottlosigkeit ist der Grund wie des ewigen Todes, so auch alles leiblichen Elends. Hier kann nur Gottes Wort helfen, und wir suchen dieses zu verbreiten.[28]

Tierische Sittenlosigkeit – von Religion gar nicht zu reden – wandele sich unter der Verkündigung des Evangeliums in Glauben und christliche Sitte. Eine christliche, kolonisatorische Zivilisation bilde sich, in der alphabetisiert, Handwerk und Landwirtschaft vermittelt werden. Harms' Grundgedanke ist schlicht: Eine Kultur, die diesem Bild europäischer Zivilisation nicht entspricht, lässt im Umkehrschluss auf ihre falsche Gründung in einer falschen Religion schließen, bzw. müsste rechte Gründung in Glaube und Gottseligkeit sich auch in leiblichem Gedeihen äußern. Das ethische Handeln wird zum Ausweis der wahren Religion. Im Blick auf Afrika erwartet Harms weder religiös, noch ethisch oder rechtlich nennenswerte Kultur, ohne je rassistisch zu argumentieren – auch, als seine eigenen Missionare 1854 nach Natal im südlichen Afrika kommen. Ein typischer Kommentar zu zwei Missionarsbriefen findet sich im Missionsblatt 1859, „grundverschieden in der Auffassung der Zustände unter den Heiden“[29]. Der eine von Missionar Brunkhorst gilt ihm als zu „schwarz“, der zweite von Dorothea Schulze als zu „rosenroth“. Brunkhorst hatte geschrieben:

Ach, das Wort vom Kreuz ist ihnen noch eine Thorheit, […] Wenn sie zu ihren Trinkgesellschaften gehen, dann ist ihnen kein Weg zu lang und zu schlecht, kein Berg zu hoch, kein Thal zu tief, kein Fluß zu reißend, sie durchwaten ihn, wenn es auch mit Lebensgefahr verbunden sein sollte.[30]

Schulze hingegen schrieb: „Ich habe viel Freude von den Heiden, sie sind sehr freundlich mit uns.“[31]

[27] Bericht über den Missionsverein in Lauenburg. Abgestattet am 8. Mai 1836 von Kand. Harms, Hamburg (gedr. b. J. A. Wagener, Jacobi Kirchhof No. 29), S. 11 ff.
[28] A. a. O., S. 12.
[29] Hermannsburger Missionsblatt (HMB) 1859, S. 8–16, S. 8 f.12 f.
[30] A. a. O., S. 8 f.
[31] A. a. O., S. 12 f.

Interessanterweise attestierte er den vorchristlichen Sachsen, deren Bekehrung zum Christentum er nicht nur beim ersten überregionalen Hermannsburger Missionsfest am 16./17. Juli 1851 mit einem ländlichen Missionsfest an den sieben Steinhäusern bei Ostenholz gedenkt, eine hochstehende Ethik, obwohl an ihrer religiösen Fehlorientierung nicht zu zweifeln war. In den volkstümlich gewordenen Erzählungen vom in Hermannsburg wirkenden Missionar Landolf hält Harms geschickt die alte ideale Zeit der eigenen als Spiegel vor: „[…] wenn sie nur alle die alte, bewährte Treue und Redlichkeit und das männliche Worthalten und die prächtige Keuschheit bewahrten, die an unseren Vorfahren gerühmt werden."[32] Die Sachsen an der Oertze hätten über eine funktionierende Rechtsverfassung verfügt, die für die Evangeliumsverkündigung erst „die Erlaubnis […] von der ordentlichen Volkesgemeine" erforderte. Bei dieser sollte Landolf an den sieben Steinhäusern

Zeuge eines schrecklichen Auftritts sein, der eben so sehr die entsetzliche Wildheit und Grausamkeit dieser Sachsen, als ihre edle Sittenreinheit bezeichnet. Landolf erwiderte: O Billing, ihr seid entsetzliche Leute, aber ihr haßt schon als Heiden die Sünde, die ihr erkennt. Was könnte aus euch werden, wenn ihr Christen würdet und der Herr Jesus euch erleuchtete![33]

Am schrecklichen „Teufelswesen des Heidenthums" bei den Vorfahren lässt Harms keinen Zweifel und schildert doch ein dem Hermannsburger Dorfe seiner Zeit ethisch weit überlegenes sächsisches Volk mit funktionierender Gesetzgebung und Verfassung in der freien Volksgemeine. Kaum zufällig deckt sich seine erweckliche Gesetzespredigt mit dem, was er an Wahrhaftigkeit, Verabscheuung des Ehebruchs an den Vorfahren rühmt. Das Bild der sächsischen Religion bildete Harms wohl in einer Synthese aus Schriften aus der Zeit der Germanenmission, in denen er von Studienzeiten an belesen war.[34]

Es verwundert nicht, dass die germanische Missionsgeschichte auch unmittelbar für das eigene Missionsunterfangen von Hermannsburg aus Pate steht. Harms führte sein Konzept am 28. Juli 1849 in einem Schreiben an den Verwaltungsausschuss der Norddeutschen Mission aus:

Die Hauptsache bei dem Missionswerke ist: es muß Gestalt bildend sein. Daß es das bisher nicht gewesen ist, das ist die Ursache des verhältnismäßig geringen Erfolges. Wir haben nicht mit civilisirten Griechen und Römern, sondern mit wilden Heiden zu thun, selbst die Hindus sind davon nicht ausgenommen. – Das Christenthum muß sie nicht bloß als eine neugebärende, sondern auch als eine neu gestaltende Kraft ergreifen.

So haben Willibrord, Winfried etc. in Deutschland gearbeitet und ungeheure Erfolge gehabt. Sie sind mit 12, mit 20 Brüdern erschienen auf dem Kampfplatze, haben dadurch Geistes- und leibliche Kräfte gehabt, eine Missionskolonie zu gründen und ohne

---

[32] HARMS, LOUIS: Goldene Äpfel in silbernen Schalen, S. 14–17, S. 12.
[33] A. a. O., S. 12.
[34] Vgl. RELLER, JOBST: Heidepastor, S. 35.100.

Zuschuß durch ihre Arbeit zu erhalten. Um ihre Klöster haben sich christliche Dörfer gebildet. Von diesem festen Punkte ging dann die Mehrzahl der Arbeiter nach einem neuen Arbeitsplatz und so wurde ganz Deutschland von einem Netze von Missionsposten umgeben, von einer Menge von Stätten christlichen Lichtes erfüllt und vom Evangelio erobert. Nur massenhafte Aussendung von Missionaren kann diesem Zwecke genügen.[35]

In der eigenen Mission sieht sich Harms in Afrika und Indien der Zivilisations- und ergo ernst zu nehmenden Religionslosigkeit gegenüber. Dass es eine eigene afrikanische Religions- oder Rechtsüberlieferung geben könnte, kommt ihm nicht in den Sinn, obwohl natürlich mit Zulukönig Mpande wie auch mit Tswanakönig Sechele verhandelt wird. Entsprechend favorisiert er das Modell des Netzwerks einer zivilisatorischen Kolonisationsmission. Nicht die einzig ans „Unterjochen" denkende europäische Kolonialmacht, sondern „ein selbstständiges, christliches Reich" soll Ziel und Vehikel der Mission sein.[36] Ostafrikamissionar Johann Ludwig Krapf (1810–1881) hatte das Volk der Oromo oder Galla als den alten Germanen analoge Stämmegemeinschaft, weitgehend eins „in Sprache, Religion, Sitten" beschrieben:

Wie die alten Germanen sind sie in Stämme getheilt, die oft unter sich in blutiger Fehde liegen, deren jeder aber zäh seine Unabhängigkeit und Freiheit schützt. Wie die alten Germanen sind sie stolz auf ihren stattlichen Wuchs. Wie sie vernichten sie unbarmherzig die Stämme, die mit ihnen in Berührung kommen. Nur in der Religion stehen sie ihnen nicht gleich; die Oroms haben ein weit nicht so furchtbares Religionssystem als die Germanen hatten.[37]

Harms entwickelte in einem Brief an die Norwegische Missionsgesellschaft am 22. September 1855 die Vision einer gemeingermanischen und gemeinlutherischen Missionswirksamkeit, bei dem die gemeinsame Abstammung aus dem kriegerischen Stamm der Sachsen sich im gemeinsamen Einwirken auf die Kriegerstämme der Oromo, fälschlich Galla,[38] oder die freien Zulu in Afrika erweisen müsste:

[…] [Es] wäre es mir sehr erwünscht, wenn wir fortan gemeinschaftlich handeln könnten, sind wir ja doch schon als Norweger und Deutsche stammesverwandt und dazu auch in Glauben und Bekenntniß als Lutheraner. Wie wäre es nur recht schön, wenn

---

[35] HARMS, LUDWIG: In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 260; HARMS, LOUIS: Das Missionshaus in Hermannsburg, in: ZALK (1851), S. 85–88.

[36] HARMS, LUDWIG: In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 301 (An Kfm. Nagel 10. Oktober 1881).

[37] BAUEROCHSE, ERNST: Ihr Ziel war das Oromoland. Die Anfänge der Hermannsburger Missio in Äthiopien [QBGHMELM 14], Bd. 1, Münster 2006, S. 43 f.

[38] Vgl. HARMS, LUDWIG: In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 242 ff.; 11. November 1848, S. 260 ff.; 28. Juli 1849, S. 267; 2. März 1850, S. 431.555.563.589; Vgl. Norsk Misjonstidende Jg. 10, 1855 Nr. 10+12; Jg. 11, 1856 (nach dem seit 1854 erscheinenden Hermannsburger Missionsblatt), S. 45.

wir auch gemeinschaftlich arbeiteten? […]. [D]er Herr wird Seinen Segen geben, denn unsere Leute sind von Herzen gläubig, erfahren in der reinen Lehre, und treue Beter, dazu einfach und mit wenigem zufrieden. So können wir mit des Herrn Hülfe das Werk mit Macht treiben und werden noch stärker durch Ihren Anschluß und Ihre kräftigen Gebete.[39]

Die Hauptleitung der norwegischen Missionsgesellschaft lehnte Harms' Vision dennoch ab, weil man an einer selbstständigen norwegischen Kirchpflanzung interessiert war.[40] Harms ließ in seiner Antwort vom 15. Dezember 1855 von seiner Grundüberzeugung der Stammeswurzel von Religion und Zivilisation nicht ab, ohne doch das Menschsein der Gegenüber rassistisch in Zweifel zu ziehen:

Stehen wir ja doch auf dem gemeinsamen kirchlichen Grunde unseres lutherischen Glaubens und Bekenntnisses und dazu auf dem Grunde gemeinsamer Volksabstammung, da wir miteinander zu dem großen Volksstamme der Sachsen gehören, von welchem Norddeutsche, Norweger, Dänen und Schweden nur verschiedene Abzweigungen sind. […] Vor allem lassen Sie uns füreinander beten und für das arme, finstre Afrika, daß dort bald der helle Morgenstern aufgehe und Satans Altäre umgestürzt werden. Und hat einer von Ihnen einmal Zeit, uns zu besuchen, so soll er mir herzlich willkommen sein und in meinem Hause wohnen. Gott segne Sie![41]

Erst in den 1860er Jahren scheint Harms seine Missionsvorstellung pragmatisch geändert zu haben: Die Idee der Massenaussendung von Missionaren eines Stammes und eines Bekenntnisses tritt hinter der Selbstständigkeit der eigenen Mission zurück, ebenso die Hoffnung auf Massenbekehrung und Zivilisierung durch die Bekehrung eines freien Kriegervolks wie der Oromo oder Zulu. Der Urheber dieser Idee, Johann Ludwig Krapf, galt ihm nun als Phantast,[42] die imperiale exklusiv koptisch-orthodoxe Politik von Kaiser Thewodros in Äthiopien als Missbrauch der Religion zu politischen Zwecken. Afrika gilt als zutiefst zivilisations-, recht-, gott- und letztlich religionslos.

Eigentlich religionswissenschaftlicher oder religionsgeschichtlicher Unterricht fehlte in der Ausbildung am Missionsseminar, wenn nicht in der Darlegung der Weltgeschichte im 3. Studienjahr 1851/1852 auch über Weltreligionen gehandelt wurde.[43] So schickte Harms 1854 den Missionaren der ersten

[39] HARMS, LUDWIG: Hermannsburg 22.9.1855, an Norw. Missionsgesellschaft, Stavanger, in: Archiv NMS 1842–1849 Ink. Brev 1855 A–K.

[40] Norsk Missionstidende, S. 47.

[41] HARMS, LUDWIG: Hermannsburg 15.12.1855, an Norw. Missionsgesellschaft, Stavanger, in: Archiv NMS Gensekr. 90,58.

[42] Vgl. RUDIN, WALDEMAR: Johannelund, 27. Februar 1865, abgedruckt bei RELLER, JOBST: Ludwig Harms' Wirkung in Skandinavien, in: JKGNS 103 (2005), S. 125–172, S. 156 f.

[43] Vgl. TAMCKE, MARTIN: Aus der Heide zu den Heiden. Die Missionsanstalt Hermannsburg in Deutschland bis 1859, in: Lüdemann, Ernst August: Vision: Gemeinde weltweit. 150 Jahre Hermannsburger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen,

Aussendung 1853 auf ihren Wunsch anstandslos einen Koran in deutscher Übersetzung nach Sansibar nach, wo sie in Verhandlungen mit dem lokalen muslimischen Herrscher über eine Anlandung in Kenia standen, um zu den Oromo im heutigen Äthiopien zu gelangen.[44] Offenbar waren sie sich erst in der Konfrontation der Notwendigkeit religionskundlicher Grundkenntnisse über den Islam bewusst geworden. Die eigene biblische Gründung und die Aburteilung Afrikas generell hatte den Blick auf das religiöse Gegenüber in der Ausbildung in den Hintergrund treten lassen. Als die Erlaubnis zur Anlandung verweigert wurde, war Harms geneigt, dies neben apokalyptischer Endzeitdiagnose ganz der religiösen Feindschaft des muslimischen Herrschers zuzuschreiben.[45] Der Imam habe nicht das Recht gehabt, „Predigern des Evangeliums den Durchzug durch sein Land zu verbieten“[46]. Missionar Krapf sah das Scheitern in einem Briefwechsel 1864/1865 mit Waldemar Rudin (1833–1921) im Fehlen einer Empfehlung für die Missionare seitens der englischen Handelsmacht, die im Missionsschiff „Kandaze“ Handelskonkurrenz auf dem Seeweg nach Indien sehen musste.[47]

Was die Haltung zum Judentum betraf, so hatte Harms die Arbeit des „Vereins der Freunde Israels in Lehe und Umgegend“[48] unterstützt.[49] Jegliche apokalyptische Spekulation über eine Rangfolge der Judenmission in einem end-

Hermannsburg 2000, S. 63 f.125. Aber das scheint auch in der Jaenickeschen Missionsschule in Berlin oder in der Missionsbildungsanstalt in Hamburg nicht anders gewesen zu sein, vgl. RELLER, JOBST: Die Anfänge des Missionsseminars der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Hamburg, Bremen und Hermannsburg 1837–1850, in: Reller, Jobst (Hg.): Ausbildung für Mission. Das Missionsseminar Hermannsburg von 1849–2012 [QBGHMELM 25], Berlin 2015, S. 101–137, S. 119.121, Anm. 50.

[44] Vgl. an Kaufmann Nagel, Hamburg, 19. Juni 1854, in: LUDWIG HARMS, In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 394. Harms rechnet mit der Lieferung des Korans Anfang Juli. Am 15. Juli ist der Koran in Nagels Händen (an Dens., 15. Juli 1854, a. a. O., S. 398). In HARMS, LOUIS: Goldene Äpfel in silbernen Schalen, 1859, S. 3, teilt er mit, dass der Sultan von Sansibar christlicher Mission nicht feindselig gegenüberstehe, auch die christliche Religion nicht verachte: „Jesus Christus sei ein guter Mann gewesen, der Koran erzähle vieles von ihm“.

[45] Vgl. an einen Vorsteher einer luth. Gemeinde in Preußen 25. November 1854, in: LUDWIG HARMS, In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 421.

[46] Vgl. an die Missionare in Südafrika 6. Januar 1855, in: LUDWIG HARMS, In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 431.

[47] Vgl. BESKOW, GUSTAV EMANUEL: Den svenska Missionen i Östafrika, Bd. 1, Stockholm 1888, S. 17 (zitiert aus einem Brief von Krapf an Rudin).

[48] RAKOWSKI, TORBEN: Der Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend (1839–1859) im Kontext der deutschen protestantischen Judenmission im 19. Jahrhundert, These MTh Missionshochschule, Stavanger 2007, online unter: http://idtjeneste.nb.no/URN:NBN:no-bibsys_brage_12421. Zugriff am 12.01.2016, bes. S. 133–147: Exkurs 2: Ludwig Harms und die Judenmission – zugleich ein Beitrag zur Diskussion um die Bedeutung der Eschatologie beim späten Harms.

[49] Vgl. an Sup. Bronner Hermannsburg 23. August 1848, in: LUDWIG HARMS, In treuer Liebe und Fürbitte, I, S. 237.

zeitlichen Heilsplan als verpflichtende Lehre lehnte er aber ab.[50] Die beiden Missionare des Vereins, August Neander und Sehrwald[51], kannte er seit seinen Zeiten als Sekretär des Lüneburger Missionsvereins. So heißt es im von Harms verfassten Jahresbericht: „[…] daß auch unter uns das Erbarmen der Christen auf das alte Volk Gottes sich gerichtet hat, welches noch immer als ein lebendiges Zeugniß für die Wahrheit des Evangeliums unter uns lebt".[52] Rakowski bemerkt dabei zurecht:

Theologisch fällt auf, dass der Leher Verein als ‚Verein zur Bekehrung Israels' von L. Harms und seinen Lüneburger Missionsfreunden wahrgenommen und unterstützt wird. Wie die Bekehrung der Heiden unterstützt werden sollte, so auch die der Juden. Israel steht dabei neben den Heiden auf derselben Stufe der ‚Nichtbekehrten'. Auch der Ausdruck ‚das Volk Gottes' scheint in diesem Zusammenhang in diese Richtung zu weisen. […] Sind die Juden ein bleibendes Zeugnis für Gottes Gericht oder für sein Gnadenhandeln? Fest steht jedoch, dass hinter dem Aspekt der Bekehrung die ‚Freundschaft' mit Israel bzw. ein größeres Verständnis den Juden gegenüber sowie der Aspekt der besonderen Erwählung Israels eher in den Hintergrund treten.[53]

Im Hermannsburger Missionsblatt Nr. 8 (1861) reagierte Harms auf eine Debatte zur Judenmission folgendermassen:[54]

In der letzten Zeit bin ich in einer Menge von Briefen befragt worden um die Judenmission. Ich habe nicht Zeit gehabt, darauf zu antworten; ich will es hier, da noch etwas Raum ist, in der Kürze thun. Nachdem die Juden den Herrn Jesum verworfen haben, sind sie von Ihm wieder verworfen worden und haben aufgehört, das auserwählte Volk Gottes zu sein. Das Blut des HErrn Jesu, welches sie selbst über sich und ihre Kinder hergerufen haben, ist über sie gekommen und wird über ihnen bleiben, bis sie den erkannt haben, in welchen ihre Väter gestochen haben. Sie sind verblendet, und ihre Blindheit wird ihr Theil bleiben, bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein Röm. 11. Nachdem also die Juden Jesum verworfen und das Reich Gottes verloren haben, sind die Heiden an der Juden Stelle getreten und in das Reich Gottes eingegangen und dieser Eingang der Heiden in das Reich Gottes wird fortdauern, bis […] alle Heiden in dasselbe werden eingegangen sein […]. Ist das geschehen [die Bekehrung aller Heiden], sagt der Apostel, dann wird auch das ganze Israel selig werden, d. h. in die christliche Kirche eintreten, so daß ein jeder derselben durch den Gebrauch der in der christlichen Kirche befindlichen Gnadenmittel selig werden kann. Ist das geschehen, so kommt also bald das Ende, denn dann hat die streitende Kirche auf dieser Erde ihren Zweck erreicht, Juden und Christen unter Ein Haupt, unter Christum zu vereinigen, und allen die Mittel zur Seligkeit darzureichen […]. Demnach ist an eine Bekehrung Is-

[50] Vgl. an Pastor Oster Süd-Australien, Hermannsburg 14. März 1864, in: LUDWIG HARMS, In treuer Liebe und Fürbitte, II, S. 351.

[51] Der Vorname von Sehrwald ist unbekannt.

[52] 10. Jahresbericht des evangelischen Missionsvereins in Lüneburg 1843, S. 26.

[53] A. a. O., S. 135.

[54] Vgl. RAKOWSKI, TORBEN: Der Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend, S. 138 f.

raels gar nicht eher zu denken, als bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein. So hartnäckig und so verstockt ist das Judenvolk, daß ihr hartes Herz durch nichts anders gebrochen werden kann, als daß sie sehen: alle Heiden sind uns voraus gekommen, wir allein sind zurückgeblieben. […] Damit soll indeß nicht gesagt werden, daß bis zu der Zeit, daß alle Heiden bekehrt sind, kein Jude sich bekehren könne. Nein einzelne haben sich bekehrt zu Christo und einzelne werden sich auch immer und zu jeder Zeit zu Christo bekehren, das sind die, welche in der Bibel die Uebrigen genannt werden, oder auch die Wahl [Röm 9,27; 11,7]. Nachdem aber die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, wird auch noch Israel im Ganzen sich bekehren. […] Die Predigt an das Judenvolk hilft nichts, sie sind verstockt, bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein. Die einzelnen, die bis dahin eingehen, kommen von selbst, es ist ihnen ja auch allenthalben Gelegenheit dazu geboten. Sie leben mitten unter der Christenheit und die Kirchen stehen ihnen offen. In der Regel aber wollen sie nicht kommen; selbst da, wo sie in einer geistlich erweckten und bewegten Gemeinde leben, geht das alles so spurlos an ihnen vorüber, daß nicht einmal ihre Neugierde erregt wird, zu fragen, was doch das sein möge! In dieser entsetzlichen Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, oder in der bittersten Feindschaft wider das Christenthum offenbart sich klar, daß sie verstockt sind. Dazu ist es bekannt, daß unter 100 Einzelbekehrungen kaum eine aufrichtig ist. Wem also wirklich an der Bekehrung Israels gelegen ist, der wende sich mit ganzer Macht auf die Bekehrung der Heiden. Wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, dann wird auch Israel noch eingehen, und dann ist das Ende da. Die Träume endlich von der Rückkehr der Juden in das gelobte Land, von einem Wiederaufbau Jerusalems, von einem judenchristlichen Reiche in Kanaan, als Mittelpunkt und Haupt der ganzen Christenheit, sind weiter nichts als Träume und geradezu der hl. Schrift entgegen. Gott bewahre uns vor Träumen und gebe uns ein besonnenes und nüchternes Herz.[55]

Harms' aus der Bibelauslegung gewonnenes Bild der Heilsgeschichte ist ihm Kenntnis genug vom Judentum, eine nähere Kunde von der Religion oder ihrem Selbstverständnis unnütz. Rakowski folgert zurecht:

Besonders aber lehnt er die zionistischen „Träume“ von der Rückkehr der Juden in das gelobte Land, von einem Wiederaufbau Jerusalems, von einem judenchristlichen Reiche in Kanaan, als Mittelpunkt und Haupt der ganzen Christenheit[56]

ab, da sie der Heiligen Schrift geradezu entgegen seien – aber auch hier nennt er nicht die entsprechende Schriftstelle. Der Hintergrund von L. Harms Ablehnung dieses „Lieblingsprojekts“ vieler Erweckter[57], nachdem auch er noch 1848 für die Mission in Jerusalem gespendete hatte, wird am ehesten in CA 17 und im anglikanisch-unierten Charakter des englisch-preußischen Bistums in

---

[55] HARMS, LOUIS: Goldene Äpfel in silbernen Schalen, 1861, S. 126–128.

[56] RAKOWSKI, TORBEN: Der „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“, S. 138.

[57] Verschiedene Missionsblätter wie das Barmer und das Kölner, aber auch die SSB berichteten regelmäßig über die Vorgänge im Heiligen Land und verzeichneten die Spenden für die Arbeit dort.

Jerusalem zu suchen sein.[58] Oder vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus formuliert: „Wem also wirklich an der Bekehrung Israels gelegen ist, der wende sich mit ganzer Macht auf die Bekehrung der Heiden“ – „Heidenmission ist die beste Judenmission.“[59] Auch die Entgegnung auf Harms’ Äußerungen in der judenmissionarischen Zeitschrift „Dibre Ämät“ von 1862–1868[60] handelt vom rechten Bibelverständnis und nicht von der Wahrnehmung des Judentums als solchen.

4. Fazit

Harms hält Nation, zivilisatorisches Ethos und Religion eng zusammen, ohne je rassistisch auszugrenzen. Dies wirkt sich unmittelbar in seinem Missionsverständnis aus. Gilt ihm die eigene germanische Urgeschichte auch vorchristlich zeitlebens als ethisch hochstehend, hat Afrika weder ethisch, religiös oder gar zivilisatorisch etwas vorzuweisen. Eine eigentliche Auseinandersetzung mit dem Islam oder Judentum als Religionen scheint über eine heilsgeschichtlich-biblische Bewertung hinaus nicht stattgefunden zu haben. Im Nachgang ist er für religionskundige Informationen allerdings durchaus offen, wie die Episode von der Übersendung des Koran zeigt. Von seiner universitären Ausbildung hätte er das Rüstzeug für eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Mitteln seiner Zeit gehabt. Hochgestimmte romantische Visionen von einer netzwerkartigen, zivilisatorischen, indigenen und imperialen Kolonisationsmission durch Lutheraner germanischen Stamms im Verein mit afrikanischen freien Kriegerstämmen, weichen zum Lebensende einem an konkreten Erfahrungen gereiften Pragmatismus.

[58] Reller, Jobst: Die Anfänge des Missionsseminars der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Hamburg, S. 72; vgl. BSLK, S. 72.

[59] Rakowski, Torben: Der Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend, S. 138.

[60] A. a. O., S. 139 ff.; vgl. Adloff, Kristlieb: Ludwig Harms und die Juden. Referat auf dem 9. Ludwig-Harms-Symposium am 28. September 1996 in Hermannsburg, in: Tamcke, Martin: In der Gemeinschaft der Lernenden ermutigen. FS für Kristlieb Adloff, Hamburg 1999, S. 239–262, S. 251 hat in den Epistelpredigten z. B. zu Röm 15,8 eine differenzierte Wahrnehmung des Judentums feststellen wollen, vgl. Rakowski, Torben: Der Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend, S. 143. Auch das letzte, von Harms veröffentlichte Gebet (vgl. Harms, Louis: Goldene Äpfel in silbernen Schalen, Oktober 1865, S. 145–147; vgl. Rakowski, Torben: Der Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend, S. 146) ändert m. E. in dieser Hinsicht kaum etwas.

Literatur

ADLOFF, KRISTLIEB: Ludwig Harms und die Juden. Referat auf dem 9. Ludwig-Harms-Symposium am 28.9.1996 in Hermannsburg, in: Tamcke, Martin: In der Gemeinschaft der Lernenden ermutigen. FS für A. Kristlieb, Hamburg 1999, S. 239–262.

BAUER, GEORG LORENZ (Hg.): Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornemlich der Griechen und Römer, Leipzig 1802.

BAUEROCHSE, ERNST: Ihr Ziel war das Oromoland. Die Anfänge der Hermannsburger Missio in Äthiopien [QBGHMELM 14], Bd. 1, Münster 2006.

BAUR, WILHELM: Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen, Hamburg [5]1893.

BESKOW, GUSTAV EMANUEL: Den svenska Missionen i Östafrika, Bd. 1, Stockholm 1888.

BIRKNER, HANS JOACHIM: Friedrich Schleiermacher, in: GK 9/1, S. 87–115.

BLAISE, PASCAL: Pensées sur la religion, hg. v. Brunschvigk, L., Paris 1904, dt. hg. v. Wasmuth, Ewald: Über die Religion, Heidelberg [6]1963.

CRANTZ, DAVID: Historie von Grönland, Barby [2]1778.

GERICKE, WOLFGANG: Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung [KGE III/2], Berlin 1989.

GRAFE, HUGALD: Die volkstümliche Predigt des Ludwig Harms. Ein Beitrag zur Predigt- und Frömmigkeitsgeschichte im 19. Jahrhundert [SKGNS 14], Göttingen [2]1974.

HARMS, LOUIS: Das Missionshaus in Hermannsburg, in: ZALK (1851), S. 85–88.

HARMS, LOUIS: Goldene Äpfel in silbernen Schalen. Erzählungen, hg. v. Harms, Theodor [HMB 1854–1865], Herrmannsburg 1865 (zitiert nach [20]1908).

HARMS, LOUIS: In treuer Liebe und Fürbitte. Gesammelte Briefe 1830–1865, Bd. 1 u. 2 [QBGHMELM 12], bearbeitet von Hartwig F. Harms und Jobst Reller, nach Vorarbeiten von Hans Otto Harms, Münster 2004.

HARMS, THEODOR: Lebensbeschreibung des Pastor Louis Harms, Hermannsburg 1868 [Nachdruck [8]1911].

Hermannsburger Missionsblatt, Hermannsburg 1854–1865.

HOLL, KARL: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 3, Der Westen, Tübingen 1928, S. 302–384.

JUNG, MARTIN H.: „Morgendämmerung des Reiches Gottes“. Erweckungsbewegungen in Europa im 19. Jahrhundert, in: Reller, Jobst (Hg.): Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie. Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seine 200. Geburtstages [Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission 28], Berlin/Münster 2009, S. 13–27.

MÜLLER, KARL OTFRIED: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825.

NICKAU, KLAUS: Karl Ofried Müller, Professor der klassischen Philologie 1819–1840, in: Classen, Carl Joachim (Hg.): Die klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen. Eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte, Göttingen 1989, S. 27–50.

Norsk Misjonstidende (dt. Norwegische Missionszeitung), Jahrgang 10/11, Stavanger 1855.

RAKOWSKI, TORBEN: Der „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ (1839–1859) im Kontext der deutschen protestantischen Judenmission im 19. Jahrhundert, These MTh Missionshochschule, Stavanger 2007, online unter: http://idtjeneste.nb.no/URN:NBN:no-bibsys_brage_12421, Zugriff am 12.01.2016.

RELLER, JOBST: Ludwig Harms als Briefschreiber, in: Harms, Ludwig: In treuer Liebe und Fürbitte. Gesammelte Briefe 1830–1865, Bd. 1 [QBGHMELM 12], bearbeitet von Hartwig F. Harms und Jobst Reller, nach Vorarbeiten von Hans Otto Harms, Münster 2004, S. 61–69.

RELLER, JOBST: Die frühe Erweckungsbewegung in den Herzogtümern Bremen-Verden im Spiegel der Publizistik, in: JGKGNS 104 (2006), S. 169–225.

RELLER, JOBST/HARMS, HARTWIG F.: Gelebte Liebe und deutliche Worte. Der Hermannsburger Pastor und Missionsgründer Ludwig Harms, Hermannsburg 2008.

RELLER, JOBST: Bekehrung und geistlicher Durchbruch bei Löhe, in: Blaufuß, Dietrich: Wilhelm Löhe. Erbe und Vision [LKGG 26], Gütersloh 2009, S. 199–218.

RELLER, JOBST: Heidepastor Ludwig Harms. Gründer der Hermannsburger Mission, Holzgerlingen 2008.

RELLER, JOBST: Der junge Ludwig Harms 1830–1850, in: Ders.: Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie: Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seines 200. Geburtstages, Münster 2009, S. 69–85.

RELLER, JOBST: Die Anfänge des Missionsseminars der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Hamburg, Bremen und Hermannsburg 1837–1850, in: Reller, Jobst (Hg.): Ausbildung für Mission. Das Missionsseminar Hermannsburg von 1849–2012 [QBGHMELM 25], Berlin 2015, S. 101–137.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, neu hg. v. Otto, Rudolf, Göttingen [6]1967.

TAMCKE, MARTIN: Aus der Heide zu den Heiden. Die Missionsanstalt Hermannsburg in Deutschland bis 1859, in: Lüdemann, Ernst August: Vision: Gemeinde weltweit. 150 Jahre Hermannsburger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen, Hermannsburg 2000.

WALLMANN, JOHANNES: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation [UTB 1355], Tübingen [5]2000.

I.3.2. Konfessionelle Theologien

Religion in der Heilsgeschichte

Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877)

Walter Sparn

1. „Religion“ – eine Leerstelle?

Dem gegenwärtigen Leser der Werke Hofmanns (seit 1855 von Hofmann)[1] fällt schnell auf, dass das Wort „Religion“ sehr selten gebraucht wird; er muss lange suchen, bis er sagen kann, dass der seinerzeit (und heute wieder) wichtige begriffliche und theoretische Komplex „Religion“ von Hofmann fast gar nicht bearbeitet wird. Das ist allerdings nicht zufällig, nicht bloß deshalb, weil die meisten Werke Hofmanns sich mit der heilsgeschichtlichen Interpretation der Bibel, dem dadurch möglichen Schriftbeweis und seinen hermeneutischen und dogmatischen Entsprechungen befassen. Diese, vor allem Hofmanns Revision der traditionellen Christologie und speziell der Versöhnungslehre, hat ihm sogar die Kritik von Erlanger Kollegen eingebracht. Aber das Desinteresse Hofmanns an religionstheoretischer Reflexion hat fundamentaltheologische Gründe, und zwar solche, die Hofmann mit der gesamten Erlanger Schule des 19. Jahrhunderts teilte – auch wenn von ihm, der um 1830 in Berlin studierte, am ehesten gelten dürfte: „Der Philosophie scheint er niemals näher getreten zu sein.“[2]

Das Profil einer „Erlanger“ Schule im protestantisch-theologischen Diskurs des 19. Jahrhunderts wurde seit den 1830er Jahren deutlich nicht nur gegenüber der spekulativen und der liberalen, sondern auch der konfessionalistischen Theologie. Auch wenn diese Schule dogmatisch keineswegs uniform genannt werden kann, bestand doch weitgehende Übereinstimmung darin, dass eine lutherische Theologie stets auf der Konvergenz persönlicher Glaubenserfahrung und der Heiligen Schrift in ihrer Auslegung durch die lutherischen

---

[1] Zu Leben und Werk vgl. MILDENBERGER, FRIEDRICH: Art. Von Hofmann, Johann Christian Konrad, in: TRE, Bd. 15, Berlin/New York 1986, S. 477–479; eine gründliche, die Theologie Hofmanns unter der Frage nach „Luthertum und Neuzeit“ (Subjektivität, Geschichte) analysierende Darstellung liegt vor in SLENCZKA, NOTGER: Johann Christian Konrad von Hofmann, ‚Eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren‘, in: Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hg.): Theologen des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 2002, S. 144–165.

[2] HAUCK, ALBERT: Art. Hofmann, Johann Chr. K., in: RE, Bd. 8, Leipzig [3]1900, S. 235; dieser Artikel nimmt keinerlei aktuelle Einschätzung Hofmanns vor.

Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts beruhe. Es ist diese Symmetrie von subjektiver Erfahrung und objektiver Geltung am subjektiven Ort der Wahrheitsgewissheit, die es erlaubt, von einer Schule zu sprechen, und sie stellt die fundamentaltheologische Vorentscheidung für den Umgang mit „Religion" dar. Insofern gehören die „Theologische Enzyklopädie" Adolf Harleß' (1837), der „Schriftbeweis" Johann Christian Konrad von Hofmanns (1852–1856), die „Dogmatik" Gottfried Thomasius' (1853) und das neue, der Dogmatik und der Ethik vorangehende „System der christlichen Gewißheit" (1870–1873) des Schülers Hofmanns, Franz Hermann Reinhold Frank, zusammen. Allerdings wurde dieser Konsens nach Franks Tod (1894) brüchig. „Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung" (1901) des Schülers Ludwig Ihmels, eröffnete die Revision der Erlanger Fundamentaltheologie. Einige Schüler Hofmanns waren gleichwohl der Meinung, dass dessen inzwischen schon vergessene Theologie gerade jetzt neuerliches Studium lohne. So gab der Greifswalder Johannes Haussleiter zum 100. Geburtstag Hofmanns im Jahr 1910 als „Jubiläumsgabe" drei programmatische Texte Hofmanns nochmals heraus. Seine Begründung markiert den Kontrast der heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns zum nun aktuellen religionsgeschichtlichen Diskurs:

> Die Offenbarungstheologie Hofmanns fand in der wissenschaftlichen Selbstaussage des von Gott gewirkten Christenstandes oder der persönlichen Heilserfahrung und in der Darstellung der Einheit und Geschlossenheit der in der Heiligen Schrift in maßgebender Weise bezeugten Heilsgeschichte ihre seiner Zeit mit großem Erfolg gelösten Aufgaben. Der Gedächtnistag trifft nun aber eine Zeitlage an, in der die Grundgedanken dieser Theologie aufs neue in weiteren Kreisen zu wirken und die theologische Bewegung der Gegenwart fruchtbar zu beeinflussen begonnen haben. Man fängt an einzusehen, daß die Heilsgeschichte, deren Mittelpunkt die Person Jesu Christi ist, sich unmöglich in den Rahmen der heute mit so viel Fleiß gepflegten allgemeinen Religionsgeschichte einspannen läßt, und daß mit dem Zauberworte der Entwicklung die durch die Offenbarung des dreieinigen Gottes gewirkte Heilsgewißheit des Christen nicht erklärt werden kann. Eine lebendige Anschauung von der Wirklichkeit der Offenbarungsreligion, die aus der Selbsterschließung des lebendigen Gottes stammt, zu gewinnen, dazu kann die erneute Beschäftigung mit der Theologie Hofmanns willkommene Dienste leisten.[3]

Diese Profilierung der „Offenbarungstheologie" Hofmanns im Gegenüber zur Religionsgeschichtlichen Schule ist insofern erstaunlich, als sie den erfahrungstheologischen Horizont der „Heilsgewißheit" ganz übergeht – wo doch in dieser Zeit das „religiöse Erleben" auch in Erlangen zu einem wichtigen

[3] HAUSSLEITER, JOHANNES (Hg.): Grundlinien der Theologie Joh. Chr. K. von Hofmanns in seiner eigenen Darstellung, Leipzig 1910, S. V.

Thema wurde.[4] Allerdings hätten die hier wirksamen Motive Friedrich Schleiermachers die unterstellte Eindeutigkeit Hofmanns zweifelhaft gemacht; denn Hofmanns Ablehnung von Schleiermachers Rekurs auf die kulturelle Universalie „Religion“ bzw. „Frömmigkeit“ nahm mit seinem eigenen Rekurs auf die persönliche, gewissheitsverbürgende Glaubens- und Wiedergeburtserfahrung offensichtlich eine fundamentaltheologisch analoge Perspektive ein. Aber so unzweideutig Hofmann sich trennte von dem transzendentalphilosophischen Konzept von Religion als das Universale auch christlicher Frömmigkeit wie auch von der spekulativen Verbindung von Christentum und Religion im Konzept einer universalen Genealogie des Geistes, so wenig Mühe wandte er jedoch darauf, sich mit der Religionstheorie Schleiermachers bzw. Georg Wilhelm Friedrich Hegels und ihrer Schüler argumentativ auseinanderzusetzen. Der Begriff der Religion scheint in Hofmanns Theologie eine Leerstelle zu sein.

Man sollte anderes erwarten nicht nur angesichts der erwecklichen Prägung der Religiosität Hofmanns z. B. durch Friedrich von Raumer, sondern auch angesichts seiner intensiven Beschäftigung mit der Geschichte im Sinne seines Lehrers Leopold von Ranke.[5] Ferner war Hofmann an seinen Wirkungsorten in Rostock und Erlangen z. T. führend in den dortigen Missionsgesellschaften tätig,[6] hatte also die „heidnische Völkerwelt“ durchaus im Blick. Die Randständigkeit des Religionsthemas bei Hofmann ist überdies deshalb erstaunlich, weil sein Konzept der „Heilsgeschichte“ nicht nur die Geschichte Israels inkorporiert, sondern die Weltgeschichte und die sukzessive Offenbarung Gottes in ihr meint. Sollte die „Wissenschaft des Christenthums, also die principielle, einheitliche, allseitige, gleichmäßige Erkenntniß und Aussage des Christenthums“[7], wie Hofmann die Theologie definierte, keinerlei Bezug auf das religiös Andere dieses Christentums nehmen? Um die systematischen Orte des als solchen kaum sichtbaren Religionsthemas und damit die Bedeutung seiner Marginalisierung zu verstehen, ist daher ein Blick auf das heilsgeschichtliche Konzept Hofmanns nötig.

---

[4] Vgl. BACHMANN, PHILIPP: Zur Würdigung des religiösen Erlebens, in: NKZ 18 (1907), S. 907–931; Ders.: Johann Christian Konrad von Hofmann, in: NKZ 21 (1910), S. 872–910.

[5] Hofmann begann mit historischen Werken, darunter: VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien, Nördlingen 1839/1842, [2]1843/1844.

[6] Vgl. HAUCK, ALBERT: Art. Hofmann, S. 237.

[7] Vgl. BESTMANN, H. J. (Hg.): Encyclopädie der Theologie von Johann Christian Konrad von Hofmann, Nördlingen 1879, S. 2.

2. Die „heilige Geschichte“

Sein theologisches Konzept entwickelte Hofmann erstmals in der Monographie „Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch“ (Erste Hälfte Nördlingen 1841, Zweite Hälfte 1844). Diese gilt dem Nachweis, dass die gesamte Heilige Schrift das Zeugnis einer heilsgeschichtlichen Entwicklung ist, deren wesentlicher Inhalt mit der dort niedergelegten Weissagung und Erfüllung zusammenfällt. Das wird aber nicht dadurch verständlich, dass man einzelne prophetische Weissagungen aus ihren Kontexten herauslöst; alle Weissagungen sind gerade in ihrer individuellen und historischen Gebundenheit die Vorausdarstellung des Geweissagten – so müssen sie also (in einem neuen Sinn) typologisch interpretiert werden. Entsprechend versteht Hofmann nicht nur Jesus Christus als Erfüllung des Alten Testaments, sondern sieht ihn auch als Beginn der neuen Menschheit, das Neue Testament somit als Weissagung für die Kirche und ihren Weg zur Vollendung.[8]

Um die „lebendige Gegenwart Gottes im weissagenden Menschen“ aufzeigen und die Schrift als „Quelle der weissagenden Geschichte“ gebrauchen zu können[9], erklären Kapitel II–V die Begriffe „Weissagen“ und „Erfüllen“, die Annahme der „Inspiration“ als Einwirkung des Geistes Gottes auf die menschliche Seele in deren individuellem Sein, und sie fordern die *geschichtliche* Erkenntnis der inspirierten Weissagungen, d. h. aus dem Blickwinkel der *Ergebnisse* der Geschichte. Hofmann fasst daher alle Geschichte als Weissagung auf, genauer: „Alle neuen Ansätze der Geschichte sind Weissagung“, und zwar so, dass geschehende Weissagung und weissagendes Wort einander auf jeder Entwicklungsstufe entsprechen. Das Endergebnis der Geschichte ist Jesus Christus, wie er dem christlichen Glauben gewiss ist: als die „Mitte des Werdens“ und dessen „vorläufiger Abschluss“.[10] Die fundamentaltheologische Folgerung hieraus ist die, dass der Theologe, analog zum Geschichtsforscher und zum Naturforscher, aus gegenwärtigen Wirkungen auf ihre geschichtlichen Faktoren schließt:

> […] [S]o findet der Theologe in der Thatsache der Wiedergeburt die ganze heilige Geschichte in ihrem wesentlichen Ergebnis nach zusammenbeschlossen, und kann Anfang und Fortschritt desselben aus jenem vorläufigen Abschluß derselben herleiten.[11]

---

[8] Vgl. SLENCZKA, NOTGER: Johann Christian Konrad von Hofmann, S. 155 f.

[9] VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Erste Hälfte, Nördlingen 1841, I, S. 1–11; VI S. 41–52; S. 10.62. Beide Kapitel nehmen Bezug auf die neue Diskussion (Friedrich Schleiermacher, Friedrich Christian Bauer, David Friedrich Strauss u. a. einerseits, Ernst Wilhelm Hengstenberg u. a. andererseits); Hofmann zitiert August Tholuck und Johann Tobias Beck für sich, S. 7 f.

[10] A. a. O., S. 52.58.

[11] So in der Selbstanzeige von „Weissagung und Erfüllung“ im Mecklenburgischen Kirchenblatt [1. Jg., Rostock 1844, S. 54–82], abgedruckt bei HAUSSLEITER, JOHANNES (Hg.):

Es ist deutlich, dass Religion ausschließlich als Moment der Heilsgeschichte von Interesse sein kann. Denn wenn die „Selbstdarstellung Christi in der Welt der wesentliche Inhalt aller Geschichte (ist)“, dann ist er es auch in seiner Vorausdarstellung „im Leben unserer Natur“ und an jedem Menschen „nach Maßgabe seines Berufs“. Ihn haben kraft seiner Gemeinschaft mit Gott dem Schöpfer „die Heiden in der Schöpfung empfunden, aber von ihr nicht unterschieden“[12]; sie wussten daher viel zu früh von Göttersöhnen und betrogen sich damit um die Hoffnung auf den wahren Sohn Gottes. Hofmann nimmt hier und auch später gelegentlich auf „heidnischen Götzendienst“ Bezug; das Wort „Religion“ gebraucht er allenfalls im Referat anderer Autoren.[13]

Das dreibändige Hauptwerk Hofmanns, „Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch“, erschienen 1852–1855, in veränderter Zweitauflage 1857–1860, wendet die heilsgeschichtliche Bibelhermeneutik auf die „Schriftbeweisführung“, die jeder Theologe für das von ihm selbst geschaffene Lehrganze üben muss. Dieses Lehrganze ist die „wissenschaftliche Aussage des Christenthums“, das seinerseits strikt zu definieren ist als „die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und des Menschen“. Der Theologe ist dazu imstande, weil in ihm als wiedergeborenem Christen dieses Christentum als „gegenwärtiger Thatbestand“ in „selbstständiger Wirklichkeit“ und „eigenstem Besitze“ verwirklicht ist: „Die Erkenntniß und Aussage des Christenthums muß also vor Allem Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen sein.“[14] Trotz dieses „vor Allem“ und trotz des inhaltlichen Reichtums des Stoffes „Ich, der Christ“, besagt seine Selbstständigkeit, Selbstgewissheit und Geschlossenheit, dass hier der einfache Tatbestand, der „den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet“, das Thema ist. Nur so ist die Theologie eine freie, „nämlich in Gott freie Wissenschaft“.[15]

Es handelt sich in der systematischen Theologie daher nicht um Wiedergabe der Schriftlehre und der Kirchenlehre als solcher, nicht um die Herleitung der christlichen Erkenntnis aus einem obersten Satz, aber auch nicht um die „Beschreibung der christlich-religiösen Gemüthszustände“. Mit dieser Distanzierung (von Schleiermacher) verzichtet Hofmann ganz bewusst auf die religionstheoretische Kontextualisierung der Theologie und zielt unbeschadet na-

---

Grundlinien der Theologie, S. 1–29, S. 2; ähnlich in dem Werk selbst: „Das Zeugniß des heiligen Geistes, dessen wir Christen uns rühmen, was ist es anders als eine Gottesoffenbarung, welche das Endergebniß aller Geschichte in einem vorläufigen Abschlusse derselben kund thut?“, vgl. VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Weissagung und Erfüllung, Erste Hälfte, S. 33.

[12] A. a. O., S. 39 f.

[13] Z. B. a. a. O., S. 10.111.

[14] VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch, Erste Hälfte, Nördlingen ²1857, Wesen und Gesetz des Schriftbeweises, S. 3–32, S. 8 f.10.

[15] A. a. O., S. 10.

her oder ursächlicher Beziehung zu Anderem zunächst auf das, was „rein nur es selbst (ist), unvermengt mit dem, ungestört durch das, was außer ihm, also außer uns wo irgend gelegen ist." Das betrifft freilich nicht nur andere religiöse Gemütszustände, sondern auch die Heilige Schrift sowie die Geschichte und den Bestand der Kirche, die ebenso wie der unmittelbar gewisse Tatbestand der Wiedergeburt ein von der wissenschaftlichen Tätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein haben: „Freilich werden, wo es recht hergeht, Schrift und Kirche ganz das Gleiche bieten, was wir in uns selbst erheben. Aber es dort aufzufinden, ist eine zweite Aufgabe nach jener."[16]

Die Heilige Schrift, aus der die Theologie ihre Wahrheitsgewissheit des persönlichen Tatbestandes des Christseins bestätigt, ist stets das Schriftganze, und dieses ist das „Denkmal einer Geschichte", kein „Lehrbuch sogenannter Wahrheiten"; zum Beweis dienen die in ihr „kundgethanen Thatsachen eines geschichtlichen Verlaufs". Diese Geschichte ist in ihrem Werden die „heilige Geschichte"; sie bringt die Einheit des Schriftinhalts; und ihr Denkmal, „das Wort Gottes an die christliche Kirche", die Einheit des Schriftausdrucks zu Erkenntnis. Das bedeutet zunächst, dass die *Geschichte Israels* wesentlich zum Wort Gottes gehört, als Voraussetzung der christlichen Gegenwart. Die Schrift dokumentiert den „heilsgeschichtlichen Beruf" Israels, lässt alle Stufen und jeden Fortschritt der Heilsgeschichte „in seiner eigenthümlichen Gestalt" erscheinen und wird so „ganz und überall gleichmäßig Beweismittel […] für den richtig erhobenen, vollständig auseinandergelegten und angemessen benannten Thatbestand des in uns selbst unmittelbar gegenwärtigen Christenthums."[17]

Das „Lehrganze", das Hofmann in acht Lehrstücken dem Schriftbeweis selbst voranstellt, entspricht dem Verzicht auf alles Erfahrungsmäßige und Geschichtliche, das nicht in jenem Tatbestand enthalten ist, auch im Blick auf Israel und erst recht auf die „Völkerwelt" außerhalb Israels und der christlichen Kirche – „Religion" kommt nicht einmal terminologisch vor. Das wird nämlich unnötig aufgrund der These, dass „der wirkende Geist des christlichen Lebens […] wesentlich einer und derselbe mit dem des menschlichen [Lebens ist]", so dass die „Selbstbethätigung des göttlichen Liebeswillens" am Ende der Geschichte „die Vollendung der Gemeinde Christi zur Menschheit Gottes und der Menschheit zur Gemeinde Gottes" herbeiführen wird. Dann werden

alle Menschen, welche außerhalb der Gemeinde dem ihnen irgend wie bezeugten Gotteswillen gehorsam geworden sind, ob sie nun jene letzte Scheidung in der Menschheit lebend oder todt findet, in dasselbe der persönlichen Gottesgemeinschaft entspre-

[16] A. a. O., S. 11; vgl. S. 23 f.
[17] A. a. O., S. 25 f.

chende Naturleben hergestellt […], zu welchem die Gemeinde Christi vollendet worden ist.[18]

Der „Schriftbeweis" selbst präsentiert dementsprechend die Geschichte Israels im Gefolge der Ureltern als Familie, Volk und schließlich Reich Gottes „für den Zweck der Erscheinung Christi", abgeschlossen durch ein „Schriftdenkmal der auf Christum vorbildlichen Geschichte".[19]

Religiöse Phänomene im „Heidenthum" der „Völkerwelt" spricht Hofmann nur in biblischer, speziell neutestamentlicher Sicht, an, etwa die unvordenkliche Anschauung von einer Göttervielfalt oder den „sogenannten Volksglauben" an Geister und Engelmächte, deren Unschädlichkeit für Christen außer Frage stehe.[20]

Nicht anders als im systematisch-theologischen Werk verhält es sich in dem exegetischen Werk „Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht" (1862–1878), z. B. im Blick auf die einschlägigen Stellen Röm 1,18 f. und 2,14 oder auf die Areopagrede in Athen (Apg. 17,21–32).[21] Hofmanns „Biblische Hermeneutik", die 1880 aufgrund von Manuskripten und Nachschriften publiziert wurde, spricht das Religionsthema nicht an. Wie sie keine allgemeine Hermeneutik vorausschickt und die Schrift als „das gegenwärtige Besitzthum der Christenheit" zum Stoff hat, so nimmt sie diese auch nur in ihrem „israelitischen Charakter", d. h. in ihrer heilgeschichtlichen Bedeutung, zur Kenntnis. Das hat zur Folge, dass mythologische Interpretationen abgewiesen werden („Gotteserscheinungen und Engelserscheinungen [sind] ein und dasselbe") oder dass der besondere heilsgeschichtliche Beruf Israels nicht durch eine Ausweitung seiner religiösen Besonderheit auf „das semitische Völkerthum überhaupt" relativiert werden darf.[22] Hofmann besteht auf der „Wunderbarkeit der Schrift" hinsichtlich ihres Ursprungs und ihres Inhalts; die in ihr berichtete heilige Geschichte ist „etwas Anderes als ein irrthums-

[18] VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch, Erste Hälfte, Nördlingen ²1857, Wesen und Gesetz des Schriftbeweises, S. 33–58, S. 56; ausgeführt in II. 2 (Nördlingen ²1860), Achtes Lehrstück, S. 462–731.

[19] A. a. O., Viertes Lehrstück, S. 482–678, S. 668.670.

[20] A. a. O., Zweites Lehrstück, S. 264–407.348–364; „[…] wie denn auch keine Spur vorkommt, die uns glauben ließe, den Heiden sei mit der Heilsverkündigung zugleich eine Engellehre eigens mitgetheilt worden" (a. a. O., S. 348).

[21] Für diese Stellen kann nur konsultiert werden VOLCK, WILHELM (Hg.): Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften. Die Heilige Schrift Neuen Testaments. Zusammenhängend untersucht von Johann Christian Konrad von Hofmann, Nördlingen 1881, S. 68.254 f.; zu Röm 1 f. findet sich nur das unten Referierte, „Athen" wird übergangen.

[22] VOLCK, WILHELM (Hg.): Biblische Hermeneutik von J. Chr. K. von Hofmann, Nördlingen 1880, hier S. 1–5.30–75, S. 49.30.59.

freier Ausschnitt aus der Weltgeschichte".[23] Deren religionsgeschichtlicher Aspekt bleibt daher unsichtbar.

3. Das Christentum als Wahrheit der Religion

Hofmann las seit dem Wintersemester 1848/1849 bis Sommer 1863 fünf Mal drei- oder vierstündig über theologische Enzyklopädie. Der Erlanger Privatdozent Hugo Johannes Bestmann, der die Vorlesung aufgrund von Manuskripten und Nachschriften 1879 herausgab, vergleicht sie einführend mit der mit letzten „wirklich wissenschaftlichen" Enzyklopädie der Theologie, derjenigen von Karl Rosenkranz (1831, ²1845), und bescheinigt der Hofmannschen dieser gegenüber eine „Wucht der Dialektik, die sich in ihrer ganzen Größe und Schärfe zumal auf den ersten Bogen"[24] zeige. Auf diesen ersten Bogen positioniert sich Hofmann neben der bloß einführenden Enzyklopädie Karl Rudolf Hagenbachs, der als Wissenschaftslehre richtig angelegten, aber bloß formalen bestimmenden Einführung in das theologische Studium Friedrich Schleiermachers derjenigen von Adolf Harleß und am nächsten der Enzyklopädie von Karl Rosenkranz.[25] Zumal von Letzterem unterscheidet sich Hofmann grundsätzlich, vor allem im Blick auf den Religionsbegriff, den er nun doch anspricht, freilich strikt als Korrelat seiner Bestimmung des Wesens des Christentums.

Hofmann versteht Theologie dezidiert als „Erkenntniß und Aussage des Christenthums" und schreibt ihr Entstehen diesem, nicht dem „Gesammtorganismus der Wissenschaft" zu. Daher bestimmt er das Wesen des Christentums nicht in erster Linie als *Lehre*; auch für sie wäre das Geschichtliche ja nicht zufällig, sondern wesentlich, nämlich die Person Jesu und ihr Verhältnis zu Gott. In erster Linie ist das Christentum vielmehr ein „Thatbestand, der freilich zu Lehre wird, indem dieser Thatbestand sich bezeugt im Wort und bezeugt wird." Dieser *Tatbestand*, „der Thatbestand eines gegenwärtigen Ver-

---

[23] Hofmann bezieht die im Christenglauben begründete Gewissheit, dass die Schrift das maßgebende Zeugnis der Heilswahrheit ist, nicht auf das in ihr enthaltene natürliche Wissen als solches und auf die geschichtlichen Angaben im Detail, deren „wesentliche Züge" aber „mit dem Heilandsberufe Jesu unlöslich verwachsen [sind]" (a. a. O., S. 75–89, S. 75 f.).

[24] VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Encyclopädie, S. IX.

[25] Vgl. a. a. O., S. 1 f.; vgl. HAGENBACH, KARL RUDOLF: Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. Leipzig 1833, ¹²1889; vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen [KGA I/6], Berlin 1811, umgearbeitet ²1830; HARLESS, GOTTLIEB CHRISTOPH ADOLF: Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche, Nürnberg 1837; ROSENKRANZ, KARL: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831, umgearbeitet ²1845; vgl. HUMMEL, GERT: Art. Enzyklopädie 3.3, in: TRE, Bd. 9, Berlin/New York 1982, S. 732–736.

hältnisses zwischen Gott und den Menschen“, ist das Wesen des Christentums. Es ist verwirklicht in der Person Jesu Christi, so dass mit Christus in Gemeinschaft stehen und in Liebesgemeinschaft mit Gott stehen, identisch sind; und im „Thatbestand“ eines sichtbaren und äußerlich geordneten Gemeinwesens“, das durch und für jenes Verhältnis existiert, so dass die Teilhaberschaft an der Kirche und die Teilhabe an jenem Verhältnis ein und dasselbe ist.[26] Weil das Wesen des Christentums also in der Beziehung von Christus, der Christenheit und dem Christen beschlossen liegt, kommt seine Bestimmung ganz ohne Rekurs auf Religion aus; Hofmann bemerkt ausdrücklich, dass er bislang nicht einmal das Wort Religion gebraucht habe, „geschweige daß wir Ursache fanden, zu fragen, was es um Religion sei, und welche das Christenthum sei.“[27]

Die Befassung mit dem Religionsthema hat daher die Form der Rechenschaft darüber, weshalb jene Frage bislang *nicht* gestellt wurde (und von einem Christen auch gar nicht gestellt zu werden braucht) und theologisch erst nach der Wesensbestimmung des Christentums gestellt und beantwortet werden kann. Hofmann findet in der Selbstaussage des wiedergeborenen Christen auch dessen Wissen, dass er auch dann, wenn er dem christlichen Gemeinwesen nicht angehörte, nicht in Gemeinschaft mit Christus und nicht in Liebesgemeinschaft mit Gott stünde, er

> doch in einem Verhältniß zu Gott stände, welches dem analog ist, in dem er nun in Christo steht: es wäre persönliches Verhältniß zu dem, der seines Daseins Urgrund ist. […] Er stände als der Geschaffene zu dem ewigen Gott, er stände als der Sündige zu dem heiligen Gott in persönlichem Verhältniß.[28]

Auch Nichtchristen stehen also in einem mit dem Leben selbst, d. h. von Gott gesetzten persönlichen Verhältnis zu Gott. Diese Setzung bestimmt nicht bloß das Erkenntnis- oder Willensvermögen, sondern den Menschen „in der unmittelbaren Einheit seines Wißens“; das Gottesverhältnis geht daher mit allem Erleben und allen einzelnen Lebensbewegungen einher und begleitet sie. Bei entwickeltem Selbstbewusstsein kann man das „natürliche Religion“ nennen. Weil der Mensch damit, dass er seiner Beziehung zu Gott innewird, auch seiner Sündigkeit innewird, von dieser aber nicht ablassen will, d. h., mit dem Heiligen in Widerstreit bleibt und sich darüber täuscht, wird diese natürliche Religion „zu einem Wahn über Gott, willkürliche Setzung Gottes, wird falsche Religion“. Daraus entsteht nicht wirklich „positive Religion“, sondern „volksthümliche Religionsgemeinschaft“, „volksthümliche Mythologie“, die

---

[26] VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Encyclopädie, S. 3–12, S. 7.11. Hofmann unterscheidet die Kirche, „was sie wesentlich und immer gleich ist“, von dem, „was sie zeitweilig ist“, d. h. vom jeweiligen Gemeinwesen, S. 11 f.

[27] A. a. O., S. 12.

[28] A. a. O., S. 13.

möglicherweise durch Einzelne auch wieder aufgelöst wird. So oder so handelt es sich um das „Ergebniß einer Entwicklung des natürlichen Lebens, wie es durch die Schöpfung gesetzt und durch die Sünde entartet ist.“[29]

Nun kann Hofmann alle nichtchristliche Religion der wirklich „positiven“, d. h. von Gott in der Heilsgeschichte neu gesetzten und vom „natürlichen Gemeinleben“ ganz unabhängigen, weil offenbarten Religion Israels und des Christentums, entgegensetzen. „Wir sagen nicht, das Christenthum ist eine Religion, sondern das Christenthum ist die Wahrheit der Religion, zu ihrer Verwirklichung gelangt“, und zwar zu „ihrer völligen und ausschließlichen Verwirklichung“. Für die Theologie wird damit unmöglich aber auch unnötig, sich der Religionsphilosophie zu bedienen, schon gar nicht einer übergriffigen Philosophie der Offenbarung; Theologie tritt ein, wo die Religionsphilosophie aufhört, weil positive Religion anfängt und eine Wissenschaft des Christentums erlaubt und erfordert.[30] In seiner „Encyclopädie“ rechtfertigt Hofmann mithin den Befund in seinen systematisch-theologischen und exegetischen Werken. Aber auch die Ambivalenz des Versuches, die Fundamentaltheologie strikt binnenorientiert zu konzipieren und sie auf den als „Besitzthum“ aufgefassten „Thatbestand“ der Selbstwahrnehmung des wiedergeborenen Christen zu gründen, wird in der „Encyclopädie“ besonders deutlich, im Blick nämlich auf die Beziehungen von Theologie und Kirche „nach außen“.

Für die Theologie ist das ihre apologetische und polemische Aufgabe, die dem Ausschluss jeglicher Religionstheorie entsprechend bestimmt wird. Hofmann schließt zwar formal an Schleiermachers „Behauptung des Christenthums“ an, wendet sich jedoch, ohne dass der Name nochmals genannt würde, gegen Schleiermacher, schon damit, dass beide nicht als „stehende Disziplinen“ gelten.[31] Weil das Christentum mit völliger Unbedingtheit „dessen gewiß ist, die Religion zu sein, nicht blos eine“, ist ihre Apologetik erstens nur die „Theorie der gelehrten Erweisung des Christenthums, daß es die[!] Religion sei“, und behauptet zweitens nicht nur Lehre gegen andere Lehre, sondern „Thatsache gegen Wahn.“ Das geht einerseits gegen eine Philosophie, die das Christentum zwar als absolute Religion, Religion aber nur als aufzuhebende Gestalt des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen anerkennt (gemeint ist natürlich Hegel), andererseits gegen eine Praxis, die „eine Gemeinschaft der brüderlichen Menschenliebe“ im Gegensatz zum Christentum herstellen will (gemeint ist Ludwig Feuerbach). Apologetik erweist ihnen gegen-

[29] VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Encyclopädie, S. 13–15, S. 15.

[30] A. a. O., S. 15 f.16 f., Anm. 1. Das zweite Zitat wird vom Herausgeber der „Encyclopädie“ eingefügt aus VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: „Gedanken über die Theologie“, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche NF 46 (1863), abgedruckt in: Schmid, Heinrich (Hg.): Vermischte Aufsätze von Professor von Hofmann, Erlangen 1878, S. 125–133, S. 126.

[31] VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Encyclopädie, S. 335–345.

über, dass das Christentum „die wesentliche Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit“ bzw. „die Erfüllung der Geschichte der Menschheit ist“: Jene Liebesgemeinschaft ist nur möglich „innerhalb des Thatbestandes des Christenthums“. Von dieser Apologetik muss die Polemik z. B. gegen „Unionismus“ oder „Orthodoxismus“ nicht mehr eigens unterschieden werden, da sie nur von Fall zu Fall als „gelehrte Vertretung der Kirche“ nötig ist.[32]

Für die christliche Kirche tritt jene Ambivalenz in der Kirchengeschichte auf, die als „Wachsthum der Kirche nach außen“, die Kirche dabei verstanden als „Versichtbarung des wesentlich Unsichtbaren“. Die Bewährung der schon mitgebrachten Erkenntnis vom Wesen der Kirche bedeutet, dass die Fülle der kirchengeschichtlichen Tatsachen zu einer Einheit zusammengestellt werden, indem der Historiker „mit der Kirche ihren Weg gehen sollte“[33]. Diese normative Perspektive bedeutet einerseits, dass die „Anstalt“ an der „Gemeinschaft“ gemessen wird, was die Kritik der machtgestützten Ausbreitung der Kirche (und des Islams) zur Folge hat.[34] Andererseits kann Hofmann sich mit der Annahme zufrieden geben, dass seit der Entdeckung der transatlantischen Welt die Kirche allein für ihre Ausbreitung tätig sei und daher behaupten, dass „das Werk der Mission gewissermaßen wieder auf die älteste Weise der Ausbreitung des Christenthums zurück[kommt].“ Gemeint sind die für Hofmann verheißungsvollen Versuche der „Verpflanzung christlicher Gemeinden mitten in die heidnische Welt“[35]. So ändert die Absicht Hofmanns, im ausdrücklichen Gefolge Friedrich Rankes, die kirchliche Geschichtsschreibung nicht auf Mission und Theologie zusammenschrumpfen zu lassen, sondern sie „als die Welt umfassende“ zu betreiben, nichts daran, dass Hofmann das religiöse Andere des Christentums nur als „Nichtchristen“ oder „Heidentum“ wahrzunehmen vermag.

Es ist gerade das Religionsthema, das die „innere Gefährdetheit“ der Theologie Hofmann zutage treten lässt. Ihre Verbindung des biblizistischen Schriftbeweises mit dem Erfahrungsbeweis, die jenen auf sich selbst stellen sollte, dies aber mit „den Organen und Interessen eines extremen Schleiermacherianers“[36], wie Karl Barth meinte, wurde durch die Klammer „Heilsgeschichte“ nicht wirklich zusammengehalten – „extrem“ war in Wahrheit Hofmanns durchaus gegen Schleiermacher gerichteter christlich-religiöser Positivismus.

---

[32] A. a. O., S. 338.339.345.

[33] A. a. O., S. 255–265, S. 256 f.

[34] Das entspricht der (eschatologisch motivierten) politisch liberalen Einstellung und Aktivität Hofmanns, vgl. HAUCK, ALBERT: Art. Hofmann, S. 238; STECK, KARL GERHARD: Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), in: Greschat, Martin (Hg.): Theologen im Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert I, Stuttgart 1978, S. 99–112.

[35] A. a. O., S. 264 f., Anm. 1, die der Herausgeber aus der Nachschrift von 1848 eingefügt hat.

[36] BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon/Zürich 1947, ^{6}1994, S. 560.

Literatur

BACHMANN, PHILIPP: Zur Würdigung des religiösen Erlebens, in: NKZ 18 (1907), S. 907–931.

BACHMANN, PHILIPP: Johann Christian Konrad von Hofmann, in: NKZ 21 (1910), S. 909–962.

BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon/Zürich 1947, [6]1994, S. 553–561.

BECKER, MATTHEW: The Self-Giving God and Salvation History. The Trinitarian Theology of Johannes von Hofmann, London 2004.

BESTMANN, H. J. (Hg.): Encyclopädie der Theologie von J. Chr. K. von Hofmann, Nördlingen 1879.

BEYSCHLAG, KARLMANN: Die Erlanger Theologie, Neuendettelsau 1993, S. 58–82.

HAGENBACH, KARL RUDOLF: Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. Leipzig 1833, [12]1889.

HARLESS, GOTTLIEB CHRISTOPH ADOLF: Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche, Nürnberg 1837.

HAUCK, ALBERT: Art. Hofmann, Johann Chr. K., in: RE[3], Bd. 8, Leipzig 1900, S. 234–241.

HAUSSLEITER, JOHANNES (Hg.): Grundlinien der Theologie Joh. Chr. K. von Hofmanns in seiner eigenen Darstellung, Leipzig 1910, S. 1–29.

VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien, Nördlingen 1839/1842; [2]1843/1844.

VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Erste Hälfte, Nördlingen 1841.

VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Zweite Hälfte, Nördlingen 1844.

VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch, Erste Hälfte, Nördlingen [2]1857.

VON HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD: „Gedanken über die Theologie“, in: ZPK NF 46 (1863), abgedruckt in: Schmid, Heinrich (Hg.): Vermischte Aufsätze von Professor von Hofmann, Erlangen 1878, S. 125–133.

HUMMEL, GERT: Art. Enzyklopädie 3.3, in: TRE, Bd. 9, Berlin/New York 1982, S. 732–736.

MILDENBERGER, FRIEDRICH: Art. Hofmann, Johann Christian Konrad von, in: TRE, Bd. 15, Berlin/New York 1986, S. 477–479.

PANNENBERG, WOLFHART: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Göttingen 1997, S. 89–100.

ROSENKRANZ, KARL: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Halle 1831, umgearbeitet [2]1845.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Berlin 1811, umgearbeitet [2]1830.

SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels

[Studien zur Erlanger Theologie 1 = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 85], Göttingen 1998.

SLENCZKA, NOTGER: Johann Christian Konrad von Hofmann, ‚Eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren', in: Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hg.): Theologen des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 2002, S. 144–165.

STECK, KARL GERHARD: Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), in: Greschat, Martin (Hg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert I, Stuttgart 1978, S. 99–112.

VOLCK, WILHELM (Hg.): Biblische Hermeneutik von J. Chr. K. von Hofmann, Nördlingen 1880.

VOLCK, WILHELM: Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften. Die Heilige Schrift Neuen Testaments. Zusammenhängend untersucht von Johann Christian Konrad von Hofmann, Nördlingen 1881.

WENDEBOURG, ERNST-WILHELM: Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. von Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung, in: NZSTh 52 (1955), S. 64–104.

Extra ecclesiam nulla salus est

Wilhelm Löhes (1808–1872) ekklesiologische Religionskritik

Nadine Hamilton

1. Löhe – eine ambivalente Figur der Kirchengeschichte

Johann Konrad Wilhelm Löhe, geboren 1808 in Fürth, gestorben 1872 in Neuendettelsau, gehört zu den wohl umstrittensten und arbiträr bewerteten Figuren der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Die Deutungen seiner Person könnten dementsprechend nicht divergenter sein: Als „konservative[r] Klassiker"[1] oder auch „unbürgerlicher Christ"[2], als „Gegner der Landeskirche" oder eben auch als „große[r] Apologet"[3] derselben wird er bisweilen bezeichnet; und so kommt er in dem weiten Feld zwischen „Glorifizierung" und „distanzierender Historisierung" zu stehen, weshalb die Beurteilung seiner Person zwischen der eines „Ketzer[s]" und eines „Heilige[n]"[4] oszilliert. Dabei sind diese sich widersprechenden Charakterisierungen nicht einfach als Undifferenziertheiten zu verstehen, sondern als zwei Seiten einer (Deutungs- und Bedeutungs-) Medaille,[5] entzieht sich Löhes Person und Werk doch klaren Kategorisierungen.

Für die Frage dieses Forschungsbands nach der Entwicklung des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen protestantischen Theologie zwischen 1830 und 1914 erscheint die Untersuchung Löhes auf den ersten Blick fragwürdig, wird bei der Lektüre seiner Schriften doch schnell deutlich, dass er, wenn er überhaupt von „Religion" spricht, keine ausformulierte Begriffsdefinition

---

[1] Graf, Friedrich Wilhelm: Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, hg. v. ders. [Profile des neuzeitlichen Protestantismus 2], Gütersloh 1992, S. 12–117, S. 59.

[2] Trillhaas, Wolfgang: Wilhelm Löhe. Ein unbürgerlicher Christ, in: Ders. (Hg.): Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, Göttingen 1975, S. 144–150.

[3] Blaufuss, Dietrich: Heiliger und Ketzer. Wilhelm Löhe in der deutschen Historiographie seit 1872, in: KuD 53 (2007), S. 252–273, S. 256.

[4] Blaufuss, Dietrich: Heiliger und Ketzer, S. 255.

[5] Das wird bereits an der Literatur zu und über Löhe deutlich; lange Zeit wird an sein Erbe vor allem außerwissenschaftlich erinnert; erst seit wenigen Jahrzehnten finden auch universitär seine Person und sein Werk neue Aufmerksamkeit, vgl. beispielsweise dazu Blaufuss, Dietrich: Heiliger und Ketzer, S. 266 sowie Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern, München 1980, S. 158 f.

vorweist und es wohl auch nicht will. Während hingegen die protestantische Spätaufklärung „Religion" zu einem Zentral- und Programmbegriff neuzeitlicher Theologie machte, betonte Löhe die bleibende Bedeutung der kirchlichen Verbundenheit des einzelnen Christen und der lutherischen Konfession, was ihm nicht zuletzt bis heute unter anderem auch von Lutheranern kritisch angekreidet wird. Dementsprechend trug Löhes Leitbild des deutschen Protestantismus auch keine demokratischen und vielgestaltigen Züge, sondern ganz im Gegenteil antidemokratische und in seiner konfessionellen Einseitigkeit antimodernistische Tendenzen in Form der einen, apostolischen, katholischen Kirche lutherischer Konfession.[6] Damit wird Löhe zunächst einmal wohl nicht zu Unrecht zu den Vertretern des konfessionellen Luthertums gezählt,[7] wenngleich er nicht nur in der Betonung der Katholizität und damit seiner Auffassung der konfessionsüberschreitenden Ekklesiologie sowie der für ihn dazugehörigen Ethik eine Sonderstellung innerhalb der konfessionellen Theologie einnimmt,[8] sondern dieselbe darin schon überschreitet.

Zugespitzt kann man Löhes Abwehr, oder dezidierter: Ablehnung, der aufkommenden und im 19. Jahrhundert durch aufgeklärte Prozesse etablierten Religionsthematik jedoch wie folgt pointieren: Außerhalb der einen, apostolischen und katholischen Kirche gibt es nach Wilhelm Löhe kein Heil, denn nur in der Gemeinschaft der Heiligen ist der Mensch in wahrer Gemeinschaft mit Gott und verbleibt nicht bei sich selbst. Deshalb müssen all seine Bemühungen um die (lutherische) Kirche in genau diesem Licht erkannt werden: Sein Verständnis der Kirche als *communio sanctorum* stellt einen Gegenentwurf zu den Konzeptionen neuzeitlich subjektivistischer und darin zugleich individualistisch-pluralistischer Religiosität nicht nur rationalistischer, sondern auch erweckter Art dar, der in seiner Kritik an der subjektiven Übereignung Gottes an den Menschen der Projektionstheorie Ludwig Feuerbachs nicht nur nahe steht, sondern als inner-lutherische Zeitdiagnose und paralleler Entwurf derselben gelten kann. Löhes Einwand gegen die aufgeklärten Konzepte von Religiosität im liberalen und erweckten Protestantismus können damit als ekklesiologische Kritik an der aufgeklärten Religiosität seiner Zeit verstanden werden.

Will man demnach Löhes Verständnis von dieser aufgeklärten Religiosität bzw. seiner entschiedenen Religionskritik näher kommen, gilt es, seine Position zu den aufgeklärten Strömungen liberaler und erweckter Art seiner Zeit darzustellen. Von dort soll mithilfe von Feuerbachs Projektionstheorie Löhes

[6] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt 1, Bd. 5/1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1951, S. 96.99.

[7] Vgl. FISCHER, HERMANN: Art. Konfessionalismus, in: TRE, Bd. 19, Berlin 1990, S. 426–431, S. 427 f.

[8] Vgl. SCHOENAUER, HERMANN: Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Großorganisation, Stuttgart 1990, S. 44.

Abgrenzung von der protestantischen Religiosität *ex negativo* deutlich gemacht werden, um seine Antwort auf die individualistisch-subjektivistische Religiosität seiner Zeit, nämlich die eine, apostolische und katholische Kirche lutherischer Konfession, zumindest in Umrissen skizzieren zu können.

2. Löhe, der Antiaufklärer

Wilhelm Löhe ist zwar nicht nachzusagen, er habe sich nicht mit den Problemen und Herausforderungen seiner Zeit befasst, zugleich lassen sich aber kaum akademisch-theologische Auseinandersetzungen mit den aufgeklärten Strömungen seiner Zeit finden. Und obwohl manche ihrer zentralen Vertreter in unmittelbarer zeitlicher und geographischer Nähe zu ihm lebten, wie beispielsweise der nur vier Wochen ältere David Friedrich Strauss, dessen *Leben Jesu* bereits 1835/1836 erschien, oder eben der vier Jahre ältere Ludwig Feuerbach, der ab 1826 in Erlangen und später in der Umgebung lebte und dessen religionskritische Schrift *Wesen des Christentums* 1841 veröffentlicht wurde, scheint Löhe zumindest nur oberflächlich darauf reagiert zu haben. Dass die neuen Formen der aufgeklärten Kirchen-, Christentums- und Bibelkritik, aber auch die neuen Ausbildungen erweckter Frömmigkeit für sein Denken und in seinem Werk jedoch nur geringe Spuren hinterlassen hätten, ist kaum zu behaupten.[9] Im Gegenteil muss sein ganzes Werk, sein ganzes Denken und Handeln als geprägt von seiner Zeit erkannt werden, nur dann kann es wohl auch verstanden und für sich gewürdigt werden.

Primär sind zwei Fronten Löhes auszumachen. Zum einen die augenscheinlichere gegen die rationalistisch-liberale Auffassung, welche Religiosität vor allem hochgradig individualisiert und pluralisiert verstand und im Zuge dessen die „evangelische Einfachheit" der Glaubenslehre dadurch zu restituieren suchte, dass sie überkommene Lehrverkrustungen unter anderem mit der Infragestellung des Bekenntnisses aufbrach, um somit zurück zu der ursprünglichen, vernunftgemäßen *religio Christi* zu gelangen.[10] Zum anderen wandte sich Löhe aber auch gegen ein erbauliches Christentum, welches in seiner Überbetonung des Individuums das religiöse Gefühl über die Schrift und damit über Gottes Wort zu stellen drohte. Beide Distanzierungen Löhes gilt es demnach zunächst zu untersuchen, um seiner Zurückweisung der aufgeklärten Religiosität näher zu kommen.

---

[9] Vgl. ALBRECHT, CHRISTIAN: „Ganz antik und ganz modern". Das Werk Wilhelm Löhes in kulturgeschichtlicher Perspektive, in: Schoenauer, Hermann (Hg.): Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 135–151, S. 141; vgl. auch TRILLHAAS, WOLFGANG: Wilhelm Löhe. Ein unbürgerlicher Christ, S. 144–150, S. 146.

[10] Vgl. BEUTEL, ALBRECHT: Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006, S. 379.

2.1 Löhes Kritik am liberalen Protestantismus

Löhes Ablehnung des liberalen,[11] aufgeklärten Protestantismus muss vor allem als Abwehr eines rationalistischen Schriftverständnisses gesehen werden. Versteht man Löhes gesamtes Schaffen und sein Ringen um die *una sancta* aus seiner grundlegenden Prämisse heraus, nämlich: *„Schriftgemäßheit ist mein Prinzip für Lehr und Leben“*,[12] ist auch seine abwehrende Haltung gegenüber dem rein vernunftgemäßen Umgang mit der Schrift einsehbar. Löhe kannte durchaus aufgeklärte Denker und deren Programme,[13] sie ernteten jedoch zumeist seine Verachtung.[14] Aktive Ignoranz von aufgeklärtem Gedankengut kann ihm dementsprechend nicht nachgesagt werden,[15] schon allein deswegen nicht, weil ihm dies als engagiertem Seelsorger nicht möglich war,[16] wurde er doch im Amt immer wieder mit solchen akademischen Schriften konfrontiert. Nicht nur kurz vor seiner Ordination 1831 begegnete ihm beispielsweise die *Kritik der Augsburgischen Konfession, nebst Vorschlag einer neuen Konfession* von Eucharius Ferdinand Oertel. Sie kam einem Frontalangriff auf das Schriftverständnis und dessen bekenntnisgemäßer Fassung in der *Confessio Augustana* gleich, wenn sie die vernünftige Einsehbarkeit unter anderem der Gottheit Christi und dessen Person infrage stellte.[17] Und auch wenige Monate später in Kirchenlamitz, als Bauern das kirchenkritische Werk Carl Friedrich Bahrdts *Des Vater Fleisch* mit ihm besprechen wollten, war er genötigt, sich mit diesen Ansichten auseinanderzusetzen.[18]

---

[11] Interessanterweise verstand Löhe sich selbst politisch als „liberal“, das zeigt sich besonders in seiner Hoffnung auf eine Trennung von Staat und Kirche (vgl. KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern, S. 166).

[12] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in Gemeinde, Schule und Haus, 1. Erbauliche Schriften, Bd. 3/1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1951, S. 230.

[13] Beispielsweise die umfangreichen Abhandlungen im *Homiletisch-Liturgischen Korrespondenzblatt* über Strauss zwischen 1836 und 1838 können ihm kaum entgangen sein, schließlich schrieb er 1836 das programmatische Vorwort mit dem Ruf: „Wie die heutige Welt von einer Begier getrieben wird – ‚vorwärts zu dem grauen Wahn und Genuß seiner Tiefen‘, so wird die Kirche von einer heiligen Begier getrieben – ‚vorwärts zu der uralten Wahrheit und zum Genusse ihrer Tiefen!‘ Alles eilt zu seinem Ziele, bis Kirche und Welt zum letzten Kampfe in hellen Haufen einander gegenüberstehen werden!“ (A. a. O., S. 249–254, S. 250).

[14] Vgl. HOFER, HANS: Aus Löhes Jugendzeit. 30 Jugendbriefe Löhes, veröffentlicht, erläutert und besprochen von Pfarrer Dr. Hofer aus Nördlingen, in: ZBKG 1 (1926), S. 208–256, S. 214.239; vgl. auch, LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Briefe 1815–1847, Bd. 1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1986, S. 465.

[15] Vgl. ALBRECHT, CHRISTIAN: „Ganz antik und ganz modern“, S. 141.

[16] Vgl. BLAUFUSS, DIETRICH: Wilhelm Löhe und aufklärerische „Zeitbewegungen“, in: Ders. (Hg.): Wilhelm Löhe. Theologie und Geschichte. Theology and History, Neuendettelsau 2013, S. 105–132, S. 113.

[17] Vgl. OERTEL, EUCHARIUS FERDINAND CHRISTIAN: Kritik der Augsburgischen Konfession, nebst Vorschlag einer neuen Konfession, Bayreuth 1831, S. 14 f.

[18] Vgl. BLAUFUSS, DIETRICH: Wilhelm Löhe und aufklärerische „Zeitbewegungen“, S. 113 f. Noch Jahre später klagte Löhe über das Eindringen solcher aufgeklärter „Einwürfe

Dass nun aber rationalistisches Gedankengut nicht nur die Universitäten, sondern auch die Kanzeln überflutete, erfuhr Löhe besonders deutlich in der Egidienkirche in Nürnberg, wo er 1834 bis 1835 zweimal vertrat und wo zeitgleich Friedrich Wilhelm Ghillany einen vernunftgemäßen Umgang mit christlichen Inhalten propagierte und den sakramentalen Charakter des Abendmahls infrage stellte – Ghillany nämlich setzte an die Stelle des Empfangs von Leib und Blut Christi eine Aufforderung, für das leibliche Wohl der Mitmenschen zu sorgen und gemäß der eigenen hohen Bestimmungen zu handeln,[19] womit er nach Löhes Urteil offenkundig Welt und Reich Gottes verwechselte. Gerade seine Sorge um die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, von Mensch und Gott, sowie damit um die wahre und das hieß für ihn bekenntnisgemäße Schriftauslegung und demgemäß um die Kirche Jesu Christi, trieb Löhe besonders um. Das machen nicht zuletzt seine *Drei Bücher von der Kirche* deutlich, sondern auch seine Betonung der Kirche gegen eine fortschreitende Entkirchlichung des deutschen Protestantismus[20] sowie sein lebenslanges Ringen um deren Weiterentwicklung in Sakrament und Amt und insofern um eine Verbesserung des Luthertums auf der Grundlage des Wortes Gottes.

Das zeigt sich unter anderem auch deutlich in seinem Kampf um die „reinen Altäre", also gegen die Abendmahlsgemeinschaft mit Reformierten und Unierten, die in der Bayerischen Landeskirche als Konföderationskirche gang und gäbe war.[21] Dass Löhe eben deshalb zuweilen als lutherischer Konfessio-

der Gelehrten", die „man auch zum Teil aus dem Munde des Bürgers und Bauers [vernimmt] – und das Volk ist allenthalben wie mit einem Flugfeuer von ihnen überflogen.", in: LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 28. Darauf nun aber nicht zu reagieren, kam für ihn weniger aus akademischer, denn aus seelsorgerlicher Perspektive nicht infrage.

[19] Vgl. GHILLANY, WILHELM FRIEDRICH: Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation, 3 Bde., Das Neue Testament. Zweite Abtheilung, Leipzig 1863, S. 783 f.

[20] Vgl. KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern, S. 190.

[21] Löhe ging es dabei v. a. um die schriftgemäße Umsetzung des Sakraments, vgl. OST, WERNER: Wilhelm Löhe. Sein Leben und sein Ringen um eine apostolische Kirche, Neuendettelsau 1992, S. 124; vgl. dazu Löhes erste Eingabe an die bayerische Generalsynode im Frühjahr 1849 zur „Wahrung des Bekenntnisses und Einführung desselben in seine Rechte etc." (in: LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 333–342), die in der Synode zu heftigen Debatten führte, ob man nun protestantisch, evangelisch oder evangelisch-lutherisch sei; vgl. ebenfalls seine Schwabacher Eingabe vom 9.10.1851, die darauf hinweist, dass Löhe und die Mitglieder des Neuendettelsauer Kirchenvorstandes „keine Abendmahlsgemeinschaft mit Reformierten und Unierten anzuerkennen vermögen" (a. a. O., S. 604 f.). Vgl. zur Bedeutung Löhes für die Bayerische Landeskirche: FRIEDRICH, JOHANNES: Die Bedeutung Wilhelm Löhes für die Bayerische Landeskirche heute, in: Schoenauer, Hermann (Hg.): Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 63–83.

nalist bezeichnet wird, darf also nicht überraschen.[22] Und doch greift diese Charakterisierung zu kurz, wenn man seinen lebenslangen Kampf zum einen um die Schriftauslegung und daran anschließend zum anderen um die Katholizität der *einen* Kirche im Blick behält – Löhe muss aufgrund seines Ideals von der einen, apostolischen Kirche vielleicht im Grunde sogar als ökumenisch gelten –,[23] geht es ihm doch in erster Linie weniger um das „Lutherische" als vielmehr um die Schriftgemäßheit.[24]

Für Löhes Abwehr von aufgeklärtem Gedankengut ist also festzuhalten: Seine Bedenken gegenüber liberaler Religiosität hatten vor allem den rein vernünftigen Umgang mit Schrift und Kirche zum Inhalt, sah er doch in der Umgangsweise aufgeklärt-religiöser Strömungen ein Moment in den Protestantismus einziehen, das erstens die Verlässlichkeit des Wortes Gottes und die Schriftgemäßheit des Bekenntnisses durch subjektive Übereignung objektiver Glaubensinhalte infrage stellte sowie zweitens darin die Unterscheidung von Welt und Reich Gottes und damit von Diesseits und Jenseits aufhob.[25] Löhes Absage an den Zeitgeist und seine antiaufklärerische Stoßrichtung müssen dementsprechend als Sorge um die Wahrung der reinen und das hieß für ihn lutherisch-bekenntnisgemäßen Schriftauslegung verstanden werden, aus welchem Grund er nicht nur die aufgeklärten Tendenzen des institutionalisierten Protestantismus, sondern auch freikirchliche Erweckungsbewegungen hinsichtlich ihres Umgangs mit der Schrift infrage zu stellen wusste.

2.2 Gegen subjektivistische Frömmigkeit

Während Löhe von liberal-aufgeklärten Kreisen aufgrund seiner Nähe zum Pietismus und zu Erweckungsbewegungen zuweilen gar als Mystiker bezeich-

[22] Davon zeugen auch seine beständigen Auseinandersetzungen mit dem Oberkonsistorium. Löhe gab von 1849–1861 insgesamt acht Petitionen an das Kirchenregiment ein, vgl. SCHLICHTING, WOLFHART: Art. Löhe, Johann, Konrad Wilhelm (1808–1872), in: TRE, Bd. 21, Berlin 1991, S. 410–414, S. 412.

[23] Vgl. dazu STEPHENSON, JOHN R.: Wilhelm Löhe, An Ecumenical Lutheran? From Nein through Jein to a Qualified Ja, in: Blaufuß, Dietrich (Hg.): Wilhelm Löhe. Theologie und Geschichte. Theology and History, Neuendettelsau 2013, S. 24–36.

[24] Wobei freilich infrage zu stellen ist, ob Löhe in der Konstatierung der Übereinstimmung von Schrift und lutherischem Bekenntnis die lutherische Konfession nicht zu unkritisch sah und damit deutlich überhöhte, zumal er selbst bekennt, er habe die Schrift erst vom Bekenntnis her verstehen gelernt, vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt 2, Bd. 5/2, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1951, S. 857 f. Weiter ist zu fragen, ob er nicht selbst in seinem zumeist unreflektierten Umgang mit dem Bekenntnis die Schrift selbst subjektiv vereinnahmte, anstatt das Bekenntnis von der Schrift her kritisch zu reflektieren.

[25] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/1, S. 241; vgl. dazu auch BLAUFUSS, DIETRICH: Wilhelm Löhe und aufklärerische „Zeitbewegungen", S. 118.

net wurde,[26] lässt sich seine deutliche Distanzierung auch von diesen Kreisen an unterschiedlichsten Wegmarken immer wieder finden. Es mag zunächst verwundern, dass der zumeist als der lutherischen Erweckungsbewegung zugeordnete Löhe[27] selbst eine differenzierte Haltung zu diesen Frömmigkeitstraditionen einnahm, wo er doch selbst bei seiner Betonung der Spiritualität auf beispielsweise pietistisch-erweckte Erbauungsliteratur zurückgriff[28] und sogar an deren Herausgabe beteiligt war.[29] Zunehmend erkannte er dabei jedoch die Gefahr, dass eine individualisierte und sich auf das je einzelne Subjekt beziehende Privatandacht von der Gemeinschaft der einen Kirche entfernen konnte. Das von ihm 1835 verfasste Traktat *Von dem göttlichen Worte, als dem Lichte, welches zum Frieden führt*, zeigt besonders deutlich seine Frontstellung und Abwehrhaltung gegenüber aller individualistischen religiösen Subjektivität, die, gerade weil sie sich außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft auszuleben drohte, dem Gefühl und dem eigenen Empfinden gegenüber dem objektiven Wort Gottes[30] allzu großen Wert beimaß.[31]

Problematisch waren bei dieser Form von Entkirchlichung und subjektivistischer Religiosität für ihn wesentlich zwei Dinge: Zum einen bestand die Gefahr, dass mit zunehmendem Alter die früheren überwältigenden Glaubenserfahrungen verblassten und zuletzt als jugendliche „Schwärmerei" abgetan

---

[26] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 21.27; vgl. dazu auch BLAUFUSS, DIETRICH: Löhe und aufklärerische Zeitbewegungen, S. 122–129. Löhe hatte aufgrund seiner Frömmigkeit nicht nur in Nürnberg keine Zukunft als Stadtpfarrer, sondern wurde auch von seiner Landeskirche immer wieder als Sonderling verstanden und dementsprechend auch sein Ausschluss immer wieder erwogen, vgl. FRIEDRICH, JOHANNES: Die Bedeutung Wilhelm Löhes für die Bayerische Landeskirche heute, S. 63–83, S. 66.

[27] Vgl. SCHOENAUER, HERMANN: Kirche lebt vor Ort, S. 47.

[28] Bezüglich der in seiner Familie durch seine Mutter vermittelten Frömmigkeit vgl. VOGEL, LOTHAR: Von der Erweckung zur Wiederentdeckung der Konfession. Der theologische Bildungsgang Wilhelm Löhes, in: Blaufuss, Dietrich (Hg.): Wilhelm Löhe. Erbe und Vision, Gütersloh 2009, S. 219–238, S. 221 f.

[29] Mit dem Erstarken der konfessionellen Erweckungsbewegung wurde auch die durch die Aufklärung fast zum Stillstand gekommene Tradition der Erbauungsliteratur wieder aufgenommen und intensiviert. Gerade in dieser Inanspruchnahme vieler alter Gebets- und Andachtsbücher (Löhe griff nicht nur auf nachreformatorische Traditionen von Spener über Zinzendorf zurück, sondern auch auf vorreformatorische Texte) zeigt sich Löhes Nähe zu den Erweckungsbewegungen seiner Zeit, vgl. KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern, S. 185 ff.

[30] Wobei sich hier fragen lässt, ob die (durchaus berechtigte) Kritik am religiösen Subjektivismus automatisch eine Objektivitätsvorstellung nach sich ziehen muss. Es besteht jedenfalls die Gefahr, dass im Umkehrschluss der Glaube bzw. das Wort Gottes zum überzeitlich, objektiv wahren und damit letztlich toten Objekt wird. Das aber muss freilich an anderer Stelle überprüft werden.

[31] Unter anderem an dieser Stelle wird Löhes Hinwendung von der Erweckungsbewegung zum konfessionellen Luthertum festgemacht, vgl. KELLER, RUDOLF: Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum (bis 1870), in: Müller, Gerhard/ Weigelt, Horst/Zorn, Wolfgang (Hg.): Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, Bd. 2: 1800–2000, St. Ottilien 2000, S. 31–68, S. 53.

würden. Wo nämlich allein nach subjektiver religiöser Erfahrung und den vermeintlich guten, tugendhaften Werken gesucht werde, verwechsle man „insgeheim den Glauben mit dem Gefühle, während der Glaube, gerade wenn er in der ihm eigenen Größe in uns steht, unserm Gefühle widerspricht“.[32] Zum anderen sah Löhe daran anschließend die Gefahr solcher subjektivistischer, kirchenferner Religiosität auch darin liegen, dass die Überbewertung des individuellen Gefühls eine Überhöhung der Empfindung über das Wort Gottes nach sich ziehe. Nicht mehr „*die unveränderlichen Verheißungen des Wortes Gottes*, welche, Gott sei Dank, außer uns, von unseren Gefühlen unangetastet stehen“,[33] seien dann das, worauf sich der Gläubige einzig verlasse und worin er sein Heil suche, sondern eben solche Gefühle, die gleich jeder anderen menschlichen Empfindung veränderlich seien. Löhe wusste damit einer individualistischen und subjektivistischen Frömmigkeit das *verbum externum* entgegenzustellen: einen Glauben, der „im Menschen dem Menschen anvertraut ist, aber ebendarum auch nicht immer sich selbst gleich [ist], bald schwach, bald stark, […] schon jahrtausendelang ohne Wanken steht.“[34]

Demgemäß grenzte sich Löhe von den aufgeklärten Strömungen in Gesellschaft und Kirche seiner Zeit nicht nur darin ab, dass er ihnen eine Unterordnung des Glaubens unter die Vernunft attestierte.[35] Er pointierte seine theologischen und damit nicht zuletzt seelsorgerlichen Bedenken auch dahingehend, dass die an der Aufklärung orientierten Christen im Zuge ihrer Frömmigkeit den eigenen, subjektiven Glauben über das Wort Gottes stellten und sich damit freilich in der einen oder anderen Weise selbst zu einem Richter über dasselbe machten. Bemerkenswerterweise kann er daraus auch ein Verständnis des Glaubens ableiten, das den subjektiven Glauben immer der objektiven Verheißung Gottes unterstellt.[36] Gerade an seinen erweckten Mitchristen sah er nämlich die Gefahr, dass die Kirche von einem menschlichen, subjektiven und daher wankelmütigen Glauben abhing.[37] Für ihn hatte demgegenüber jedoch zu aller Zeit zu gelten: „Soviel mehr bei unserer Seligkeit auf Gott an-

---

[32] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/1, S. 34–41, S. 37 f.

[33] A. a. O., S. 38.

[34] Ebd.

[35] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in Gemeinde, Schule und Haus. 2. Pastoraltheologie [u. a.], Bd. 3/2, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1951, S. 341.

[36] Ist für Löhe die Kirche *creatura verbi* und Christus Haupt und Leib derselben, liegt es nahe, dieses objektive Gotteswort als eine Art gemeinschaftlichen und übersubjektiven „Glauben der Kirche“ zu verstehen, den Löhe deutlich von dem subjektiven Glauben des einzelnen Christen unterscheiden kann. Das ist freilich ein Gedanke, der so auch heute noch weiter auszuführen wäre.

[37] Dazu sind auch die zeitgleichen Revisionen der Gesangbücher anzuführen, die gemäß der „aufklärerischen Einsicht in die konstitutive Bedeutung religiöser Subjektivität […] nun nicht mehr das kirchlich-kollektive ‚Wir‘, sondern das religiös-individuelle ‚Ich‘“ verwandten, vgl. BEUTEL, ALBRECHT: Aufklärung in Deutschland, S. 362.

kommt als auf uns: soviel bedeutender und wichtiger ist es, daß Gottes Wort nicht fehle, als daß unser Glaube nicht fehle.“[38]

Drei Grundlinien der Kritik Löhes an der Religiosität seiner Zeit lassen sich damit zusammenfassend ausmachen: erstens die Missbilligung einer schleichenden Preisgabe der Unterscheidung von Welt und Reich Gottes, zweitens die subjektive Übereignung des objektiven Wortes Gottes durch entweder die vernünftige Infragestellung des Bekenntnisses und der Schrift oder die frömmlerische Verwechslung des Gefühls mit dem Glauben sowie drittens die Ablehnung der Überhöhung des Menschen zum Richter über das göttliche Wort und damit der Vergöttlichung des Menschen selbst. Mit der daraus entspringenden Infragestellung des Bekenntnisses und der bekenntnisgebundenen Kirchlichkeit des Protestantismus muss dementsprechend Löhes Auseinandersetzung mit den aufgeklärten Neuausrichtungen seiner Zeit nicht nur innerhalb eines liberalen, sondern auch erweckten Protestantismus als Sorge um die objektive Bedeutung des Wortes Gottes ekklesiologischer Natur verstanden werden: Denn „[a]lleine mit Christo kannst du nicht selig sein. Er und seine ewige Seligkeit sind eine bei weitem zu schwere Last für Eine Seele, die niemand ihresgleichen nahe hat.“[39]

3. Löhes ekklesiologische Religionskritik

Mit Wilhelm Löhes Betonung der einen, apostolischen und katholischen Kirche ist demnach der grundlegende Fokus seiner Kritik an der aufgeklärten Frömmigkeit des Protestantismus seiner Zeit benannt. Dort nämlich, wo er die Entkirchlichung des Protestantismus voranschreiten sah, machten sich seiner Beobachtung nach drei alarmierende Haupttendenzen bemerkbar: Die Verlagerung des Reiches Gottes in die Welt, die subjektive Übereignung des Glaubens in Verstand oder Gefühl und zuletzt die Vergottung des Menschen selbst. Wenn also Löhe grundsätzlich den Strömungen der aufgeklärten Religiosität seiner Zeit in ihrer hochgradigen Individualisierung und damit Pluralisierung der Frömmigkeit eine „Versubjektivierung“ des Glaubens vorwirft, mag das zwar auf den ersten Blick als Abwehr moderner aufgeklärter Strömungen eines antimodernen und antidemokratischen Konfessionalisten verstanden werden; es kann aber auch als eine Form von ekklesiologischer Religionskritik gelesen werden, die in ihren zentralen Punkten der Religionskritik eines Ludwig Feuerbachs durchaus nahe steht, wenn nicht sogar aus innerkirchlicher Perspektive eine parallele Stoßrichtung mit gegenteiliger Intention darstellt.

[38] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/1, S. 38.
[39] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 89.

Kritisierte Löhe an der liberalen und erweckten Frömmigkeit seiner Zeit eine Verwechslung des Reiches Gottes mit der Welt, konnte sein Zeitgenosse Feuerbach dies in gewisser Weise gar als Ermutigung seiner Theorie sehen, dass sich im Zuge der Aufklärung auch in der Theologie und der Religiosität der Menschen bereits eine Anthropologisierung vollzogen hatte, die nun „nur noch" vollständig abgeschlossen werden müsse.[40] Dementsprechend konnte er es gar als Zweck seiner Schriften benennen, den Menschen das „Scheinwesen der Theologie und Religion" aufzuzeigen, „um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen" und so diese „aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits"[41] zu machen. Was Feuerbach demnach als Missstand vor allem der Christen ansah, dass sie nämlich das Jenseits mit dem Diesseits verwechselten, ohne sich selbst dessen bewusst zu sein, war auch für Löhe Ansatzpunkt seiner Kritik an der Religiosität der Zeit: Die Welt wird nicht Gottes Reich, auch (und für Löhe gerade) nicht durch einen rationalen Erkenntniszuwachs der Menschheit. Während Feuerbach seine Kritik dabei vortrug, um die vermeintlich trügerische Verlogenheit der Religion zu entlarven, die den Menschen von sich selbst entzweie, ging es Löhe um eine Reinigung der Kirche Jesu Christi von einer anthropomorphisierenden Überfremdung und damit vor allem um die rechte Unterscheidung zwischen Gott und Mensch.

Mit Feuerbach konnte Löhe demgemäß den aufgeklärt-religiösen Strömungen seiner Zeit eben diese subjektive Übereignung des Glaubens vorwerfen und dort, wo er nicht mehr die objektive Gotteswahrheit, sondern den „subjektive[n] Eigendünkel und Eigenwill[en]"[42] überhandnehmen sah, das eschatologische Ziel der einen Kirche unter den „zahllos[en] Sekten" verschwinden sehen, weshalb er spitz pointierte: „[E]in jeder Theologe großen oder kleinen Namens bildet die seine – und wer dazu keine Gabe hat, ist sich selbst eine Sekte."[43] Löhe attestiert demnach seiner Zeit, dass sie im Zuge der Verwechslung des Jenseits mit dem Diesseits auch den Glauben selbst zur Projektionsfläche rationaler Welterschließung bzw. emotionaler Welterfahrung mache, dass sie also die objektive Existenz Gottes in der Transzendenz in die subjektive Erfahrung des Menschen selbst verlagere – sich also selbst zur „Sekte" werde –, und teilt eben damit Feuerbachs Projektionstheorie. Gemäß derselben idealisiert der Mensch seine Eigenschaften, verlängert seine Wünsche über die Immanenz hinaus und erdenkt sich damit seinen Gott, der doch nichts an-

[40] Vgl. FEUERBACH, LUDWIG: Sämtliche Werke. Das Wesen des Christenthums, Bd. 6, Stuttgart 1960, S. 17.

[41] FEUERBACH, LUDWIG: Sämtliche Werke. Vorlesungen über das Wesen der Religion, Bd. 8, Stuttgart 1960, S. 28 f.

[42] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/2, S. 341.

[43] Ebd.

deres sei als *„das Selbstbewusstsein des Menschen"*[44].Wo Feuerbach freilich dieses als Grundproblem aller Religion erkannte, stellt Löhe diese Diagnose nicht dem Christentum *per se*, sondern denjenigen religiösen Strömungen, welche sich in ihrer Subjektivität in das eigene Gefühl versenkten und nun nicht mehr das objektive Wort Gottes, sondern sich selbst erkannten. Dementsprechend verwundert es dann auch nicht, dass Löhe die Bekenntnisschriften und damit die lutherische Konfession gegen diese Entwicklungen hochhielt, sah er darin doch einer subjektiven Verfälschung und Übereignung des Wortes Gottes Einhalt geboten.[45]

Kulminieren sahen Löhe wie Feuerbach diese Projektion der eigenen Bedürfnisse in einer Umformung der Theologie in die Anthropologie, also in einer „Selbstfeier des Menschen mit religiösem Charakter"[46].Wo nämlich letztlich Gott zum Spiegelbild menschlicher Vernunft oder menschlicher Gefühle,[47] wo das objektive Wort Gottes gegen subjektive Glaubenserfahrung eingetauscht werde, könne nur noch gelten: *„Homo homini deus est"*.[48] „Dann beginnt eine neue Religion: man vergöttert Menschen".[49] Gott ist die Projektionsfläche des Menschen, sodass zuletzt auch das Wissen der Theologie um Gott nur ein Wissen des Menschen um sich selbst darstellt.[50] Wenngleich Feuerbach in dieser Erkenntnis die Grundlage für seine Religion des Menschen sah, zog Löhe freilich andere Schlüsse.

Vor dem Hintergrund dieser Bestandsaufnahme der Religiosität des Protestantismus seiner Zeit ist zuletzt Löhes Wertschätzung der einen, apostolischen und katholischen Kirche leicht nachzuvollziehen. Wo für ihn nämlich ein Christentum sich selbst zur Sekte wird, weil es die Immanenz über die Transzendenz stellt, und woraus resultierend sich eine subjektive Transformierung kirchlicher Topoi in den Bereich diffuser und pluralisierter religiöser Frömmigkeit vollzieht und sich liberale wie erweckte Protestanten nicht mehr in der Gemeinschaft der Gläubigen an die Wahrheit des Wortes Gottes gebunden

---

[44] FEUERBACH, LUDWIG: Das Wesen des Christenthums, S. 15.

[45] „Einige wenige Theologen suchen allerdings mit Selbstverleugnung die Wahrheit Gottes; wenn sie aber gefunden haben, getrauen sie sich nicht Gottes Wort pflichtmäßig zu reden als Gottes Wort. Statt zu beweisen, daß alle Dinge von Gottes Wort getragen und gehalten werden, suchen sie Gottes Wort und Wahrheit mit Gründen menschlicher Vernunft zu unterstützen" (LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/2, S. 341).

[46] WEINRICH, MICHAEL: Religion und Religionskritik, Göttingen 2011, S. 115; vgl. dazu Löhe: „Brüder! lassen wir uns doch nicht betören, wenn Religion scheinbar mehr geduldet wird als sonst! Es ist nichts mit dieser Duldung. Man duldet die edle Trösterin bis auf einen gewissen Punkt, – man läßt sie auch etwas gelten, aber nur als wieder eine Art von Lebensgenuß" (LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/2, S. 340).

[47] Vgl. FEUERBACH, LUDWIG: Das Wesen des Christenthums, S. 78.

[48] FEUERBACH, LUDWIG: Das Wesen des Christenthums, S. 326.

[49] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/2, S. 340.

[50] Vgl. LORENZ, RUDOLF: Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs, in: Thies, Erich (Hg.): Feuerbach, Darmstadt 1976, S. 11–134, S. 117.

sahen, sondern den Zugriff darauf für sich selbst reklamierten, stand für ihn die eine Kirche Jesu Christi und damit das Heil aller Menschen auf dem Spiel. Demgemäß muss also Löhes Konzeption der *einen* Kirche als ekklesiologische Religionskritik mit der Intention gelesen werden, dem aufgeklärten Protestantismus, ob in liberaler oder erweckter Form, etwas entgegenzusetzen, nämlich die bleibende Bedeutung des objektiven Wortes Gottes in der *einen* Kirche Jesu Christi.

4. Die eine, apostolische, katholische Kirche

Grundsätzlich lassen sich damit zwei Intentionen der Abwehr Löhes von aufgeklärten Tendenzen im liberalen wie erweckten Protestantismus ausmachen: Die bleibende Betonung zum einen einer Schriftgemäßheit des christlichen Glaubens und zum anderen die daraus resultierende, an die Kirche gebundene gemeinschaftliche Frömmigkeit. Dementsprechend scheint in Löhes Kampf um die eine, apostolische und katholische Kirche[51] die Hauptmotivation seiner Positionierung gegen rationalistisch-aufgeklärte Züge zu liegen; kreisten seine entschlossenen religionspraktischen und kirchenpolitischen Akzentuierungen doch stets um die Frage nach der Gestalt dieser Kirche, die durch politische und gesellschaftliche Umwälzungen einer tiefgreifenden Veränderung unterlag. Gerade angesichts der fortschreitenden Entkirchlichung sowie der weitgehenden Individualisierung, Pluralisierung und Partikularisierung des deutschen Protestantismus sah sich Löhe in der Pflicht, um die lutherische Kirche in ihrer reinen, schriftgemäßen Lehre zu kämpfen,[52] weil er in der Individualisierung und damit Selbstermächtigung des Wortes Gottes sowie der daraus resultierenden Lehre desselben die babylonische Gefangenschaft seiner Kirche erkannte.[53]

Seine Klage über die Hochschätzung, genauer: die Überbewertung der menschlichen Vernunft und damit der subjektiven Vernünftigkeit gegenüber der objektiven Gewissheit der Verlässlichkeit Gottes[54] wendet sich gegen eine Mentalität, die auch für die heutige Zeit charakteristisch bleibt:

> Heutzutage [hat] jeder […] seine Ansicht, Meinung, Überzeugung, welcher er jedoch heimlich selbst nicht traut; daß einer seinen Glauben für den allein wahren ausgibt, für den allein seligmachenden, gilt für Anmaßung. […] Man hält es für Mäßigung und Liberalität zu behaupten: „Es kommt nicht auf das an, was einer glaubt, wenn er nur in seinem Leben unbescholten ist.“[55]

---

[51] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 96.
[52] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/2, S. 322 f.
[53] Vgl. a. a. O., S. 321.
[54] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 102.
[55] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/2, S. 322 f.

Löhes Bemühungen um die Reinheit und Schriftgemäßheit des Bekenntnisses und seine Abwehr aufgeklärter Umdeutungen desselben und der Kirche müssen dementsprechend in diesem Lichte verstanden werden,[56] seiner theologischen Einsicht in die soteriologische Notwendigkeit der Kirche.

Seinem Verständnis zufolge ruht Kirche auf drei Grundpfeilern, nämlich erstens dem Evangelium, welches Gemeinde schafft. Quelle und Lebensgrundlage der Kirche liegen für Löhe im Wort Gottes begründet, ohne welches jegliches religiöse Bestreben ziellos und subjektiv werde. Im klaren Wort Gottes nämlich liege einzig der Ursprung der Kirche beschlossen und allein darin erweise sich die Reinheit ihrer geschichtlichen Existenz,[57] sei doch

> [v]on den Tagen der ersten Pfingsten bis auf unsere Tage […] die Kirche aus dem Worte der Apostel geboren, durchs Wort der Apostel groß gezogen, vollbereitet, gekräftigt, gestärkt, gegründet, – berufen, erleuchtet, geheiligt und erhalten worden.[58]

Kirche ist *creatura verbi,* sie ist das hörbare und sichtbare Wort des lebendigen Gottes und darin ist Christus ihr Haupt und ihr Herr, der durch sein Wort im Heiligen Geist seine Gemeinde leitet und baut.[59] Allein durch das Wort entsteht und besteht die Kirche Christi,[60] sie ist „des Wortes Kind und kann drum nimmer mehr über dem Worte stehen",[61] das Wort „ist in der Lehre von der Kirche am Ende der wichtigste Punkt."[62]

Sie ist darum auch zweitens die eine, katholische Kirche, weil das Wort *„vocatio catholica"* ist und „[a]n alle Menschen ergeht".[63] Diese Einheit der Kirche sah Löhe auf der Schrift und vom Glaubensbekenntnis her begründet,[64] weshalb verständlich wird, dass die neutestamentliche Gemeinde seinem Idealtypus von Kirche entsprach. Zugang zur Schrift erhielt er selbst durch die lutherischen Bekenntnisschriften, die er aber zeit seines Lebens auch immer an der Schrift selbst ob ihrer reinen Lehre und Schriftgemäßheit zu messen wusste.[65]

---

[56] Auch auf der Kanzel konnte Löhe aufklärungskritisch „die falschberühmte Aufklärung" anprangern und einen ganzen Lasterkatalog anfügen (vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in der Verkündigung, 1. Jugendpredigten [u. a.], Bd. 6/1, S. 163).

[57] Vgl. MAURER, WILHELM: Wilhelm Löhe und der römische Katholizismus, in: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm (Hg.): Wilhelm Löhe. Anstöße für die Zeit, Neuendettelsau 1971, S. 75.

[58] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 98.

[59] Vgl. SCHOENAUER, HERMANN: Kirche lebt vor Ort, S. 92 und SCHOENAUER, HERMANN: Das Evangelium schafft Gemeinde. Die zentrale Bedeutung der Gemeinde in Wilhelm Löhes Denken und Wirken, in: Schoenauer, Hermann (Hg.): Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 265–277.bes. 266 f.

[60] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 150: „Das Wort bleibt […] bis ans Ende der Kirche, das Werk des Wortes".

[61] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 105.

[62] A. a. O., S. 100.

[63] A. a. O., S. 115.

[64] A. a. O., S. 96.

[65] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/2, S. 857 f.; vgl. a. a. O., S. 860.

Weil er aber zu dem Schluss kam, dass „[d]iese lutherische Kirche […], weil sie Wort und Sakrament in reinem Bekenntnis hält, die Brunnenstube der Wahrheit“[66] ist, erwuchs ihm ein Verständnis von Kirche, welches das lutherische Bekenntnis als klaren Ausdruck der Heiligen Schrift verstand.[67] Auch wenn diese Überhöhung des lutherischen Bekenntnisses befremdlich anmuten mag, war letztlich jedoch nicht der Konfessionalismus Ziel aller Bemühungen Löhes, sondern die Verwirklichung der einen, katholischen Kirche in der Welt, die nicht Menschen-, sondern Gottes Werk ist. Demgemäß konnte er in der lutherischen Konfession zwar ihre schriftgemäße Ausprägung finden,[68] weshalb er sie auch als „die *Mitte* zwischen den Konfessionen“ verstand,[69] letztlich aber stelle auch sie nur eine Etappe[70] auf dem Weg zu der einen „Kirche aller Völker“ dar, welche

der große Gedanke, der noch in der Erfüllung ist, das Werk Gottes in der letzten Stunde der Welt, der Lieblingsgedanke aller Heiligen um Leben und Sterben, für den sie lebten und leben, starben und sterben,

bleibe.[71] Löhes konfessionelle Einstellung ist demzufolge immer aus einem seelsorgerlichen Anliegen gegen jegliche subjektive Übereignung der Schrift heraus zu verstehen, dass nämlich allein in der Gemeinschaft der heiligen,

---

[66] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 135.

[67] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 3/1, S. 231: „Da halt ich mich nun an Gott und sein heiliges Wort, um *seinetwillen* zur lutherischen Kirche, und erwähle mir *Schriftgemäßheit* zum Maße *alles* Urteils“.

[68] Vgl.: „Es fällt mir deshalb nicht ein, irgend etwas deshalb zu glauben, weil es Luther und die lutherische Kirche geglaubt hat, aber ich freue mich herzlich, mit der lutherischen Kirche glauben und bekennen zu dürfen, weil ich mit eigenen Augen gefunden und durch eigenes Forschen erkannt habe, daß ihr Bekenntnis dem Wort getreu ist“, in: LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/2, S. 860.

[69] Womit freilich auch der relative Wert der anderen Konfessionen anerkannt war und Löhes Ekklesiologie damit nicht konfessionell, sondern überkonfessionell zu gelten hat, vgl. zu Ersterem TRILLHAAS, WOLFGANG: Wilhelm Löhe. Ein unbürgerlicher Christ, S. 147 und zu Letzterem STEPHENSON, JOHN R.: Wilhelm Löhe, An Ecumenical Lutheran? From Nein through Jein to a Qualified Ja, S. 35; vgl. auch: „Wo auch nur ein Glied der Kirche ist, *da ist doch die allgemeine Kirche*, der Herr vergißt keinen einzuschließen, er kennt die Seinen!“ (LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 97.) Löhes Intention als ökumenisch zu beschreiben, wie Friedrich Kantzenbach es tut, geht demnach aufgrund Löhes Ziel der einen Kirche nicht fehl, vgl. KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern, S. 166 f.

[70] Löhe kann deshalb auch deutlich unterscheiden zwischen einer Schriftgemäßheit und damit Vollendung der lutherischen Lehre und der Unvollkommenheit des Luthertums in den Folgen seiner Lehre (vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 160). Demzufolge kann er auch 1848 einen *Entwurf eines Katechismus des apostolischen Lebens* vorlegen (vgl. a. a. O., S. 226–252); In diesem Zusammenhang ist ferner wichtig, dass beinahe das gesamte dritte Buch seiner Bücher von der Kirche dem Nachweis dessen dient, was der lutherischen Kirche zu ihrer Vollkommenheit noch fehle, vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 158–179.

[71] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 96.

apostolischen Kirche Gottes Wort lebendig und wahrhaftig in der Welt zu finden sei.[72]

Dementsprechend liegt in ihrer Apostolizität auch drittens die vorrangige Betonung der Einzelgemeinde vor der Institution begründet, baue doch Christus durch das Wort seine Kirche. Nach neutestamentlichem Befund ist die Einzelgemeinde für Löhe die primäre Gestalt von Kirche, diese nämlich führe den „Ehrennamen *ecclesia* […] mit vollstem Recht";[73] und auch „zur Zeit der Reformation und immer" war es der „Weg der Kirche […], aus Gemeinden Eine große Gemeinde des Herrn zu bauen."[74] So ist das biblische Zeugnis der Urgemeinde für ihn konstitutiv und normativ für die Gestalt der Kirche.[75] Als lebendiger Organismus[76] stehe sie über der Gesamtkirche, obliege es doch der Parochie, die Gnadenmittel zu verwalten, – ein Gedanke, der nicht nur Löhes Kampf gegen das Summepiskopat[77] und die kirchenherrlichen Konsistorien verständlich macht,[78] sondern auch seine Betonung der kirchlichen Ordnung und des göttlichen Rechts von Wort und Sakrament.[79] Verbunden sah er die einzelnen Gemeinden als Gesamtkirche in ihrer Verkündigung des Wortes durch das gemeinsame Handeln von Amt und Gemeinde, schaffe doch das Evangelium aus den vielen einzelnen Gemeinden die eine Kirche.[80]

In der Vorrangstellung der Ortsgemeinde vor der Gesamtkirche gründet sich letztendlich auch seine These, dass es außerhalb dieser einen Kirche kein Heil gebe, denn „wer nicht zur Kirche gehören will, gehört nicht zu ihm [sc. Christus]; wer nicht zu ihm gehört, gehört nicht zur Kirche. Er und seine heilige Braut, seine Kirche sind eins"[81]. Motivation ebenso wie Ziel von Löhes Religionskritik und damit all seiner seelsorgerlich-praktischen Bemühungen um ein schriftgemäßes, kirchenverbundenes Christentum ist dementsprechend sein Verständnis der Kirche als Ort der Gemeinschaft Gottes mit seinen

---

[72] KELLER, RUDOLF: Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum, S. 31–68, S. 54.

[73] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 257.

[74] A. a. O. S. 259.

[75] Vgl. a. a. O., S. 148.259; vgl. dazu SCHOENAUER, HERMANN: Kirche lebt vor Ort, S. 92 und SCHOENAUER, HERMANN: Das Evangelium schafft Gemeinde, S. 265–277, S. 273.

[76] Vgl. PLESS, JOHN T.: Wilhelm Löhe als seelsorgerlicher Theologe, in: Blaufuß, Dieter (Hg.): Wilhelm Löhe. Theologie und Geschichte. Theology and History, Neuendettelsau 2013, S. 255–276, S. 263.

[77] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 333–340.363–368.

[78] Löhe trennte sich aus diesem Grund auch zeit seines Lebens nicht von dieser seiner Kirche, was gerade sein lebenslanges Ringen mit dem Oberkonsistorium um die Form dieser Kirche deutlich belegt.

[79] Vgl. a. a. O., S. 532; vgl. auch SCHOENAUER, HERMANN: Das Evangelium schafft Gemeinde, S. 273.

[80] Vgl. LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 98 f.

[81] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in der Verkündigung, 2. Evangelienpostille, Bd. 6/2, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1951, S. 74.

Menschen,[82] warum Löhe dieselbe als gottgewirkte Heilsgemeinschaft, als *communio sanctorum*, als Heilsanstalt verstehen musste.[83] In ihrem soteriologisch-eschatologischen Ziel sei die Kirche Christi „zu unserer vollkommenen Seligkeit gestiftet“[84], aus welchem Grund es für Löhe auch heißen musste: *Extra ecclesiam nulla salus est*, denn „[w]äre Kirche nicht, so wäre das Mittel nicht, durch welches Gott sich Kinder für den Himmel schafft“[85].

Löhes ekklesiologischer Entwurf und seine darin enthaltene Kritik am Verständnis der – oder vielmehr einer – allgemeinen Religion seiner Zeit richtet sich demnach deutlich gegen zwei Fronten: zum einen gegen eine individualisierte und pluralisierte Religiosität, welche zu einer vernunftgemäßen *religio Christi* (zurück-) gelangen wollte, und zum anderen gegen eine individuelle Erbauungsfrömmigkeit des religiösen Subjekts, die eine Religiosität des Gefühls und der Empfindung über das Wort Gottes stellte. In beiden Formen, der Unterordnung des Glaubens unter die Vernunft und der Überordnung des subjektiven Glaubens über das Wort Gottes, sah Löhe die Bedeutung der externen Verheißung Gottes gefährdet. Seine Kritik am Religionsverständnis seiner Zeit forciert folglich an beiden Fronten die bleibende Geltung des *verbum externum* und die daraus resultierende grundlegende Schriftgemäßheit des christlichen Glaubens in der gemeinschaftlichen Frömmigkeit der Kirche. In Religion erkennt Löhe entsprechend eine menschliche Übereignung des Glaubens in entweder vernunft- oder gefühlsmäßige Form; beides aber sah er zu einer Vergottung der Welt und des Menschen selbst führen: Sein Begriff von Religion ist daher nur in Abgrenzung zu bestimmen. Religion selbst spielt für Löhe und seine Theologie keine Rolle, vielmehr dient sie ihm dazu, sein eigenes Glaubensverständnis zu pointieren, das er als Geschenk Gottes erkennt, das den Glauben auf die Heilige Schrift gründet, von der aus dieser schriftgemäß agieren kann und durch die gemeinschaftliche Ausübung des Glaubens in die Kirche führen soll, um ihn dort lebendig zu leben.

Literatur

ALBRECHT, CHRISTIAN: „Ganz antik und ganz modern“. Das Werk Wilhelm Löhes in kulturgeschichtlicher Perspektive, in: Schoenauer, Hermann (Hg.): Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 135–151.

BEUTEL, ALBRECHT: Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006.

[82] Vgl.: „Nicht geistlich, sondern teuflische Unnatur ist es, eine Erde, einen Himmel oder gar Gott für sich allein haben zu wollen.“ (LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 89.).

[83] Vgl. SCHOENAUER, HERMANN: Kirche lebt vor Ort, S. 59.

[84] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 5/1, S. 90.

[85] LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke, Bd. 6/1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1951, S. 579.

BLAUFUSS, DIETRICH: Heiliger und Ketzer. Wilhelm Löhe in der deutschen Historiographie seit 1872, in: KuD 53 (2007), S. 252–273.

BLAUFUSS, DIETRICH: Wilhelm Löhe und aufklärerische „Zeitbewegungen", in: Ders. (Hg.): Wilhelm Löhe. Theologie und Geschichte. Theology and History, Neuendettelsau 2013, S. 105–132.

FEUERBACH, LUDWIG: Sämtliche Werke. Das Wesen des Christenthums, Bd. 6, Stuttgart 1960.

FEUERBACH, LUDWIG: Sämtliche Werke. Vorlesungen über das Wesen der Religion, Bd. 8, Stuttgart 1960.

FISCHER, HERMANN: Art. Konfessionalismus, in: TRE, Bd. 19, Berlin/New York 1990, S. 426–431.

FRIEDRICH, JOHANNES: Die Bedeutung Wilhelm Löhes für die Bayerische Landeskirche heute, in: Schoenauer, Hermann (Hg.): Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 63–83.

GHILLANY, WILHELM FRIEDRICH: Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation, 3 Bde., Das Neue Testament. Zweite Abtheilung, Leipzig 1863.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs [Profile des neuzeitlichen Protestantismus 2], Gütersloh 1992.

HOFER, HANS: Aus Löhes Jugendzeit. 30 Jugendbriefe Löhes, veröffentlicht, erläutert und besprochen von Pfarrer Dr. Hofer aus Nördlingen, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 1 (1926), S. 208–256.

KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern, München 1980.

KELLER, RUDOLF: Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum (bis 1870), in: Müller, Gerhard/Weigelt, Horst/Zorn, Wolfgang (Hg.): Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, Bd. 2: 1800–2000, St. Ottilien 2000, S. 31–68.

LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in Gemeinde, Schule und Haus, 1. Erbauliche Schriften, Bd. 3/1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1951.

LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt 1, Bd. 5/1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1954.

LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt 2, Bd. 5/2, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1956.

LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in der Verkündigung, 1. Jugendpredigten [u. a.], Bd. 6/1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1957.

LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in Gemeinde, Schule und Haus, 2. Pastoraltheologie [u. a.], Bd. 3/2, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1958.

LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Die Kirche in der Verkündigung, 2. Evangelienpostille, Bd. 6/2, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1965.

LÖHE, WILHELM: Gesammelte Werke. Briefe 1815–1847, Bd. 1, hg. v. Ganzert, Klaus, Neuendettelsau 1986.

LORENZ, RUDOLF: Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs, in: Thies, Erich (Hg.): Feuerbach, Darmstadt 1976.

MAURER, WILHELM: Wilhelm Löhe und der römische Katholizismus, in: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm (Hg.): Wilhelm Löhe – Anstöße für die Zeit, Neuendettelsau 1971, S. 69–88.

Oertel, Eucharius Ferdinand Christian: Kritik der Augsburgischen Konfession, nebst Vorschlag einer neuen Konfession, Bayreuth 1831.

Ost, Werner: Wilhelm Löhe. Sein Leben und sein Ringen um eine apostolische Kirche, Neuendettelsau 1992.

Pless, John T.: Wilhelm Löhe als seelsorgerlicher Theologe, in: Blaufuß, Dieter (Hg.): Wilhelm Löhe. Theologie und Geschichte. Theology and History, Neuendettelsau 2013, S. 255–276.

Schlichting, Wolfhart: Art. Löhe, Johann, Konrad Wilhelm (1808–1872), in: TRE, Bd. 21, Berlin/New York 1991, S. 410–414.

Schoenauer, Hermann: Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Großorganisation, Stuttgart 1990.

Schoenauer, Hermann: Das Evangelium schafft Gemeinde. Die zentrale Bedeutung der Gemeinde in Wilhelm Löhes Denken und Wirken, in: Schoenauer, Hermann (Hg.): Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 265–277.

Stephenson, John R.: Wilhelm Löhe, An Ecumenical Lutheran? From Nein through Jein to a Qualified Ja, in: Blaufuß, Dietrich (Hg.): Wilhelm Löhe. Theologie und Geschichte. Theology and History, Neuendettelsau 2013, S. 24–36.

Trillhaas, Wolfgang: Wilhelm Löhe. Ein unbürgerlicher Christ, in: Ders. (Hg.): Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, Göttingen 1975, S. 144–150.

Vogel, Lothar: Von der Erweckung zur Wiederentdeckung der Konfession. Der theologische Bildungsgang Wilhelm Löhes, in: Blaufuß, Dietrich (Hg.): Wilhelm Löhe. Erbe und Vision, Gütersloh 2009, S. 219–238.

Weinrich, Michael: Religion und Religionskritik, Göttingen 2011.

Das Christentum als wahrhaft menschliche Religion der Liebe

Gottfried Thomasius (1802–1875)

Hans Schwarz

Gottfried Thomasius ist ein direkter Nachfahre des Juristen und Philosophen Christian Thomasius (1655–1728) und war eines der prägenden Mitglieder der sogenannten Erlanger Schule im 19. Jahrhundert. 1842 wurde er zum ordentlichen Professor für Dogmatik an der Universität Erlangen ernannt und im gleichen Jahr auch als Universitätsprediger berufen. Einen Ruf an die Universität Leipzig (1850) lehnte er ab.

1. Erfahrung und Vernunft statt Religion

Der Begriff ‚Religion' spielt bei Thomasius fast keine Rolle. In einer Predigt zu Röm 13,8–10 bezeichnet Thomasius das Christentum als „die wahrhaft menschliche Religion, weil es *die Religion der Liebe* ist"[1]. Die Liebe ist die Krone des christlichen Glaubens. Im Verlauf der Predigt geht er aber nicht mehr auf den Topos Religion ein. In seinen *Grundlinien zum Religions-Unterricht an den mittleren Klassen gelehrter Schulen* finden wir als Überschrift von § 16 „Religion und Offenbarung in der Patriarchenzeit". Doch wird in den nachfolgenden Ausführungen der Begriff ‚Religion' nicht erwähnt.[2] In seiner umfangreichen Dogmatik *Christi Person und Werk* findet sich der Begriff ‚Religion' überhaupt nicht. Dies ist nicht verwunderlich, denn obwohl sein Vater Friedrich Christian Thomasius (1770–1847) von liberaler Gesinnung war und einem moderaten Supernaturalismus „mit Orientierung an der Schrift anhing"[3], erhielt Gottfried Thomasius seinen Religionsunterricht von seinem späteren Schwiegervater Theodor Lehmus (1777–1837), „eine[m] Hauptver-

[1] Thomasius, Gottfried: Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, Erlangen ²1861, S. 167.

[2] Thomasius, Gottfried: Grundlinien zum Religions-Unterricht an den mittleren Klassen gelehrter Schulen, Erlangen/Leipzig ⁷1898, S. 20.

[3] Jordan, Hermann: Thomasius, Gottfried, Professor der evangelischen Theologie 1802–1875, in: Chroust, Anton (Hg.): Lebensläufe aus Franken [Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte 7/1], Leipzig/München 1919, S. 451.

treter der fränkischen Erweckungsbewegung“[4], der großen Einfluss auf ihn ausübte. Deswegen hat der Begriff Religion keine Bedeutung für ihn, sondern eher die Begriffe ‚Erfahrung‘ und ‚Bekenntnis‘, wie das für die Erlanger Theologie insgesamt zutrifft. Wie Notger Slenczka treffend formuliert, ist der erlebte, persönliche Glaube als Heilserlebnis bei Thomasius vorgängig „vor den externen Lehrnormen“[5].

Thomasius begann sein Theologiestudium 1821 in Erlangen; durch Johann Christian Krafft (1784–1845) wurde dort für ihn die Heilige Schrift zur bestimmenden Autorität.[6] Die entscheidende Berührung mit der Erweckungsbewegung vollzog sich für Thomasius in Berlin bzw. Halle, wo er während seines Studiums August Friedrich Tholuck (1799–1877) begegnete, dem er wesentliche Anstöße verdankte. Es war vor allem die Betonung der persönlichen Heilserfahrung, verdichtet in dem Vollzug einer Bekehrung, die sich ihm durch Tholuck mitteilte. Schrift und Erfahrung hatten somit für Thomasius grundlegende Bedeutung. Dadurch blieb der Begriff ‚Religion‘ außen vor.

So schrieb er über sein Theologiestudium, dass dies eine ernste und viel bewegte Zeit war, in der der Streit um Rationalismus und Supernaturalismus die Gemüter bewegte.

Doch konnte der Rationalismus keinen bedeutenden Einfluss auf mich gewinnen, weil seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit zu offen an den Tag trat, aber ebenso wenig wollte mich das, was man Supernaturalismus nannte, befriedigen, weil es an ähnlichen Mängeln zu leiden schien.[7]

In Berlin wandte er sich zwar Friedrich Schleiermacher (1768–1834) zu, bemerkte jedoch bald, dass dessen Auffassung des Christentums und dessen Behandlung der Theologie mit seinen eigenen Vorstellungen unvereinbar waren. Thomasius berichtet davon: „Alles ist geistreich und lebendig, er selbst ist ein ganz kleines Männchen, die Augen voll Feuer. Auf dem Katheter zeigt er seine Meisterschaft in der Dialektik.“ Die Exegese von Schleiermacher bezeichnet er als „merkwürdig“, denn „unter seinem scharfen logischen Verstand wollen sich die Apostel nur nicht allemal fügen und wenn sie Geist und Leben atmen, kommt er manchmal nicht nach“[8]. Beeindruckt hat ihn auch August Neander

---

[4] HEIN, MARTIN: Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1984, S. 43.

[5] SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels [Studien zur Erlanger Theologie 1 = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 85], Göttingen 1998, S. 28, in seiner Zusammenfassung der Position von Thomasius.

[6] Zum Folgenden vgl. a. a. O., S. 44.

[7] JORDAN, HERMANN (Hg.): Eine Selbstbiographie von Gottfried Thomasius vom Jahr 1842, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 24, Erlangen 1918, S. 140–144, S. 141.

[8] Briefe aus der Universitätszeit des seligen Thomasius, in: ZPK NF 70 (1875), S. 116–227, S. 116.

(1789–1850), den er als frommen und gelehrten Mann bezeichnet, der davon ausgeht, dass das Christentum nicht nur allein für das Wissen, sondern für das Leben gegeben sei. Erstaunlich ist seine Bemerkung über das Konventikelwesen pietistischer Kreise, das damals blühte. Bei diesen ‚Erweckten' wird das Christentum allein vom Gefühl her aufgefasst und man lebt in einen schwärmerischen Umgang mit Christus. Seiner Meinung nach bringt dieses Konventikelwesen der protestantischen Kirche den meisten Schaden, denn einer versucht den andern das Christsein abzuerkennen. Zudem werde der „Wert der Wissenschaft völlig verkannt und die Vernunft gelästert"[9]. Thomasius hatte den Wert der Vernunft erkannt. Das Christentum ist im höchsten Grad vernünftig, denn es ist von Gott gegeben und muss deshalb auch mit der Vernunft erkannt werden. Thomasius will keiner flachen Verstandesreligion das Wort reden, sondern ist überzeugt, dass die Offenbarung auch mit Vernunftkategorien erfasst werden kann.

Er wandte sich deshalb der Entwicklung der christlichen Kirche zu, wobei er sich mit der Entwicklungsgeschichte der Lehre beschäftigte, die ihn „allmählich auf einen sicheren positiven Standpunkt"[10] führte, der ihm der unbestrittenste zu sein schien und den er seitdem nicht mehr verließ. Dies zeigt sich schon in seinen *Grundlinien zum Religionsunterricht*, die in zwei sehr populären Bändchen erschienen und durch königliche Verordnung 1841 als Leitfaden für den Religionsunterricht in den höheren Schulen Bayerns eingeführt wurden und dort ein halbes Jahrhundert als Lehrbuch dienten.[11] Dadurch kam es wieder zu einem biblisch fundierten und bekenntnismäßig orientierten Religionsunterricht an den höheren Schulen in Bayern. Thomasius geht dabei von der geschichtlichen Entwicklung göttlich gewirkter Heilstatsachen aus, „die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes ihren Höhepunkt erreichen"[12]. Die Geschichte der Offenbarung Gottes beginnt mit der Erschaffung der Welt und schließt mit der Vollendung der erlösten Menschheit und der Wiederkunft des Herrn. Thomasius bietet einen heilsgeschichtlichen Zugang zur christlichen Lehre, in der Christus als Ziel von allen Menschen angestrebt werden soll, damit sie das Heil erreichen. Im Sinne dieser heilsgeschichtlichen Verstehensweise beschließt Thomasius mit Blick auf die Johannes-Offenbarung dieses Lehrbuch mit der Feststellung:

> Der christlichen Kirche aber ist es [d. h., die Johannesoffenbarung] gegeben als ein Buch in aller Leidenszeit, besonders in den Leiden der Endzeit, und als ein Mahnbuch, die Hoffnung wach zu halten auf das Kommen des Herrn.[13]

---

[9] A. a. O., , S. 120.
[10] JORDAN, HERMANN (Hg.): Selbstbiographie von Gottfried Thomasius, S. 141.
[11] THOMASIUS, GOTTFRIED: Grundlinien zum Religions-Unterricht, Nürnberg [11]1912.
[12] A. a. O., S. 2.
[13] A. a. O., S. 179.

2. Herausbildung eines bekenntnisgebundenen Glaubens

Durch die Befreiungskriege und das Reformationsjubiläum von 1817 erhob sich langsam eine Reaktion gegen den noch vorherrschenden Rationalismus. Um einen Gemeinschaftsgeist unter den Evangelischen zu fördern

> für die neuerwachte christliche Heilserkenntnis, zum Sammelpunkt der gleichgesinnten Freunde, zum Schwert des entschlossenen Kampfes gegen den herrschenden Unglauben[14],

wurde 1825 das *Homiletisch-liturgische Korrespondenzblatt* gegründet. Diese Zeitschrift diente als Sammelbecken für Gleichgesinnte im Kampf gegen den Rationalismus. Obwohl es auch Anfeindungen gab, erreichte das *Korrespondenzblatt* eine Verbreitung über Bayern hinaus. Thomasius bezeichnet es als einen „Weckruf an das Gewissen der Kirche"[15]. Die Zeitschrift trat entschlossen dem Rationalismus entgegen und für den ‚alten Glauben' ein. Damit brach es die Herrschaft des Rationalismus und sammelte und ermutigte die evangelischen Elemente.

Nach 14 Jahren stellte das *Homiletisch-liturgische Korrespondenzblatt* sein Erscheinen ein, und es wurde durch die *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* ersetzt, bei der Thomasius als Mitherausgeber fungierte. Thomasius schreibt: „Die Erneuerung der Kirche drängte von selbst zu einer Erneuerung der Theologie."[16] Der Gedanke war, die Theologie

> aus der Bodenlosigkeit des Rationalismus und der Zerfahrenheit des Subjektivismus auf feste kirchliche Prinzipien zurückzuführen [...] Der Gedanke *einer Theologie aufgrund des kirchlichen Bekenntnisses* machte sich geltend.[17]

Die Zeitschrift, die 1838 in Erlangen gegründet wurde, sollte der *„wissenschaftlichen Vertretung des kirchlichen Bekenntnisses"*[18] dienen. Man wollte damit einerseits gegen den aggressiven Katholizismus ein Zeichen setzen. Zudem wollte man sich von dem alten Rationalismus abgrenzen, der inhaltlich nichts zu bieten hatte, aber von der Bekämpfung der Kirche lebte. Außerdem war man auch gegen den pietistischen Separatismus, der sich immer mehr aus der Kirche zurückzog, und schließlich auch gegen die Entwertung des kirchlichen Bekenntnisses und die Nivellierung konfessioneller Unterschiede, die zur Union führten. Dabei sah die Zeitschrift ihre Hauptaufgabe nicht in der Polemik gegen unfruchtbare Theorien, sondern im „Bau *am eigenen Haus*".

---

[14] THOMASIUS, GOTTFRIED: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutsche Kirchengeschichte (1800–1840), Erlangen 1867, S. 173.
[15] A. a. O., S. 190.
[16] A. a. O., S. 278.
[17] Ebd.
[18] A. a. O., S. 279.

Die Einsichten der Reformation sollten sich wieder frei entfalten können. Wenn wir aus der Lebensquelle des alten Bekenntnisses schöpfen, „so dürfen wir getrost der Zukunft hingegen sehen, wie im Betreff unseres eigenen persönlichen Heils, so hinsichtlich des Geschicks unsrer teueren Kirche“, wie Thomasius in seinem Buch *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns* abschließend schreibt.[19]

Thomasius war von der Notwendigkeit einer bekenntnisgebundenen Kirche überzeugt. Dazu diente auch *Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in den Konsequenzen seines Prinzips* (1848), ein Buch, das sich, wie er im Vorwort schreibt, aus einer Reihe von Aufsätzen unter dem Titel *Die Konsequenz des protestantischen Prinzips* in der *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* ergab. Er gesteht ein, dass man ihm einen Mangel an Objektivität vorwerfen könne, aber er sieht im Bekenntnis seiner Kirche „den Ausdruck für meinen eigenen Glauben, und freue mich in ihm mich eins zu wissen mit dem Gemeinglauben dieser Kirche, der ich durch Gottes Gnade angehöre.“[20] Für ihn drücken die Bekenntnisschriften nicht nur kirchliche Übereinstimmung aus, sondern auch den Glauben der Menschen.

Ein kirchliches Symbol hat nicht die Aufgabe, den Gesamtinhalt der Heiligen Schrift darzustellen, sondern es hat nur die Heilstatsachen und Heilserfahrungen, welche jene bezeugt ins Wort zu fassen, und zwar in dem Maß, in welchem der Gemeinde das Verständnis darüber aufgegangen ist und nach den Seiten hin, welche durch öffentlichen Widerspruch gefährdet sind.[21]

Letztlich sollte die Gemeinde in der Konkordienformel „den Ausdruck ihres eigenen Glaubens wiedererkennen“[22]. Für Thomasius gibt es eine organische Entwicklung von der Schrift über die Bekenntnisse bis hin zum Glauben des einzelnen Gläubigen. Dies wird deutlich, wenn er schreibt:

So gewiss das Gesamtbekenntnis der Kirche selbst nur die Frucht einer lebendigen Entwicklung ist, so gewiss will es auch der weiteren Bewegung des christlichen Glaubens keine Schranken setzen, will nicht den Abschluss bilden für das Wachstum in der Erkenntnis der offenbarten Wahrheit, sondern die Basis dafür.[23]

Die Konkordienformel ist für Thomasius nicht einfach das Ergebnis der Arbeit von Theologen, sondern ein lebendiger Teil einer organischen Entwicklung, die durch Gottes Heilstat in Christus in Gang gesetzt wurde. Mit dieser Betonung einer organischen Entwicklung konnte Thomasius einerseits offen sein für andere Gedankengänge, war aber gleichzeitig im lutherischen Bekennt-

[19] A. a. O., S. 304.
[20] THOMASIUS, GOTTFRIED: Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848, S. V.
[21] A. a. O., S. 227.
[22] A. a. O., S. 234.
[23] Ebd.

nis zum Evangelium gegründet. Als zum Beispiel Wilhelm Löhe (1808–1872) die lutherische Kirche in Bayern verlassen wollte, haben Thomasius und Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877) ihm geraten, in ihr zu bleiben, obwohl dieser meinte, die Kirche hätte das Evangelium verraten.

3. Entwicklungsgeschichtliches Verständnis des christlichen Glaubens

Schon als Pfarrer an der Lorenzkirche in Nürnberg schrieb Thomasius eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Origenes. Dabei will er weniger auf die Exegese des Origenes eingehen oder seine Biografie, sondern ihn interessiert allein der theologische Standpunkt des Origenes, wie er sich in die unmittelbar vorangehende kirchlich dogmatische Entwicklung einfügt und mit der zeitgleichen heidnischen Philosophie verknüpft ist.[24] Thomasius ist vor allem bestrebt, die historische Wahrheit zu ergründen. Dabei will er auch die theologischen Leistungen des Origenes beurteilen, nicht nach einem subjektiven und zufälligen Maßstab, sondern nach der Lehre seiner Kirche, die Thomasius mit „freudiger Zustimmung“[25] seines Herzens teilt. Wir bemerken hier eine aus dem Pietismus stammende Herzensfrömmigkeit und das für ihn immer wichtiger werdende theologische Kriterium der kirchlichen Lehre. Er will aber nicht über Origenes richten, sondern die Position des Origenes aus dem zeitgeschichtlichen Kontext verständlich machen, auch wenn er sie dann anhand des Schriftzeugnisses als irrtümlich bezeichnen muss. In dem Wort Gottes liegen nach Thomasius die Prinzipien für Glauben und Leben der Gemeinde wie auch für die gesamte theologische Wissenschaft, soll sie nicht auf Sand gebaut werden. Die Dogmengeschichte muss aus ihrer gegenwärtigen Unsicherheit und Bedeutungslosigkeit herauskommen und sich der Kirche zuwenden, um sich wieder auf sichere und echte historische Prinzipien zu gründen.

Wenn Thomasius auf den Entwicklungsgedanken rekurriert, so ist es für ihn klar, dass nicht der Inhalt oder das Wesen der geoffenbarten Wahrheit einer Entwicklung unterworfen ist, sondern nur das menschliche Bewusstsein von dieser. „Das Christentum ist die vollkommenste Offenbarung Gottes“[26] und unterliegt keiner Entwicklung, sondern nur das menschliche Selbstverständnis davon. „Gäbe es eine solche Fortbildung der christlichen Heilslehre, dann wäre sie selbst entweder nicht die Wahrheit, oder nur eine mangelhafte oder

[24] Vgl. dazu THOMASIUS, GOTTFRIED: Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts, Nürnberg 1837, S. VI f.

[25] Vgl. dazu a. a. O., S. IX.

[26] A. a. O., S. 3.

gleichsam vorläufige Erscheinung derselben."[27] Es kann also in der Entwicklung nichts hinzukommen, was nicht wesentlich schon in der christlichen Religion enthalten war, noch kann etwas Wesentliches aus ihr ausgeschieden werden, was von Anfang an wesentlich dazu gehört. So gibt es ein fortwährendes Wachstum der Einsicht in das Wesen der christlichen Offenbarung, aber keine Weiterbildung dieser Offenbarung. Da in Christus die absolute Wahrheit ist, ist diese Wahrheit, *„weil göttlich, auch ewig und unveränderlich"*[28].

Das Dogma ist in Begriffe gefasste Glaubenswahrheit, also nicht die Glaubenswahrheit selbst, sondern ein Ausdruck des Gesamtbewusstseins der Kirche, in welcher der Glaube der Gemeinde seine Befriedigung findet. Die Entwicklung des Dogmas vollzieht sich in einer dialektischen Weise, vom Allgemeinen zum Besonderen und vom Unbestimmten zum Bestimmten. So vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit ein stufenweises Fortschreiten. Häresien ergeben sich durch einseitige Betonung von Teilwahrheiten oder indem theoretische oder praktische Irrtümer in die Wahrheit des Dogmas eingetragen werden. Doch ist der Kirche der Geist der Wahrheit verheißen, so dass wir auf „die großartige Erscheinung eines, durch viele Jahrhunderte fortschreitenden, Entwicklungsprozesses der christlichen Lehre"[29] zurückblicken können. Thomasius betont, dass in der Frühzeit des Christentums die Differenzierung der Lehre noch nicht so weit fortgeschritten war, so dass manches, was später als häretisch verurteilt wurde, damals durchaus noch Billigung fand. In der jugendlichen Frische des Christentums in den ersten Jahrhunderten war es noch nicht zu einem vollen Bewusstsein des Glaubensinhaltes gekommen, so dass die einzelnen Momente desselben noch ganz unverbunden durcheinandergehen und ineinanderfließen. Deshalb darf man die Kirchenlehrer der damaligen Zeit nicht nach späteren Maßstäben beurteilen, sondern muss sie aus ihrem Kontext heraus verstehen.

Thomasius beginnt mit den ersten christlichen Zeugen und zeigt, wie es besonders unter dem Einfluss des Hellenismus zu einer Ausbildung der einzelnen Dogmen kam. Er betont, dass das christliche Element meist dominierte, auch wenn einzelne Theologen stark vom hellenistischen Gedankengut beeinflusst waren und oft „den wesentlichen Unterschied zwischen dem Christentum und der hellenistischen Philosophie" nicht erkennen konnten, „weil sie in Letzterer befangen waren".[30] Trotzdem meint Thomasius, dass im Allgemeinen die kirchliche Lehre keinen Schaden nahm und manche jetzigen Behauptungen, dass zum Beispiel das Dogma von der Trinität von außen durch den Platonismus in das Christentum eingeführt wurde, einfach falsch sind. Tho-

[27] A. a. O., S. 4.
[28] Ebd.
[29] A. a. O., S. 10.
[30] A. a. O., S. 19.

masius verwendet fast 100 Seiten, den religionsgeschichtlichen Kontext der Zeit des Origenes zu erfassen, um dann in einem längeren zweiten Abschnitt dessen dogmatisches System darzubieten (97–264). Weitere 100 Seiten enthalten Anmerkungen. Obwohl Thomasius schon am Anfang seiner Untersuchung betonte, dass er Origenes nicht immer zustimmen kann, bietet er keine polemische Darstellung, so dass er etwa die Lehre von der Wiederbringung aller oder das zyklische Geschichtsverständnis des Origenes ohne kritischen Kommentar wiedergibt.

Eine ähnliche entwicklungsgeschichtliche Darlegung legt Thomasius in seiner *Dogmengeschichte* vor. Hier spricht er auch von Christus als dem Zentrum der „von ihm gestifteten Religion"[31]. Thomasius bezeichnet das Christentum, „so wie es sich zunächst der historischen Betrachtung darstellt", als ein neues Lebensprinzip,

> das in die Menschheit eingetreten ist, eine sittlich-religiöse *Lebenskraft*, die im Gegensatz zu dem Wesen der alten Welt und zu der Sinnesrichtung des natürlichen Menschen steht, mächtig genug, um beide zu überwinden und überall, wo es Eingang findet, ein Neues zu schaffen.[32]

Thomasius versteht die Dogmengeschichte als „*Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs*"[33]. Er ist überzeugt, dass die einzelnen Vertreter verschiedener theologischer Richtungen oft kein klares Bewusstsein von ihrer Stellung und Bedeutung hatten, die sie für das Ganze einnahmen. Oft hat man auch den Eindruck, dass einflussreiche und maßgebende Kirchenlehrer sich mehr von der herrschenden kirchlichen Tradition leiten ließen als von der Liebe zur Wahrheit. Aber der Gemeingeist der christlichen Kirche, der aus dem Geist Gottes geborene Lebensgeist, weht durch die Geschichte hindurch, so dass der Geist der Wahrheit nie ganz fehlen kann, weil die Kirche die Verheißung des Herrn hat (Joh 13,16). Dabei liegt es Thomasius fern, die Dogmen einer rein logischen, dogmatischen oder philosophischen Beurteilung zu unterziehen, sondern es ist ihm wichtig aufzuzeigen,

> was die Kirche selbst in ihren namhaftesten Vertretern zur positiven Begründung ihrer Dogmen und zur Abweisung der verschiedenen gegnerischen Richtungen ausgesprochen hat[34].

Er ist überzeugt, dass der christliche Glaube, weil er eine von Christus gestiftete Religion ist und durch seinen Geist bis in die Gegenwart geleitet wird, keiner Kritik unterzogen werden muss, so wie es bei Ferdinand Christian Baur

---

[31] THOMASIUS, GOTTFRIED: Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt, Bd. 1: Die Dogmengeschichte der Alten Kirche, Erlangen 1874, S. 2.

[32] A. a. O., S. 1.

[33] A. a. O., S. 20.

[34] A. a. O., S. 22.

(1792–1860) und besonders bei David Friedrich Strauss (1808–1874) der Fall war, sondern dass es wichtig ist, dessen organische Entwicklung in ihren verschiedenen Stadien aufzuzeigen. Deswegen widerspricht er Baur und seiner Schule, „dass die Häresie eine notwendige Erscheinung, oder gar nur die andere Seite der Wahrheit sei, gleichberechtigt mit dem kirchlichen Dogma"[35]. Thomasius stimmt aber Baur zu, und mit ihm vielen Theologen des 19. Jahrhunderts, dass es einen Fortschritt in der Geschichte gab. Doch war für ihn dieser Fortschritt christozentrisch. Eine ‚häretische' Abweichung von dieser Wahrheit war nicht gottgewollt und konnte deswegen auch nicht aktiv zu einer sachgemäßen Entwicklung beitragen.

Der christliche Glaube ist nach Thomasius kein Entwicklungsprodukt des menschlichen Geistes, auch wenn der Boden dafür vorsehungsmäßig vorbereitet war, sondern er verdankt sein Entstehen und seine Entwicklung *„der Tatsache der Menschwerdung Gottes"*[36]. Er hat seinen wesentlichen Inhalt

in dem durch Christus hergestellten Verhältnis zwischen Gott und den Menschen und seinen fortwährenden Lebensquell an dem von ihm ausgehenden Geist.[37]

Dieser Geist ermöglicht einen dynamischen kirchlichen Entfaltungsprozess, der von den altkirchlichen Zentraldogmen ausgeht und sich bis zur lutherischen Konkordienformel (1577) als vorläufigem Abschluss fortbewegt, wobei auch die jeweiligen „häretischen" Irrtümer in den dogmengeschichtlichen Verlauf eingebunden waren.[38] Während es eine evolutionäre Entwicklung in Bezug auf den Inhalt des Dogmas gab, zeigt sich in der Form der Dogmen eine dialektische Bewegung von der unmittelbaren Einheit zum Gegensatz und schließlich zur Vermittlung.[39] Diese Dialektik liegt im Wesen des christlichen Glaubens begründet, denn

das Christentum ist als die durch Christus vermittelte Einheit zwischen Gott und der sündig gewordenen Menschheit wesentlich Vermittlung der extremsten Gegensätze, die aber in ihm zur Einheit verbunden sind; zuoberst in der Person Christi selbst, in welcher Gottheit und Menschheit, Endliches und Unendliches, Zeit und Ewigkeit zur Einheit zusammen beschlossen sind; sodann in allen den Zentralen Dogmen, die gleichsam Reflexe der Zentralperson sind: in den Dogmen von der Trinität, von der Erlösung, von der Heilsanordnung, von dem Weltverhältnisse usw., wie denn auch jeder einzelne Christ den Gegensatz von Gott und Welt, von Unendlichem und Endlichem, von Sünde und Gnade, von Freiheit und Bedingtheit in sich trägt.[40]

[35] A. a. O., S. 18.
[36] A. a. O., S. 2.
[37] Ebd.
[38] So auch BEYSCHLAG, KARLMANN: Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993, S. 97.
[39] Vgl. THOMASIUS, GOTTFRIED: Christliche Dogmengeschichte, Bd. 1, S. 12–14.
[40] THOMASIUS, GOTTFRIED: Christliche Dogmengeschichte, Bd. 1, S. 14 f.

Somit ist die menschliche Erfahrung in den dogmengeschichtlichen Prozess eingebunden. Die Dogmen als Widerspiegelung und fortlaufende Klärung der von Christus gestifteten Religion werden nicht von außen an den Menschen herangebracht, sondern geben auch seine eigene Konstitution wieder. Somit kann man bei Thomasius von einer Erfahrungstheologie oder Erfahrungsreligion reden, wie sie für die Erlanger Theologie kennzeichnend ist. Sebastian Renz bemerkt in seiner Dissertation zu Recht: „In Thomasius' Ansatz ist die religiöse Erfahrung die Instanz, die das Bekenntnis als Gegenstand der Dogmatik in seiner Wahrheit bestätigt, aber auch weiterbildet."[41]

4. Glaube als Gemeinglaube der Kirche

Der Erfahrungsaspekt der Religion ist auch in seiner dreibändigen Dogmatik *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus* (Erlangen: Theodor Bläsing, 1852–1862, ^{2}1856–1863, ^{3}1886–1888) zu spüren. Thomasius versteht unter Dogmatik „den Gemeinglauben der Kirche"[42], denn für die Erbauung der Kirche ist nichts notwendiger, als sich über die großen Grundlagen und Grundgedanken des Bekenntnisses der Kirche zu verständigen und zu einer einmütigen Überzeugung zu gelangen. Er möchte dabei das Dogma aus

> seinen tief innerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus stets neu und frisch reproduzieren, und ihm so eine Gestalt geben, in welcher es als Ausdruck des einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine.[43]

Er sieht dabei mehr rückwärts als vorwärts, denn seine Absicht ist weniger, etwas Neues zu geben, denn auch das Neue würde sich nur als Entwicklung des Alten und Gemeinsamen entpuppen. Dabei ist das Lutherische an seiner Dogmatik das wahrhaft Allgemeine, die rechte schriftgemäße Mitte zwischen den konfessionellen Gegensätzen. Nach seinem Verständnis handelt es sich nicht um eine polemische, sondern um eine positive Darstellung des christlichen Glaubens. Diese beruht nach Thomasius auf einem Glauben, „der seiner Natur nach Leben in Gott, Erfahrung von der Gnade Gottes in Christus ist"[44]. Hier kommt der Erfahrungsaspekt der Religion wieder zum Tragen. Ausgangspunkt für seine Darlegungen ist bei Thomasius der lebendige persönli-

[41] RENZ, SEBASTIAN, Versöhnung als Zentrum christlichen Lebens. Gottfried Thomasius (1802–1875): Entwicklung, Bedeutung und Perspektiven einer lutherischen Theologie, Berlin 2007, S. 19.

[42] THOMASIUS, GOTTFRIED: Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Bd. 1: Die Voraussetzungen der Christologie und die Person des Mittlers, Erlangen ^{2}1856, S. IV f.

[43] A. a. O., S. V.

[44] A. a. O., S. VII f.

che Glaube an Christus als Erlöser, denn „die Erscheinung Jesu Christi in der Welt ist der zentrale Mittelpunkt der ganzen Heils- und Weltgeschichte“[45]. Hier kommt Thomasius auf die subjektive Seite des Christentums zu sprechen, die ihren Ausgang in dem durch den Glauben vermittelten Verhältnis des Christen zu Gott hat, in der tatsächlichen Gemeinschaft mit Gott. Die vorchristliche Offenbarungsgeschichte zielt auf diesen Mittelpunkt hin und dieser wird wiederum zum Ausgangspunkt einer Heilsgeschichte, die sich bis zum Ende der Welt und dem Anbruch des Reiches Gottes erstreckt. Allerdings bleibt Thomasius nicht im Subjektiven stehen, denn dieses muss sich an die Schrift halten, sich an ihr bewähren und mit dem kirchlichen Bekenntnis übereinstimmen. Somit ergeben sich für die Dogmatik drei wichtige Momente, die zusammenstimmen müssen: „Die Aussage unseres persönlichen Glaubens, das Schriftwort und das kirchliche Bekenntnis“[46]. Erst dann können wir sicher sein, das Richtige getroffen zu haben.

Thomasius beginnt mit der Lehre von Gott als der Voraussetzung für die christliche Theologie. Er betont:

Der christliche Gottesbegriff ergibt sich aus der Grundtatsache des christlichen Glaubens. Diese Grundtatsache bezeichnen wir als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, und zwar als persönliche Gemeinschaft. Eine persönliche ist diese Gemeinschaft, weil sie ein bewusster Lebensverkehr zwischen uns und Gott, ein Verhältnis zwischen Ich und Du ist.[47]

Ausgangspunkt ist also der eigene Glaube oder die Erfahrung. Thomasius verfolgt sodann das Gottesverständnis durch das Alte und Neue Testament, die Kirchenväter bis zur lutherischen Orthodoxie und gibt auch gegenwärtige Stimmen wieder, ehe er zu seinen eigenen Überlegungen kommt. In ähnlicher Weise verfährt er mit der Schöpfung, dem Fall und der menschlichen Sündhaftigkeit. Die ganze Weltgeschichte wird als eine sich vorwärts bewegende Einheit angesehen. Martin Kähler (1835–1912) betont zu Recht:

Bei jedem einzelnen Punkt folgt einer umfassenden Darlegung der biblischen Aussagen die Entwicklung des dogmengeschichtlichen Stoffes, worauf dann seine weiteren Ausführungen aufbauen. Er revidiert die Tradition und stellt das Maßgebende konkret und lebendig vor. Überdies gibt er seine Sätze nicht in sehr scharfen Formeln, wie das bei Schleiermacher der Fall ist, sondern in einer fast an die Weise der Predigt streifenden Diktion, ohne dabei doch der tiefen und wissenschaftlichen Konzeption zu entbehren.[48]

---

[45] A. a. O., S. 1.
[46] A. a. O., S. 10.
[47] A. a. O., S. 12.
[48] KÄHLER, MARTIN: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert [Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert 16], München 1962, S. 183 f.

Der zweite Band seiner Dogmatik *Die Person des Mittlers* (1855, ²1857) umfasst in der zweiten Auflage wie der erste Band wiederum mehr als 500 Seiten. Im Anhang setzt er sich mit August Dorner (1809–1884) auseinander, der ihn „des Abfalls von der kirchlichen Christologie“[49] beschuldigte. Zu seiner Verteidigung betont Thomasius, dass es drei Grundsäulen der kirchlich-lutherischen Christologie gibt, die wahre Gottheit, die wahre Menschheit des Erlösers und die Einheit beider in der einen Person. Allerdings kann man dies nicht ausdrücken „ohne die Annahme einer mit der Menschwerdung zusammenfallenden Selbstbeschränkung des göttlichen Logos“[50]. Fällt diese Annahme, dann besteht auch keine Einheit des Subjekts, nämlich des Gottmenschen Jesus Christus, an der ihm und der lutherischen Kirche unbedingt gelegen ist. Thomasius unterscheidet deswegen die immanenten Eigenschaften der Gottheit wie nämlich absolute Macht (Freiheit) und Ewigkeit, absolute Heiligkeit, Wahrheit und Liebe von den relativen, nämlich Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit. Während Gott die immanenten Eigenschaften nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, kann er der relativen entbehren, weil die Welt und die Beziehung auf sie für ihn nicht notwendig sind. In der Inkarnation ist der Gottmensch Jesus Christus keine allmächtige, allgegenwärtige und allwissende Person, weil er das auch nicht sein will. „Aber er ist und bleibt auch als der Menschgewordene die absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe, d. h.: wesentlich *Gott*.“[51] So kommt seine wahre, selbstständige und einheitliche Persönlichkeit zu vollem Recht.

Thomasius betrachtete diese Unterscheidung zwischen den immanenten und relativen göttlichen Eigenschaften als Fortschritt gegenüber einer Inkarnation, bei der der Menschgewordene all diese Eigenschaften hat, aber sie nicht gebraucht. Paul Althaus (1888–1966) wendete gegen diese Argumentation ein, dass die Unterscheidung zwischen den immanenten und relativen göttlichen Eigenschaften zu „einer Teilung der Gottheit“[52] führt. Beide Arten von Eigenschaften gehören untrennbar zusammen. Obwohl Thomasius nach Althaus die Problematik einer Entäußerung gesehen hat, vergaß er, dass man die Gottheit und Menschheit in Christus nicht in ein denkmögliches und theologisch aussagbares Verhältnis setzen kann. Hier scheitert man vor dem Mysterium der Menschwerdung Jesu Christi. Die Menschwerdung ist kein menschliches Konstrukt, sondern eine göttliche Wirklichkeit, wie Althaus sachgemäß anführt.

---

[49] So THOMASIUS, GOTTFRIED: Christi Person und Werk, Bd. 2: Die Person des Mittlers, Erlangen ²1857, S. 542.

[50] A. a. O., S. 543.

[51] A. a. O., S. 546.

[52] ALTHAUS, PAUL: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ⁵1959, S. 454.

Der dritte Band *Das Werk des Mittlers* zerfällt in zwei Teilbände von jeweils ungefähr 500 Seiten. Der erste befasst sich mit der „einmaligen Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen“ sowie der „währenden Vermittlung der ein für alle Mal wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.“ Der zweite Teilband widmet sich den Sakramenten, der Heilsordnung der Kirche und der Vollendung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Bezüglich des Abendmahls betont Thomasius, dass es zuallererst dem Empfänger zur Sündenvergebung der nach der Taufe noch begangenen täglichen Sünden gereicht wird. Aber es gibt auch noch einen „spezifischen Segen“, nämlich

> die Leiblichkeit des Herren selbst, die sich dem durch die Taufe erneuerten inneren Menschen mitteilt und mitteilend sich ihm zum substantiellen Wesensgrunde setzt; er empfängt aus der himmlischen Leiblichkeit des Gottmenschen eine naturhafte Basis, oder, wie man es auch ausdrücken könnte, eine reale Potenz, die ihm zur Kräftigung und Festigung dient.[53]

Dieser ‚spezifische Segen‘ zeigt deutliche Anklänge an die *theosis* in der Orthodoxen Tradition. Wir dürfen hier nicht übersehen, dass in jüngster Zeit einige finnische Lutherforscher den Begriff der *theosis* als vereinbar mit der lutherischen Theologie betont haben. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn Thomasius erklärt, dass der Empfang des Abendmahls „die *geistlichen Lebenskräfte*, die diesem verklärten Leibe einwohnen, die gottmenschliche Lebensfülle des erhöhten Christus, dem gläubigen Empfänger zuführen“[54]. Wie Karlmann Beyschlag (1923–2012) aufzeigt, findet sich die Ansicht, dass es neben der geistlichen Wirkung eine naturhafte Wirkung des Abendmahls gibt, auch bei anderen Vertretern der Erlanger Theologie.[55] Als Vertreter der zweiten Phase der Erlanger Theologie behauptet jedoch Paul Althaus, dass solch eine Doppelwirkung des Abendmahls gefährlich sei, denn einerseits fehle dafür die biblische Grundlage und andererseits würde damit das Abendmahl über der Verkündigung des Wortes Gottes stehen.[56] Thomasius verlässt sich aber nicht nur auf die Schrift, sondern auch auf den kirchlichen Konsens, wobei er auch auf die griechischen Kirchenväter mit ihrem Verständnis des Abendmahls als *pharmakon athanasias* verweist.[57] Deshalb ist es nicht überraschend, dass er dem Abendmahl eine wichtigere Bedeutung zuspricht. Es gibt einen Fortschritt von der Verkündigung zur Taufe und dann zum Abendmahl. Thomasius führt hier auch Luther an, denn hätte dieser die Ansicht geteilt,

[53] THOMASIUS, GOTTFRIED: Christi Person und Werk, Bd. 3/2, Das Werk des Mittlers, Erlangen ²1863, S. 54.
[54] A. a. O., S. 73.
[55] BEYSCHLAG, KARLMANN: Erlanger Theologie, S. 96, Anm. 181.
[56] ALTHAUS, PAUL: Christliche Wahrheit, S. 588.
[57] THOMASIUS, GOTTFRIED: Christi Person und Werk, Bd. 3/2, S. 78.

„dass das Abendmahl uns *wesentlich nichts anderes* mitteile, als was auch das Wort, er würde sich den schweren Kampf mit den Schweizern wohl erspart haben“[58]. Mit Leonhard Hutter (1563–1616) stimmt Thomasius überein, dass die Sakramente nicht nur die allgemeine Gnade, sondern eine spezielle mitteilen, um die allgemeine Gnadenwirkung zu verstärken.[59] Hier wird also der Entwicklungsgedanke wieder betont. Der christliche Glaube oder die christliche Religion werden bei Thomasius durchgehend nicht statisch verstanden, sondern befinden sich in einer dynamischen Entwicklung, in die auch der Gläubige, d. h. der Religionsvertreter, mit einbezogen ist. In seiner monumentalen Dogmatik spiegeln sich die lutherische Verwurzelung wie auch tiefe Frömmigkeit von Thomasius wieder, die, ohne theologische Abstriche zu machen, mehr auf Integration als auf Trennung bedacht ist.

Literatur

ALTHAUS, PAUL: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ^{5}1959.

BEYSCHLAG, KARLMANN: Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993.

HEIN, MARTIN: Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1984.

JORDAN, HERMANN (Hg.): Eine Selbstbiographie von Gottfried Thomasius vom Jahr 1842, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 24, Erlangen 1918, S. 140–144.

JORDAN, HERMANN: Thomasius, Gottfried, Professor der evangelischen Theologie 1802–1875, in: Chroust, Anton (Hg.): Lebensläufe aus Franken [Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte 7/1], Leipzig/München 1919, S. 451–476.

KÄHLER, MARTIN: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert [Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert 16], München 1962.

RENZ, SEBASTIAN: Versöhnung als Zentrum christlichen Lebens. Gottfried Thomasius (1802–1875): Entwicklung, Bedeutung und Perspektiven einer lutherischen Theologie, Berlin 2007.

SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels [Studien zur Erlanger Theologie 1 = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 85], Göttingen 1998.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts, Nürnberg 1837.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Bd. 1: Die Voraussetzungen der Christologie und die Person des Mittlers, Erlangen ^{2}1856.

[58] A. a. O., S. 137.

[59] Vgl. a. a. O., S. 133.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Christi Person und Werk, Bd. 2: Die Person des Mittlers, Erlangen [2]1857.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, Erlangen [2]1861.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Christi Person und Werk, Bd. 3/2: Das Werk des Mittlers, Erlangen 1863.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutsche Kirchengeschichte (1800–1840), Erlangen 1867.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt, Bd. 1: Die Dogmengeschichte der Alten Kirche, Erlangen 1874.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Briefe aus der Universitätszeit des seligen Thomasius, in: ZPK NF 70 (1875), S. 113–127.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Grundlinien zum Religions-Unterricht an den mittleren Klassen gelehrter Schulen, Erlangen/Leipzig [7]1898.

THOMASIUS, GOTTFRIED: Grundlinien zum Religions-Unterricht an den mittleren und oberen Klassen gelehrter Schulen, Nürnberg [11]1912.

I.4. Die freie Wissenschaft der „Religion“: Liberale Theologien in der Schweiz

Die Vermessung des Glaubens

Zum Religionsbegriff bei Alois Emanuel Biedermann (1819–1885)

Matthias Neugebauer

1. Theologie im Spannungsfeld: Hegel und Strauss

Es gehört zu den bemerkenswerten Entwicklungen in der Stadt und Universität Zürich, dass gut 25 Jahre nach dem berühmt berüchtigten „Straussenhandel" ein massgeblich durch Strauss und Hegel geprägter Geist als ordentlicher Professor auf einen dogmatischen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich berufen wurde. Zur Erinnerung: Am 26. Januar 1839 wurde der fast 31-jährige Daniel Friedrich Strauss vom (liberal eingestellten) Zürcher Erziehungsrat zum Professor für Kirchengeschichte und Dogmatik berufen. Strauss – ein von Hegels dialektischer Methode geprägter Theologe – hatte 1835/36 mit den beiden Bänden seines *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* grosse Aufmerksamkeit und ebenso grosse Kritik auf sich gezogen. Strauss hatte es dort unternommen zu untersuchen, „ob und wie wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen"[1] und war zu dem Ergebnis gelangt, dass auch die Evangelien „*Mythisches* an sich haben"[2], in dem Sinne, dass keine geschichtliche Grundlage für bestimmte Erzählungen und Erzählstränge existiert. Vor allem von konservativen Kreisen wurde Strauss' Werk als Angriff auf die Grundfesten des christlichen Glaubens interpretiert. So auch in Zürich 1839. Auf die Berufung Strauss' hin formierte sich enormer Widerstand in Stadt und Land, angeführt vom damaligen Oberhaupt der Zürcher Reformierten, Antistes Johann Jakob Füssli. Im Ergebnis führte dies dazu, dass Straus vor dem effektiven Antritt seiner Professur mit einem Ruhegehalt von tausend Franken auf Lebenszeit pensioniert wurde. Im Endeffekt dieses Vorgangs, der mit dem Namen Straussenhandel ins allgemeine Gedächtnis eingegangen ist, kam es sogar zum Sturz der liberalen Regierung (Züriputsch). Mit Alois Emanuel Biedermann (ab 1850 ausserordentlicher und ab 1869 ordentlicher Professor) wurden Teile des Hegelsch-

---

[1] Strauss, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Bd. I, Tübingen 1835, S. V.

[2] Ebd. (Hervorh. des Verf.).

Straussschen Erbes (freilich in ganz eigener Brechung und Weiterentwicklung) in Zürich wirksam.

Alois Emanuel Biedermann – (geb. am 2. März 1819 in Bendlikon [ZH]; gest. 25. Januar 1885 in Zürich), Sohn des Zürcher Stadtrats Emanuel Biedermann und dessen Ehefrau Verena Kern – besuchte zunächst die Kantonsschule Trogen, dann von 1831 bis 1834 die Stadtschule Winterthur und schliesslich von 1834 bis 1837 das Pädagogium in Basel, wo er 1837 auch das Studium der Evangelischen Theologie aufnahm und besonders mit Wilhelm Wackernagel, Friedrich Fischer und Wilhelm Martin Leberecht de Wette in Berührung kam sowie sich anfänglich für Schleiermacher begeisterte.

Ein – oder *das* – Schlüsselerlebnis für Biedermann war die Lektüre des *Lebens Jesu* (1837) von David Friedrich Strauss.

> Dieses Buch wirke als Befreiung. Strauss schien der Wegweiser für seine [sc. Biedermanns] Ziele sein zu können. Aus diesem Buch spürte er eine Klarheit und Nüchternheit heraus, die ihm eine tiefere, denkende Erfassung des Kerns der Religion zu ermöglichen schien. […] Denkende Erfassung des Kerns der Religion, nicht als ein Versuch, die Religion vor dem Forum der Wissenschaften noch halten zu können, sondern den Versuch, den religiösen Kerngehalt gedankenmäßig auszuprägen, dem religiösen Erlebnis eine Fassung zu geben.[3]

Rückblickend hält Biedermann selbst fest: „Ich weiss, was ich allerdings Strauss von Beginn meiner theologischen Studien an verdanke; und werde nie zurückhalten das in seinem vollen Umfange anzuerkennen."[4] Neben der Schärfung des kritischen Blicks wurde Strauss dabei für Biedermann auch zur ständigen Herausforderung. Denn nicht nur *Das Leben Jesu* sondern auch Strauss' *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft* (1840/1841) hat stark auf Biedermann gewirkt. Wie Emmanuel Hirsch festgehalten hat, haben die

> beiden großen kritischen Hauptwerke von Strauss […] auf ihn unauslöschlichen Eindruck gemacht, daß die Versöhnung von Glaube und Wissen durch die dialektische Einheit von Vorstellung und Begriff ihm in seiner ganze Zweischneidigkeit bewußt geworden ist.[5]

In seiner *Glaubenslehre* von 1840/1841 hatte Strauss versucht, vor dem Hintergrund einer veränderten Geisteslage (Hegel starb 1831), die daraus resultierenden Verschiebungen bzgl. des Verhältnisses von christlichem Glauben sowie der ihm entsprechenden Theologie *und* des sich in Philosophie und Na-

---

[3] ODENWALD, LUDWIG: A. E. Biedermann in der neueren Theologie, Leipzig 1924, S. 6.

[4] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, Zürich 1869 (i. F.: Dogm.[1]), S. VIII.

[5] HIRSCH, EMMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Münster 1984, S. 560 (Hervorh. des Verf.).

turkunde performierenden neuen Selbstverständnisses der Wissenschaft zu bearbeiten. Die gesamte Dogmengeschichte wird dabei von Strauss interpretiert als eine Geschichte der Selbstauflösung und Zersetzung der Dogmen, die je länger je weniger sich der Kritik widersetzen können. Der kritische Prozess ist nach Strauss eben nicht erst

von dem heutigen Theologen zu veranstalten, sondern er liegt in der ganzen Entwicklungsgeschichte des Christenthums, speciell der Dogmengeschichte, bereits vor, und der jetzt lebende Theologe hat sie nur begreifend zusammenzufassen. Alle Tiegel und Retorten, in welchen das Dogma geschmolzen und destilliert, alle Reagenzien, durch die es in sich zersetzt werden, alle Gefässe, in denen es gären und abschäumen muss, sind nicht erst von uns zu machen und in Thätigkeit zu setzen, sondern wir dürfen sie nur nehmen, wie sie als kirchliche Parteien und Streitigkeiten, als Ketzereien und Synoden, als Rationalismus, Philosophie u. s. f. bereits gegeben sind. *Die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte*.[6]

Das Ergebnis ist die Forderung einer strengen Trennung von Theologie und Wissenschaft:

War die ursprüngliche unbedingte Abhängigkeit der weltlichen Wissenschaft von der Theologie im Zeitalter und Bereiche der Aufklärung in eine ebenso unbedingte Abhängigkeit der ersteren von der letzteren übergegangen: so läuft diese dritte Stellung auf einen unvermittelten *Dualismus* beider hinaus.[7]

Alle Versuche einer Vermittlung sieht Strauss dabei zum Scheitern verurteilt. Hier diagnostiziert er, dass sowohl Schleiermacher und die ihm folgenden christlichen Denker als auch die an Hegel anschliessenden Theologen sich trotz ihres erklärt wissenschaftlichen Anspruches nicht bewusst sind, dass sie sich in eine diffuse Mittellage manövriert haben: Sie haben sich von der traditionellen kirchlichen Lehre entfernt, um auf das moderne Wissenschaftsverständnis zuzugehen, verbleiben diesem gegenüber jedoch wieder auf Abstand, um sich nicht darin aufzulösen.[8] Für derartige Versuche hat Strauss nur mehr Spott übrig. Er vergleicht die neuen

Dogmatiken (das Bild ist nicht unedler als die Sache) einer Wurstmasse […], in denen etwa die orthodoxe Kirchenlehre das Fleisch, *Schleiermacher'sche* Theologie den Speck, und *Hegel'sche* Philosophie das Gewürz vorstellen. Das sind jene Mischungen, in denen das Abgestandene durch allerlei Zuthat wieder schmackhaft gemacht werden soll, welche schon Lessing so ekel, so widerstehend, so aufstossend fand; […]. Die wahre Vermittlung muss ebensosehr Scheidung, Auseinandersetzung, sein.[9]

---

[6] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen/Stuttgart 1840, § 6, S. 71 (Hervorh. des Verf.).

[7] A. a. O., § 2, S. 10 (Hervorh. des Verf.).

[8] Vgl. HIRSCH, EMANIEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, S. 512.

[9] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Die christliche Glaubenslehre, § 6, S. 70.

Genau dieses Strauss'sche Postulat der Scheidung will Biedermann aber in dieser Form *nicht* akzeptieren.

1839 wechselte er an die Universität Berlin, studierte bei Wilhelm Vatke und tauchte näher in die Philosophie Hegels ein. Wieder rückblickend gesteht er, „dass ich allerdings einen grossen Theil der Nahrung meines philosophischen Denkens der Hegelschen Philosophie verdanke“[10], aber er beansprucht auch, dass er „selbständig in die Weiterentwicklung, wie die begründete Kritik der Hegelschen Philosophie […] eingegangen“[11] sei. Gleichwohl wurde Biedermann – wie er in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Dogmatik festhält –, u. a. ob seines „von Hegel her gewohnten Sprachgebrauchs […] mit der Hegel'schen Speculation identificiert“[12], von der er dann aber unmissverständlich festhält, dass er in diese „nun einmal nicht hineingehör[e] […]“ und dass „[s]ein Standpunkt doch ein wesentlich anderer sei, als wie […] bisher angenommen.“[13]

Das, was Biedermann von Hegel gelernt und was er für sein theologisches Denken fruchtbar macht, ist einmal der Hegelsche Anspruch der streng *wissenschaftlichen* Logifizierung, der Anspruch, disparate „Momente zum Begriff zu reinigen“[14]. Gerade in

> der Dogmatik im engeren Sinne kommt die Konzeption Hegels […] zur Geltung. Die religiös dogmatischen Vorstellungen werden auf den logischen Begriff gebracht. […] [G]erade in der Dogmatik [ist …] die logische Beziehungsweise die entscheidende.[15]

Biedermann verfolgt dabei die „Intention, die geistige Realität der religiösen Wahrheit, als der höchsten Realität für den Menschen, bis auf's Letzte hinaus auch streng geistig durchzuführen“[16]. Und das heisst auch: „Biedermann tritt für eine rein *vernünftige* Behandlung des Dogma ein.“[17] Das Zweite, das für Biedermann im Anschluss an Hegel wichtig ist, ist die Affirmation der metaphysischen Position eines absoluten Geistes. Hegels Satz, „[d]as Absolute ist der Geist; […] [d]ies, was hier der Vorstellung gegeben und was an sich das Wesen ist, in seinem Element, dem Begriff zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie“[18], kann mit anderen Vorzeichen auch als für die Theologie Bieder-

---

[10] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[1], S. VIII.

[11] A. a. O., S. IX.

[12] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik. 2 Bde. Zweite erweiterte Aufl., Berlin 1884–1885, Bd. 1, S. X (i. F.: Dogm.[2]).

[13] A. a. O., I, S. XI.

[14] HEGEL, GEORG WILHELM F.: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. [6]1998, S. 194.

[15] ODENWALD, THEODOR: Art. Biedermann, in: RGG[2], Bd. 1, Tübingen 1927, Sp. 1096.

[16] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 1, S. XI.

[17] AXT–PISCALAR, CHRISTINE: Art. Biedermann, in: RGG[4], Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 1555 (Hervorh. des Verf.).

[18] HEGEL, GEORG WILHELM F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Dritter Teil, Frankfurt a. M. [3]1995, § 83, Zus., 29 f.

manns geltend gedacht werden: Die Religion hat auch bei Biedermann entsprechend „das Sein Gottes als des *absoluten* Geistes […] zu ihrer *objectiv realen* Voraussetzung“[19].

Allerdings: An dieser Stelle zeigen sich auch die von Biedermann selbst immer wieder betonten Differenzen zu Hegel. Sie lassen sich in wenigstens drei Punkten sehen:

a) Hegel habe – so Biedermann – mit der Differenz vom Bewusstsein des Absoluten einmal als *Vorstellung* und das andere Mal als *Begriff* „ein grundfalsches Verhältnis zwischen den Gebieten der Religion und der Philosophie statuiert“[20]. Denn ist es die Aufgabe der Philosophie, die Form der Vorstellung in den Begriff aufzuheben; und ist Religion allein Vorstellung des Absoluten, so wird die Religion schliesslich in der Philosophie aufgelöst, was nach Biedermann der Religion alles andere als gerecht wird. Denn die Religion wird hier zum einem zum blossen Durchgangsmoment der Selbstentfaltung des Geistes degradiert und zum anderen geht diese rein intellektualistische Fixierung des Religiösen am realen Phänomen respektive an den realen Phänomenen der Religion vorbei: Das ist der

> allgemeine Vorwurf einer einseitig *intellectualistischen* Auffassung der Religion […]: der Schwerpunkt der Religion ruht ihm [sc. Hegel] auf dem theoretischen Moment, auf der Form des Bewusstseins vom Absoluten.[21]

Das führt auf den zweiten Punkt.

b) Biedermann kritisiert leidenschaftlich Hegels Erkenntnistheorie. Ist es nach Hegel – wie gerade gesehen – Aufgabe der Philosophie (und nur der Philosophie) das Absolute als *Begriff* zu fassen, so fasst die Religion das Absolute eben nicht als Begriff, sondern allein als *Vorstellung*. Im Prozess der Selbstentäusserung der absoluten Idee, ihres Durchgangs durch ein Anders-Sein (in der Natur) hin zu ihrer Selbstverwirklichung als absoluter Geist, wird ein Stadium erreicht, in dem der Geist eben auch zum Bewusstsein des Absoluten als seines Wesens gelangt: wohlgemerkt im *Modus der Vorstellung*.

Exakt hier hakt Biedermann ein. Der Hegelschen Kritik am Kantischen Ding an sich-Postulat (= „dunkle[r] Existenz-rest“[22]) vollumfänglich zustimmend, bestehe der entscheidende Mangel der Hegelschen Konzeption darin, dass sie am Orte der Religion – und nicht nur dort – auf die real existierenden Phänomene des Religiösen nicht zugegriffen habe, sondern im Gegenteil diese solipsistisch aus der Struktur des Bewusstsein generiere. Im Grunde macht Biedermann an dieser Stelle nichts anderes, als dass er den Grundvorwurf gegen die Hegelsche Naturphilosophie (Deduktion der realen Natur aus dem

---

[19] Biedermann, Alois Emanuel: Dogm.[2], Bd. 1, § 81, S. 243.
[20] A. a. O., Bd. 1, § 68, Zus. 5., S. 186.
[21] A. a. O., Bd. 1, § 68, Zus. 5., S. 185 f.
[22] Biedermann, Alois Emanuel: Dogm.[2], Bd. 1, § 20, Zus. 7., S. 102.

ideellen Geist)[23] auch auf die Religionsphilosophie anwendet. Kurz: Hegels Religionstheorie ist ihm erfahrungsmässig untersättigt. Fast zynisch formuliert Biedermann:

> Hegel [hat] das *Subject* des Denkens für die Verrichtung des reinen Denkens von seinem realen Standort in der sinnlichen Bestimmtheit seiner Existenz und daher aus den Bedingen seines Denkens hinweggerückt in den ‚Aether der Idee', wo nicht blos der Vorstellung sondern auch ihm selbst aus Mangel an den natürlichen Lebensbedingungen der Athem ausgeht.[24]

Das heisst, Hegel gehe, so Biedermann, „in seiner begrifflichen Darlegung *nicht* von der Erfahrung aus"[25], was auf nichts anderes als einen „Fehler der Methode" oder – wie Biedermann hart urteilt, *den* „erkenntnistheoretische[n] Fundamentalfehler […] Hegels"[26] hinausläuft.[27]

Biedermann bezeichnet im Gegenzug seine Position als Standpunkt des „reinen Realismus"[28] und der reine Realismus ist ein *reiner* Realismus, weil er

> das Phaenomen des Bewusstseins als die zum Ausgangspunkt für die Antwort gegebene Realität *rein* so [nimmt], wie es uns wirklich vorliegt, ohne es zum voraus schon in den Rahmen einer bereits mitgebrachten Theorie […] einzufassen.[29]

Dies leitet zum Dritten, zur Ontologie.

c) Die ontologischen Grundlagen der Hegelschen Religionsphilosophie hält Biedermann für verunglückt. An dieser Stelle rückt auch für ihn einer der meistdiskutiertesten Sätze Hegels in den Vordergrund, die berühmte Phrase aus der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*"[30]. Freilich ist dies auch für Biedermann ein „tiefsinniges Wort"[31]. Allerdings moniert Biedermann hier, dass für Hegel offenbar Realität im strengen Sinne nur für die „das seiner Idee entsprechende objective Sein reservirt"[32] sei, was in einem fatalen ontologischen Dualismus münde, der einmal eine ‚wahre' Wirklichkeit und gewissermassen das andere Mal eine un- respektive unterqualifizierte

---

[23] Vgl. SCHNÄDELBACH, HERBERT: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983, S. 20 f.

[24] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, § 20, Zus. 7., S. 102 f.

[25] A. a. O., Bd. 1, § 68, Zus. 5., S. 184 (Hervorh. des Verf.).

[26] A. a. O., Bd. 1, § 68, Zus. 5., S. 185 (Hervorh. z. T. im Orig.).

[27] Zu Biedermanns positiver Wendung des ‚reinen Denkens' vgl. a. a. O., Bd. 1, § 48, Zus. 2., S. 146 f.

[28] A. a. O., Bd. 1, Überschrift des Kapitels I.1, S. 50.

[29] A. a. O., Bd. 1, § 13, Zus. 1., S. 71 (Hervorh. des Verf.).

[30] HEGEL, GEORG WILHELM F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1970, Vorrede, S. 24 (Hervorh. des Verf.).

[31] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, § 15, Zus. 2. Buchst. d., S. 80.

[32] Ebd.

Wirklichkeit kenne. In überraschender (und offenbar unbewusster) Nähe zu Lotze findet Biedermann im Wirkungsbegriff die entscheidende Pointe seines Seins-Verständnisses:[33] Alles Sein erweist sich „als seiend (als eine *res*) dadurch […], dass es eine *objektive* Wirkung übt"[34]. In diesem Zusammenhang wird eine Matrix von vier Varianten aufgemacht: subjektiv-reales Sein mit objektiver Realität, objektiv-reales Sein mit subjektiver Realität, subjektiv-reales Sein ohne objektive Realität und objektiv-reales Sein ohne subjektive Realität. Wichtig hierbei ist, dass Biedermann alles daran gelegen ist, das Seins-Phänomen weder einseitig intellektuell noch ‚realistisch' eng zu führen. Er betont: „‚Real' und ‚ideell' […] bezeichnen schlechterdings keinen Gegensatz. Es gehört ebenso zu den Elementen einer nüchtern gediegenen realistischen idealistischen Weltanschauung, sich diese Entgegensetzung gar nicht mehr einfallen zu lassen"[35]. Damit affirmiert Biedermann originell und theologisch ambitioniert eine der klassischen Thesen des Deutschen Spätidealismus.[36]

Soweit die Haupteinwände gegen Hegel und zurück zur Sache. Im komplexen Ineinander seiner Strauss- und Hegeladaption sowie -kritik wird Biedermann zum leidenschaftlichen Anwalt des Gegenstands und des Rechts von Religion, Glauben und theologischer Wissenschaft. Vor allem zählt hier für ihn, die Sache der Theologie *wissenschaftlich* ausweisen zu können.[37] Biedermann

> glaubt, in dem sich […] zersetzenden kirchlichen Dogma einen religiösen Kern aufweisen zu können, welcher der christlichen Religion und Kirche auch vom wissenschaftlich-philosophischen Gesichtspunkt her das Daseinsrecht begründet.[38]

Dieser Lebensaufgabe hat sich Biedermann auf verschiedenen Tätigkeitsfeldern gewidmet. Er wurde 1842 in Basel ordiniert und 1843 in Münchenstein (Kanton Basel-Land) zum Pfarrer gewählt. 1850 wurde er ausserordentlicher und 1864 ordentlicher Professor für Theologie an der Universität Zürich. Neben seiner Tätigkeit als Professor ist er als begeisternder Prediger und Verfasser zahlreicher kirchlicher Texte in Erscheinung getreten. Ab 1871 war er zudem als Kantonsrat tätig.

---

[33] Vgl. dazu: NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Theologie und nachidealistischem Positivismus, Frankfurt a. M. u. a. 2001, S. 187 ff. Lotze selbst wird nur ein einziges Mal in der Biedermanns Dogmatik kurz gestreift: vgl. BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.^{2}, Bd. 1, § 43, Zus., S. 142.

[34] A. a. O., Bd. 1, § 15, Zus. 2. Buchst. d., S. 80 (Hervorh. z. T. im Orig.).

[35] Vgl. a. a. O., Bd. 1, S. 81.

[36] Zum Begriff des ‚Spätidealismus' vgl. SCHNÄDELBACH, HERBERT: Philosophie in Deutschland 1831–1933, S. 237; vgl. dazu: NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl, S. 215.

[37] „In seinem Werk sucht Biedermann die theoretische Not, in die Kirche und Theologie durch die veränderte Geisteslage gekommen waren, zu überbrücken" (ODENWALD, THEODOR: Art. Biedermann, Sp. 1096).

[38] HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neueren evangelischen Theologie, S. 560 f.

2. Religion und Wissenschaft

Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen respektive von Religion und Wissenschaft stellt für Biedermann *das* Grundproblem und *die* zentralste Herausforderung dar. Es kommt in dieser Beziehung für ihn alles darauf an, die strenge Wissenschaftsfähigkeit der Theologie herauszuarbeiten und entsprechend Dogmatik als möglichst exakte Wissenschaft zu betreiben. Es geht ihm gewissermassen um eine ‚Vermessung des Glaubens'. Biedermanns diesbezügliche Grundüberzeugung lautet: „Die Dogmatik kann und soll *strenge Wissenschaft* sein"[39]. Entsprechend wird er nicht müde, das Epitheton ‚wissenschaftlich' fast inflationär in Anschlag zu bringen, wenn er seinen Entwurf als „Wissenschaft der Dogmatik"[40], „Wissenschaft vom Dogma"[41], *„theologische[] Wissenschaft"*[42], „Religionswissenschaft"[43], „Wissenschaft der Religion"[44], „wissenschaftliche Glaubenslehre"[45] oder als „Glaubenswissenschaft"[46] tituliert.

Kann und soll die Dogmatik strenge Wissenschaft sein, muss sie den gleichen wissenschaftlichen Standards genügen wie jede andere Wissenschaft auch, sei sie nun zunächst Natur- oder Geisteswissenschaft. Wissenschaft im allgemeinen Sinne bestimmt Biedermann dabei wie folgt:

> Die allgemeine Aufgabe aller Wissenschaft ist die methodisch zu unternehmende und vollständig durchzuführende Aneignung eines objectiven Wissensgebietes in's subjective Bewusstsein: nicht bloss zur *Kenntniss* des thatsächlich als *Erscheinung* Gegebenen und zum *Verständnis* desselben in seiner Gesetzmässigkeit; sondern auch zur *Erkenntniss* des beiden, der Erscheinung und der Gesetzmässigkeit darin, zu Grunde liegenden *Wesens* ihres Gegenstandes.[47]

---

[39] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, S. XII (Hervorh. z. T. im Orig.).
[40] A. a. O., Bd. 1, § 3, S. 10.
[41] Ebd.
[42] A. a. O., Bd. 1, § 3, S. 15 (Hervorh. z. T. im Orig.).
[43] A. a. O., Bd. 1, § 3, S. 10.
[44] A. a. O., Bd. 1, § 80, Zus. 12, S. 242.
[45] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.¹, § 83, S. 110, Zus. 1.
[46] Passim; z. B. a. a. O., S. 110, Zus. 1, § 93, S. 123, § 94, S. 124 u. ö.
[47] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, § 3, S. 8; vgl. auch im gleichen § 3, Zus. 3., S. 10, in dem es heisst, das die *„erste* Aufgabe […] aller Wissenschaft in der methodisch zu unternehmende und durchzuführenden Sammlung der *empirischen* Kenntnis des Thatsächlichen auf ihrem Gebiete, und in der *inductiven* Ermittlung der darin waltenden *Gesetzmässigkeiten* bestehe" (a. a. O., S. 10). In der 1. Aufl. dagegen formuliert Biedermann noch unbestimmter: „Die letzte Aufgabe aller Wissenschaft ist: „die empirisch gesammelte, relativ vollständige Kenntniss ihres Gegenstandes zur Erkenntniss seines Wesens, wie diese nach dem inneren Verhältnis desselben zum menschlichen Geiste überhaupt möglich ist, zu verarbeiten" (BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.¹, § 2, S. 1).

Jede Wissenschaft hat also das Ziel einer Erkenntnis,[48] die Biedermann entsprechend als das „*Wissen des Wesens eines Bewusstseins-Objects als Grund seines Erscheinungscomplexes*“[49] definiert.

Nun liegt es freilich auf der Hand, dass es nicht nur einen Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaft gibt, sondern dass darüber hinaus innerhalb der Geisteswissenschaften die Theologie respektive die Dogmatik, so wie Biedermann sie versteht, eine Sonderstellung einnimmt. Die Formalbestimmung von Wissenschaft (methodisch kontrollierte Generierung von Wesenserkenntnis) konkretisiert und profiliert sich jeweils entsprechend dem in Frage stehenden Wissenschaftsgegenstand. So ist der Gegenstand der Naturwissenschaften die Natur, und ihr Ziel ist, durch die wissenschaftliche Erforschung einzelner empirisch beobachtbarer natürlicher Vorgänge zur Erkenntnis der ihnen zugrunde liegenden Gesetze zu gelangen und – wenn möglich – weiter vorzustossen zu einem „letzten Grund […] und diesen […] würde sie [sc. die Naturwissenschaft] als das ‚das Wesen‘ der Natur bezeichnen können“[50].

Analog verfahren die Geisteswissenschaften, nur, dass hier nicht natürliche, sondern geistige Vorgänge den Untersuchungsgegenstand bilden und nicht Naturgesetze, sondern psychologische Gesetze erkannt und sie – wenn möglich – auf „ihren letzten Grund […] das Wesen des Geistes“[51] zurückgeführt werden. Markant unterscheiden sich Natur- und Geisteswissenschaft also dadurch, dass der Wissenschaftsgegenstand einmal *ausserhalb* und einmal *innerhalb* des Wissenschaft Treibenden liegt und also im Falle der Geisteswissenschaften gilt: „Hier ist das Subject und das Object der Wissenschaft in seinem Wesensgrunde Eins“[52]. Zusätzlich stehen die Geisteswissenschaften – da sich die geistigen Phänomene nie als rein geistige, sondern eben immer in Verbindung mit natürlichen Anteilen der Wissenschaft darbieten –, vor der Aufgabe, durch Kritik Zufälliges und Unwesentliches auszuscheiden.

Die Dogmatik schliesslich als eine besondere Geisteswissenschaft – als „Glaubenswissenschaft“[53] respektive „theologische Wissenschaft“[54] oder „Re-

[48] „Jede Wissenschaft hat zunächst ihren theoretischen Selbstzweck der Erkenntnis“ (BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, Einleitung, S. 15). Die Näherbestimmung des Selbstzwecks als Selbstzweck „der Erkenntniss“ ist ein Zusatz der 2. Aufl. In der 1. Aufl. heisst es nur: „Jede Wissenschaft hat zunächst ihren theoretischen Selbstzweck“ (BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.¹, § 2, Zus. 4., S. 3).

[49] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, § 3, Zus. 3., S. 10.

[50] A. a. O., Bd. 1, § 3, Zus. 4., S. 11.

[51] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, § 3, Zus. 5., S. 11.

[52] Ebd.

[53] Passim; z. B. BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.¹, § 83, Zus. 1, S. 110. § 93, S. 123. § 94, S. 124 u. ö.

[54] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.², Bd. 1, § 3, S. 15 (Hervorh. z. T. im Orig.).

ligionswissenschaft“[55] – stellt nun insofern noch einmal einen Sonderfall dar, als ihr Wissenschaftsgegenstand eben durch den Glauben als *eigene* Art der Geistestätigkeit repräsentiert wird. Einen Sonderfall stellen die geistigen Vorgänge des Glaubens deshalb dar, weil sie sich konsequent auf das „‚Uebernatürliche‘“[56] (zunächst im Sinn von übersinnlich) richten. Im Horizont der Religion findet dieses Übernatürliche zusammenfassenden Ausdruck in „Gott als Object der Religion“[57] und die damit verbundenen Vorstellungskreise werden in verschiedenen Dogmata konzeptualisiert.[58] Als Wissenschaft hat die Dogmatik ganz analog „zur Aufgabe die *wissenschaftliche Verarbeitung des christlichen Dogma's*“.[59] Ziel dieser wissenschaftlichen Verarbeitung ist es, „de[n] rationelle[n] Kern, de[n] objective[n] Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens in seiner wissenschaftlich stichhaltigen Form zu gewinnen“[60].

„Wissenschaftlich wahr […] ist ein Glaubensausdruck in dem Grad, als er den Inhalt des christlichen Principes auf seinen reinen Gedankenausdruck bringt, […] und so den christlichen Geist in seinem wissenschaftlichen Selbstbewusstsein[61] [fördert].[62]

Im Gegensatz zu Strauss, der von einem im Grunde unüberbrückbaren „Gegensatz […] zwischen dem Standpunkte des christlichen Glaubens und dem der modernen Wissenschaft“[63] sprach, und der prominent in Frage gestellt hatte, ob der Inhalt der Religion denn überhaupt ein „wahrhaft absoluter sein könne“[64] sowie der polemisch dem „reinen, glaubensfreien Wissen“ ein „credo quia absurdum est“[65] entgegenstellte, prätendiert Biedermann selbstbewusst die Wissenschaftsfähigkeit des christlichen Glaubens.

Diese kühne These setzt freilich die Klärung der Frage voraus, inwieweit der Glaube überhaupt Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein kann,

---

[55] A. a. O., Bd. 1, § 3, S. 9 f.

[56] A. a. O., Bd. 1, § 80, Zus. 10., S. 229.

[57] A. a. O., Bd. 1, § 70, Zus. 1., S. 196.

[58] Ein Dogma ist für Biedermann „der geschichtlich ausgeprägte Ausdruck des Bewusstseins […] einer […] Gemeinschaft von ihrem sie einigenden und tragenden religiösen Realprinzip“. (A. a. O., Bd. 1, § 4, Zus. 3., S. 17.).

[59] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[1], § 1, S. 1.

[60] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 2, § 585, S. 395; vgl. auch a. a. O., Bd. 2, § 590, S. 398, wo Biedermann es als Ziel der Dogmatik erachtet, „durch die wissenschaftliche Verarbeitung der geschichtlichen Glaubenslehre den rationellen Kern ihres religiösen Realgehaltes zu gewinnen“; der zweite Hauptteil des zweiten Bandes der zweiten Auflage von Biedermanns ‚Dogmatik‘ trägt den Titel „Der rationelle Kern des christlichen Glaubens“ (a. a. O., Bd. 2, S. 395); vgl. auch a. a. O., Bd. 1, § 9, Zus. 4, S. 56: das „wissenschaftliche[] Erkennen des Kernes der Religion“.

[61] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 1, § 165, S. 225.

[62] Das sind die theoretische und die praktische Aufgabe der Dogmatik, vgl. BIEDERMANN: Dogm.[2], Bd. 1, § 4, S. 15 f.

[63] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Die christliche Glaubenslehre, Vorrede, S. 71.

[64] A. a. O., § 2, S. 16.

[65] A. a. O., § 1, S. 5.

inwieweit es eine *Wissenschaft* vom Glauben im strengen Sinne geben kann; oder ob er sich ob seines (vermeintlich) supranaturalen oder irrationalen Charakters einer streng wissenschaftlichen Verarbeitung entzieht, der Glaube, respektive sein Inhalt, notorisch im Status des Opaken verbleiben und schlussendlich vom „‚Myste-rium' der Religion"[66] gesprochen werden muss.

Biedermann thematisiert in dieser Hinsicht einen entscheidenden Berührungspunkt von Religion und Wissenschaft respektive von Glauben und Wissen. In der ersten Auflage seiner *Dogmatik* hat Biedermann in dieser Sache eigens ein Kapitel verfasst, das sich dezidiert der Verhältnisbestimmung von „Religion und Wissenschaft"[67] widmet.

Der Glaube als „die *religiöse* Thätigkeit des menschlichen Geistes"[68] und das Denken als „die Thätigkeit des Geistes in der Wissenschaft (mit dem Ziel des Wissens)"[69] stehen in innerer Affinität zueinander, nicht nur weil es eben Tätigkeiten ein und desselben Geistes sind und in beiden Bereichen der menschliche Geist sich jeweils als einheitsstiftende Instanz performiert, noch weil beide wesentliche Aufbaumomente „der Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes"[70] darstellen, sondern vor allem, weil im „Glauben selbst nothwendig ein Moment *gegenständlichen Bewusstseins*, also von Denkthätigkeit, mit enthalten ist"[71].

Am Orte des Glaubens manifestiert sich dieses Gegenstandsbewusstsein in Gestalt eines *Gottesbewusstseins*, das zunächst ganz allgemein bestimmt wird als „irgendwelches Bewusstsein von unendlichem Geist [für das] religiöse Subjekt als endlichem Geist"[72], was sich nahtlos einpasst in Biedermanns Grundbestimmung von Religion, nämlich dass sie „eine Beziehung des Menschen auf Gott"[73] darstellt, in der sich der Mensch als „ein geistiges Wesen, [… als] ein Ich"[74] auf „Gott als Object der Religion"[75] bezieht.

Das bedeutet nun nicht, dass ob dieser formalen Übereinstimmung bereits eine prinzipielle Vergleichbarkeit von Glauben und Wissen respektive von Religion und Wissenschaft ausgesagt werden könnte. Nichts ist in den Augen Biedermanns schädlicher als eine unreflektierte und oberflächliche Vermengung und Vergleichung von Glauben und Wissen. Dies liefe notorisch Gefahr,

---

[66] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 1, § 80, Zus. 9., S. 228.

[67] So die Überschrift des Kapitels 2 (BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[1], §§ 83–94, S. 110–124). In der zweiten Auflage erscheinen die §§ nicht mehr als eigenes Kapitel, sondern wurden als Zusätze 2–10 des § 80 eingearbeitet.

[68] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[1], § 84, S. 111 (Hervorh. des Verf.).

[69] Ebd.

[70] A. a. O., § 83, S. 110.

[71] Ebd. (Hervorh. des Verf.).

[72] A. a. O., § 42, S. 79.

[73] A. a. O., § 9, S. 23.

[74] A. a. O., § 10, Zus. 2, S. 25.

[75] A. a. O., § 11, Zus. 1, S. 27.

„am Ende nur in eine schillernde, resultatlose Rednerei“[76] zu münden. Insofern sind bezüglich der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen beide „in ihrem Verhältnis zueinander logisch genau aufzufassen“[77].

Um dies zu bewerkstelligen, sind zunächst die beiden Grundbedeutungen von Glauben klar auseinander zu halten,

> um jene Verwirrung im Gebrauch des Wortes Glauben zu vermeiden, über die schon Schleiermacher klagte und um derentwillen er das Wort in der wissenschaftlichen Sprache am liebsten ganz vermieden hätte.[78]

Biedermann unterscheidet zwischen einer Bedeutung von Glauben „im landläufigen Sinn“[79], wo Glaube ein „Annehmen auf Grund bloss subjectiv zureichender Gründe“[80] oder schlicht „ein Fürwahrhalten“[81] meint. Dies ist der *erkenntnistheoretische* Sinn von Glauben.

Davon ist Glauben in strikt religiöser Hinsicht abgegrenzt. Und hier ist der Glaube als „religiöser Act“[82], als die „religiöse[] Thätigkeit“[83] einer „Beziehung auf Gott, als Correlat der Offenbarung“[84], bezeichnet. Es versteht sich von selbst, dass Biedermann im Rahmen seiner *Dogmatik* vor allem den Glauben im religiösen Sinne thematisiert.[85] Dabei hält er es für seine Aufgabe, zumindest – da sich der doppelte Sprachgebrauch nun einmal „nicht ausmerzen“ lassen wird – hinzuarbeiten „auf die Abstellung des heillosen Unfugs mit dieser Vermengung“[86]. Um diese für ihn fundamentale Differenz klar kenntlich zu machen, setzt Biedermann bereits ab der ersten Auflage seiner *Dogmatik* den Glauben im landläufigen, also im erkenntnistheoretischen Interesse immer in Anführungszeichen („Glaube“).[87]

Werden nun – wie prominent von Strauss – Glaube und Wissen als diametrale Gegensätze behandelt, so liegt dies in der Regel eben an dieser Vermengung, nämlich dass Glaube im *erkenntnistheoretischen* und nicht im strikt

---

[76] A. a. O., § 83, Zus. 1, S. 110.

[77] A. a. O., § 84, S. 111.

[78] A. a. O., § 17, Zus. 2, S. 38.

[79] A. a. O., § 17, Zus. 2, S. 39 (Hervorh. z. T. im Orig.).

[80] A. a. O., § 42, Zus. 2, S. 80; vgl. a. a. O., § 17, Zus. 2, S. 38: „Unter *Glauben* versteht man gemeinhin ein *Ueberzeugtsein aus bloss subjectiv zureichenden Gründen* im Unterschied zum *Wissen*, aus Einsicht in die *sachlich* zureichenden Gründe“.

[81] A. a. O., § 84, Zus. 1, S. 111.

[82] A. a. O., § 42, Zus. 2, S. 81.

[83] A. a. O., § 17, Zus. 2, S. 39.

[84] Ebd.

[85] „Wir werden das Wort Glauben durchgängig im *specifisch religiösen Sinn* brauchen, gleichbedeutend mit *subjectiver Religion*“ (ebd.).

[86] Ebd.

[87] Vgl. „Sooft wir veranlasst sein werden das Wort Glauben im landläuffigen Sinne zu brauchen, […] werden wir es immer – und das mag pedantisch erscheinen – durch Anführungszeichen als bloss abusive Ausdrucksweise kennzeichnen“ (ebd.).

religiösen Sinne aufgefasst wird.[88] Das ist der eine Denkfehler, der sich nach Biedermann hartnäckig eingenistet hat und der das Vorurteil einer Ausschliesslichkeit von Glaube und Wissen wach hält.

Aber auch mit Blick auf das zweite Relat des in Frage stehenden Verhältnisses, das Wissen, gibt es ein terminologisches Missverständnis. Denn der Sinn der These, dass Glaube und Wissen respektive Religion und Wissenschaft ein *tertium comparationis* in Gestalt des Gegenständlichkeitsmoments aufweisen und es sich insofern nicht um gegensätzliche Tätigkeiten des Geistes handelt, erschliesst sich erst, wenn nicht mehr von einer Dualität von Glauben und *Wissen*, sondern wenn stattdessen vom „Gegensatz von Glauben und *Denken*“[89] die Rede ist. Glauben und Denken bilden natürlich einen Gegensatz, insofern sie zwei durchaus unterschiedliche Arten von Geistestätigkeit repräsentieren. Aber weil sie zwei verschiedene Arten von Geistestätigkeit darstellen, „sind sie – logisch geredet – disparate und deshalb conveniente Begriffe“[90] respektive handelt es sich um „specifisch verschiedenartige, und darum als disparat auch conveniente Beziehungsweisen des menschlichen Geistes auf dasselbe Gebiet des Uebersinnlichen“[91].

Die angezeigte Konvenienz in der Disparatheit besteht nun darin, dass es sich sowohl beim Denken als auch beim Glauben um die Bezugnahme eines Subjekts auf eine übersinnliche Objektsphäre handelt. Im Falle des Denkens sind dies die hinter dem empirisch Gegebenen denkerisch zu generierenden Gesetze und die mit ihnen ausgedrückten Gründe des Faktischen. Der Glaube hingegen richtet sich auf das Übersinnliche nicht in Gestalt der Gesetze und Gründe, sondern er geht auf Gott als die „*Macht* der Erscheinungswelt“[92] zurück.

Die Disparatheit in der Konvenienz hingegen wird fassbar, wenn die Struktur von Glauben und Denken in ihrer Bezugnahme auf das Übersinnliche näher betrachtet wird. Das Denken ist eine Geistestätigkeit, in der der Geist sich ein Objekt im Wissen *theoretisch* aneignet. Deshalb bezeichnet Biedermann das Denken auch als einen theoretischen Geistesakt im Gegensatz zum Glau-

[88] „‚*Glauben*‘ als ein Fürwahrhalten, und *Wissen*, – die stehn einander allerdings als zwei verschiedene Arten von Ueberzeugtsein einfach logisch *coordinirt* und darum *disjunctiv*, ausschliessend gegenüber. Was man weiss, das braucht man nicht mehr bloss zu glauben; und umgekehrt wo das Wissen aufhört, da fängt das Glauben an“ (BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[1], § 84, Zus. 1, S. 111 f.).

[89] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[1], § 84, Zus. 2, S. 111 f. (Hervorh. z. T. im Orig., Hervorh. des Verf.).

[90] Ebd.

[91] A. a. O., § 84, S. 111.

[92] A. a. O., § 84, Zus. 2, S. 112. Eine solche ‚übernatürliche Macht‘ wird in den „empirische[n] Erscheinungen der Religion […] mit dem allgemeinen Namen Gott bezeichnet“ (A. a. O., § 11, S. 27).

ben, der entsprechend eine praktische Geistesregung darstellt.[93] Wenn der Glaube als *wesentlich praktisch* bezeichnet wird, so heisst das keinesfalls, dass an dieser Stelle Glaube und Religion – wie etwa bei Kant – im Bereich der Moral angesiedelt werden. Wie noch zu sehen sein wird, geht Biedermann vielmehr davon aus, dass im Glaubensvollzug die kognitiven, die moralischen und die emotionalen Momente des Geistes, also Denken, Wollen und Fühlen, gleichermassen mitbeteiligt sind. *Wesentlich praktisch* meint im hier vorstelligen Zusammenhang allein, dass der Glaube sich sein Objekt nicht nur theoretisch aneignet, sondern „sich praktisch in Wechselbeziehung zu ihm setz[t]“[94]. In der zweiten Auflage seiner *Dogmatik* hat dies Biedermann insofern näher bestimmt, als beim theoretischen Denken der Geist sich monodirektional auf das Übersinnliche als Objekt richtet, wogegen der Glaube sich auf das Übersinnliche richtet „als Subject einer Gegenbeziehung“[95].

Für Biedermann kommt es im Zuge seiner Verhältnisbestimmung von Glaube und Denken respektive Religion und Wissenschaft darauf an, nicht nur die grundsätzliche Vereinbarkeit beider, sondern darüber hinaus deren notwendiges Nebeneinanderbestehen (und ihre Interaktion) auszuweisen. Die grundsätzliche Vereinbarkeit beider sieht Biedermann schon dadurch gegeben, dass es sich um gleich elementare und jeweils unverzichtbare Äusserungen eines und desselben Geistes handelt. Insofern stellt er fest:

> Denken als Denken und Glauben als Glauben sind zwei ganz *verschiedenartige* Acte, die […] neben einander hergehn, ohne einander den Weg zu vertreten. Kein Denken tritt an die Stelle eines Glaubens und versieht dasselbe, oder umgekehrt; so wenig als die Farbe eines Kleides seinen Schnitt, oder so wenig die Kenntniss der Nahrungsmittel das Geniessen derselben. [… Es gibt] nicht entweder das eine oder das andere, oder theilweise das eine und theilweise das andere; sondern beide in und miteinander: das eine vollzieht sich subjectiv im Denkact, das andere im Glaubensact desselben Ich.[96]

In der zweiten Auflage seiner *Dogmatik* hat Biedermann – offenbar beeindruckt vom Ritschlschen Bild der Ellipse – seine Verhältnisbestimmung auch mit einem (nicht so berühmt gewordenen) geometrischen Bild illustriert:

> *Religion* und *Wissenschaft* […] stehen nicht zueinander wie zwei Kreise, die auf einer Fläche sich kreuzen und so einen Theil, aber nur einen Theil ihres Inhaltes gemeinsam haben. Sondern sie stehen zu einander wie zwei Kreisflächen, die in verschiedener Richtung die gleiche Kugel im Centrum durchschneiden. Dort haben die beiden Kreise neben ihrem besonderen Theil ein gemeinsames Gebiet, das dem einen so gut wie dem anderen angehört. Hier dagegen schneiden sich beide Kreisflächen auf dem gesamten Durchmesser der Kugel, berühren sich also auf allen Punkten desselben, haben aber

[93] „Im Denkact selbst ist das Ich nur *theoretisch*, im Glaubensact wesentlich *praktisch* betheiligt“ (a. a. O., § 84, S. 112).

[94] A. a. O., § 84, S. 112.

[95] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.^{2}, Bd. 1, § 80, Zus. 6., S. 225.

[96] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.^{1}, Bd. 1, § 84, S. 112.

keinen einzigen Flächentheil gemeinsam; sondern jede ist, auch wo sie sich berühren und schneiden, was sie ist unterschieden von der anderen. Das Centrum ist das Ich; die Kugel die Welt, die überhaupt für das Ich da ist; Religion und Wissenschaft bilden je in ihrer Weise einen ganzen Kugeldurchschnitt, nicht mehr und nicht minder.[97]

Unter der Voraussetzung dieser Vorstellung können Glauben und Denken respektive Religion und Wissenschaft nebeneinanderbestehen, und sie schliessen sich nicht gegenseitig aus, was früher oder später der Fall wäre, wenn sie sich zueinander wie die beiden sich überschneidenden Kreisflächen verhielten. Denn in Bezug auf das gemeinsame Gebiet käme es unausweichlich zu „einem niemals endenden Competenzstreit“[98] respektive zu einem „Krieg zwischen beiden Mächten, bei dem es zu keinem ehrlichen Frieden kommen kann“[99].

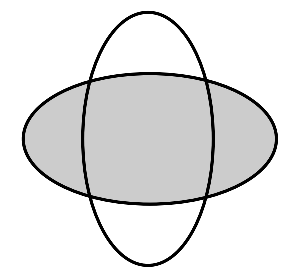


Abb. 1: Biedermanns „Ellipse“

3. Das Wesen der Religion

Biedermanns Ziel ist es, „von der unmittelbar empirisch vorliegenden psychologischen Thatsache der Religion […] den *allgemeinen Begriff der Religion* zu gewinnen […] und so […] eben ihr *Wesen* aufzuschliessen“[100].

In dieser Beziehung exponiert Biedermann in den Eingangsparagraphen der 1. Auflage seiner *Dogmatik* zunächst eine „allgemeinste und darum noch unbestimmteste Definition der Religion“, nämlich dass sie *„eine Beziehung des Menschen auf Gott*“[101] darstellt, in der sich der Mensch als „ein geistiges Wesen, [… als] ein Ich“[102] auf „Gott als Object der Religion“[103] bezieht. Beide Relate der religiösen Beziehung werden sodann näher bestimmt:

---

[97] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 1, § 80, Zus. 8, S. 227 f.; vgl. auch a. a. O., § 80, Zus. 9., S. 228; § 80, Zus. 10, S. 230 f.; § 80, Zus. 11., S. 231; § 80, Zus. 11., S. 237.

[98] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 1, § 80, Zus. 9, S. 228.

[99] A. a. O., Bd. 1, § 80, Zus. 9, S. 229.

[100] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[1], § 8, S. 22.

[101] A. a. O., § 9, S. 23.

[102] A. a. O., § 10, Zus. 2, S. 25.

[103] A. a. O., § 11, Zus. 1, S. 27.

> *Subject* der Religion ist der *Mensch* vermöge seines spezifischen Wesens als Mensch: einerseits als *endliches*, *natürlich bestimmtes Weltwesen* und andererseits als sich von seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit selbst unterscheidendes und sich selbst bestimmendes *Ich*, als *Geist* […], als endlicher Geist.[104]

Und entsprechend gilt für das Objekt der religiösen Bezugnahme, „das mit dem allgemeinen Namen Gott bezeichnet ist"[105], dass es *„unendlicher Geist"*[106], d. h. *„eine übernatürliche, überweltliche, unendliche Macht"*[107], ist.

Mit dieser Grundexposition – die im Gottesbewusstsein den innersten Kern der Religion ausmacht –, stellt sich Biedermann einerseits klar auf den Boden der Bewusstseinsphilosophie, die das Paradigma des Selbstbewusstseins als den Ausgangspunkt einer Vertiefung des Religiösen fruchtbar machen will. Andererseits teilt er damit die für jede idealistische wie spätidealistische Vorstellungswelt unbestrittene Voraussetzung der Antithese von natürlichem und geistigem Sein.

Genau letzteres repräsentiert den Grund dafür, dass Biedermann in der zweiten Auflage die basale Definition von Religion konkretisiert hat. Denn hier heisst es: *„Die Religion ist eine persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott."*[108] Denn, wie Biedermann hier festhält, ist die allgemeine Bestimmung von Religion als ‚Beziehung' zu weit, weil einerseits Beziehung im theoretischen Sinne als ein objektives In-Beziehung-Stehen missverstanden werden könnte (anstelle eines subjektiven Sich-in-Beziehung-Setzens) und weil andererseits beim blossen Definitionsmerkmal ‚Beziehung' eben genau das Moment der Überwindung „einer als nicht sein sollende empfundenen Schranke"[109] unterbelichtet bleibt. Den Grund für diese „irgendwie in's Bewusstsein getretenen Lebensschranke, welche vom Subject als Hemmnis empfunden wird", macht Biedermann „in der Naturbedingtheit des menschlichen Ich im seinem Dasein und in seiner Selbstbestimmung"[110] ausfindig.

Zentral für Biedermanns Fassung des Religionsbegriffs ist desweiteren, dass es sich bei der in Frage stehenden Erhebung nicht um ein einseitiges Geschehen handelt, sondern dass sich das religiöse Subjekt in seiner Erhebung zur Gottheit „in irgendwelchem gegenseitigen Rapport mit derselben glaubt"[111]:

---

[104] A. a. O., § 10, S. 24.
[105] A. a. O., § 11, S. 27.
[106] Ebd.
[107] Ebd.
[108] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 1, § 69, S. 193.
[109] A. a. O., Bd. 1, § 69, Zus. 2., S. 194; vgl. auch a. a. O., Bd. 1, § 72, S. 201: „Die Erhebung des Menschen zu Gott, in der alle Religion besteht, ist […] eine Erhebung des menschlichen Ich aus der als negativ empfundenen Schranke seines Lebens zu einer Befreiung von ihr durch die wesentlich über sie hinausreichende Gottheit".
[110] A. a. O., Bd. 1, § 72, Zus. 1., S. 201.
[111] A. a. O., Bd. 1, § 70, Zus. 2., S. 197.

Religion ist nicht bloss eine *subjective* reale Erhebung des menschlichen Ich zu Gott, als einem bloss von ihm vorgestellten *Objecte*; sondern so, wie sie im menschlichen Geistesleben vorgeht, ist sie eine *objectiv-reale Wechselbeziehung* zwischen Gott […] und dem *endlichen Ich* der Menschen.[112] […] Die beiden constituirenden Momente jeden religiösen Vorganges sind daher: einerseits der *actus purus* der Selbstmanifestation Gottes, als des rein ideellen absoluten Urgrundes der Welt im Menschen an sein zugleich naturbedingtes Ich und andererseits der *actus purus* der ideellen *Selbsterhebung* des endlichen naturbestimmten menschlichen Ich zu Gott.[113]

Das heisst: Um das Wesen der Religion vollständig zu beschreiben, bedarf es nicht allein einer „Analyse der […] allgemeinen psychischen Erscheinungen der Religion“[114], sondern auch der Beantwortung der Frage nach dem „metaphysische[n] Grund“[115] der Religion. Und hier konstatiert Biedermann, dass der denknothwendige Grund ihres [sc. der Religion] innere[n] Wesen[s]“ im „Sein Gottes als des *absoluten* Geistes und seiner Selbstbeziehung auf das Ich des Menschen“ begründet liegt, und zwar als *„objectiv reale*[] *Voraussetzung*, nicht bloss [als] *subjective*[s] *Postulat* der religiösen Vorstellung“[116].

Entsprechend zerfällt die Wesensbestimmung der Religion in zwei Teile. In die Erfassung des psychologischen Begriffs der Religion (§§ 69–80) und die Bestimmung des inneren Wesens der Religion (§§ 81–104).

An der „reale[n] Wechselbeziehung“[117] der Religion sind alle basalen Geistesfunktionen beteiligt. Hier partizipiert Biedermann an der seit Mitte des 19. Jahrhunderts lebhaft geführten Diskussion des aus der empirischen Vermögenspsychologie des Rationalismus überkommenen trichotomischen Schemas der sogenannten basalen Geistfunktionen des Erkennens, Fühlens und Wollens. Er diagnostiziert drei Reduktionismen: die Engführung der Religion auf das Gefühl (Schleiermacher), die Verkürzung auf das Denken (Hegel) und die Einengung des Religiösen auf den Bereich des Wollens (Kant). Religion darf aber für Biedermann nicht voluntaristisch, emotional oder kognitiv enggeführt werden, sondern ereignet sich in der Interaktion aller drei geistigen Grundfunktionen des Erkennens, Fühlens und Wollens.[118]

---

[112] A. a. O., Bd. 1, § 93, S. 252 f.; vgl. auch a. a. O., Bd. 1, § 94, S. 253: die „Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch“.

[113] A. a. O., Bd. 1, § 94, S. 253.

[114] A. a. O., Bd. 1, § 70, S. 195.

[115] So die Überschrift des zweitens Kapitels des zweitens Hauptteils im ersten Band der zweiten Aufl. der ‚Dogmatik‘.

[116] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Dogm.[2], Bd. 1, § 81, S. 243.

[117] A. a. O., Bd. 1, § 94, S. 253; vgl. dazu die kritischen Auslassungen von NECK, KARL: Das Problem der wissenschaftlichen Grundlegung der Theologie bei A. E. Biedermann, Schleitheim 1944, S. 89 f.

[118] Vgl. ODENWALD, THEODOR: Biedermann in der neueren Theologie, S. 81: „Die Beschränkung der Religion auf eine einzelne Geistfunktion, sei es nun auf das Gefühl (Schleiermacher), sei es die Vorstellung (Hegel), lehnt er ab“.

Die drei epochemachenden Religionsbegriffe von *Kant*, *Schleiermacher* und *Hegel* leiden alle an dem Fehler einseitiger Betonung je nur eines Moments am Gesamtphänomen der Religion, der *ethischen*, des *mystischen* und des *theoretischen*.[119]

Biedermann hingegen ist im Zuge seiner Wesensbestimmung der Religion aus auf „eine Synthese der von Schleiermacher, Kant und Hegel einseitig betonten Einzelelemente der Religion; [denn:] im religiösen Vorgang ist das Ich als einheitlicher Akt vorhanden“[120].

In drei gleich aufgebauten Paragraphen hat Biedermann solchen Einseitigkeiten vorgebeugt: „Die Religion ist nicht eine besondere Art von Willensact; […] wohl aber hat jeder religiöse Seelenvorgang nothwendig ein Willensmoment in sich.“[121] „Die Religion als Vorgang im Menschen geht eben so wenig auf eine besondere Art von Gefühl; wohl aber schliesst jeder religiöse Vorgang im Menschen ein Gefühlsmoment in sich“.[122] Und: „Der psychische Vorgang der religiösen Erhebung ist endlich auch nicht blos ein Vorstellungsact; […] wohl aber schliesst diese nothwendig ein Vorstellungsmoment in sich.“[123]

In Bezug auf alle drei Geistesfunktionen besteht dann die Aufgabe zu zeigen, wie diese sich im religiösen Akt auf den metaphysischen Realgrund, das Absolute, beziehen.

Den prinzipiellen religionspsychologischen und metaphysischen Überlegungen sind dann die positiven Ausführungen der Dogmatik, die dann quasi nach Straussscher Manier die Lehrstücke der überkommenen Dogmatik einer kritischen wie lehrreichen Prüfung unterziehen, um alles auf einen gedanklich klaren Nenner zu bringen, zur Seite gestellt. Mit den Worten Biedermanns:

Die Dogmatik erfüllt die protestantische Aufgabe einer Wissenschaft vom christlichen Dogma nicht durch eine bloss *dogmatische Systematisierung* des geschichtlichen Dogma's, auch nicht durch eine bloss *historisch-genetische Darlegung* desselben; sondern auf Grund dieser, erst durch eine *rationelle, d. h. kritisch-spekulative Verarbeitung* nach rein wissenschaftlichen Erkenntnisgrundsätzen, durch welche der religiöse Inhalt desselben auf seinen wissenschaftlich stichhaltigen Ausdruck gebracht wird.[124]

Literatur

Axt-Piscalar, Christine: Art. Biedermann, in: RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 1555.

Biedermann, Alois Emanuel: Christliche Dogmatik. Zürich 1869.

[119] Biedermann, Alois Emanuel: Dogm.², Bd. 1, § 68, Zus. 6., S. 187.
[120] Odenwald, Theodor: Art. Biedermann, Sp. 1096.
[121] Biedermann, Alois Emanuel: Dogm.², Bd. 1, § 77, S. 213.
[122] A. a. O., Bd. 1, § 78, S. 214.
[123] A. a. O., Bd. 1, § 79, S. 217.
[124] A. a. O., Bd. 2, § 209, S. 1.

BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, 2 Bde, Zweite erweiterte Aufl., Berlin 1884–1885.

HEGEL, GEORG WILHELM F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1970.

HEGEL, GEORG WILHELM F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Dritter Teil, Frankfurt a. M. [3]1995.

HEGEL, GEORG WILHELM F.: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. [6]1998.

HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Münster 1984.

NECK, KARL: Das Problem der wissenschaftlichen Grundlegung der Theologie bei A. E. Biedermann, Schleitheim 1944.

NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Theologie und nachidealistischem Positivismus, Frankfurt a. M. u. a. 2001.

ODENWALD, LUDWIG: A. E. Biedermann in der neueren Theologie, Leipzig 1924.

ODENWALD, THEODOR: Art. Biedermann, in: RGG[2], Bd. 1, Tübingen 1927, Sp. 1096–1097.

SCHNÄDELBACH, HERBERT: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Bd. I, Tübingen 1835.

STRAUSS, DANIEL FRIEDRICH: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen/Stuttgart 1840.

Zwischen Gefühlsahnung und logischer Bewusstseinsentwicklung

Alexander Schweizers (1808–1888) Religionsbegriff im Spannungsfeld von Schleiermacher und Hegel

Pierre Bühler

„[E]iner von Schleiermachers treuesten, ihn am vorsichtigsten einkirchlichenden Schülern“[1], so charakterisiert Emanuel Hirsch auf lakonische Weise Alexander Schweizer. Ähnlich betont Karl Barth, dass Alexander Schweizer in Deutschland „vor allem zu Schleiermachers Füssen sass“[2]. Die Betonung dieser Prägung durch Schleiermacher führt Barth dazu, Schweizer zu den Vermittlungstheologen zu rechnen, und zwar mit bissig-kritischem Unterton: „der Typus des Vermittlungs-Theologen […] konnte so vielleicht nur in der Schweiz und speziell in der Kirche Zwinglis, in der Ostschweiz, zum Blühen kommen“, „im Licht der völligen Unromantik, der Zürcherischen Nüchternheit“[3]. Sowohl die Bemühung um einen Unionsprotestantismus als auch der Versuch, überliefertes Christentum und modernes Bewusstsein zu vermitteln, beides im Zeichen einer Weiterführung von Schleiermacher, erscheinen Barth als höchstproblematisch. Dies gilt umso mehr, als die Dimension des Kampfes, die bei Schleiermacher noch stark zu spüren war, bei Schweizer zu verschwinden scheint: Bei ihm ist die Vermittlung „vollendetes Ereignis, Zustand geworden“, und er selbst „steht schon in der Mitte“[4]. Darin sieht Barth einen

> Aspekt, der – man darf das in aller Sachlichkeit sagen – Gähnen erregt. Der ‚ewige Vertrag‘, dem einst Schleiermacher das Wort geredet, war hier offenbar formuliert, paragraphiert, versiegelt und archiviert.[5]

Indem wir Alexander Schweizers Religionsbegriff genauer unter die Lupe nehmen, wollen wir versuchen, ein positiveres Bild seiner theologischen Bemühung zu gewinnen. Das soll dadurch geschehen, dass wir einerseits die

---

[1] Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, Gütersloh [5]1975, S. 379 (erste Aufl. 1951).

[2] Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich [6]1994, S. 516 (erste Aufl. 1947).

[3] A. a. O., S. 516.521.

[4] A. a. O., S. 516.

[5] A. a. O., S. 522.

Rolle des Religionsbegriffs in Schweizers Glaubenslehre beobachten, und andererseits die Art und Weise wahrnehmen, wie er über die Zukunft der Religion im zu Ende gehenden 19. Jahrhundert nachdenkt.

Doch seien zunächst kurz einige Hinweise zu seiner Biographie eingefügt.

1. Überblick über Leben und Werk[6]

Alexander Schweizer ist 1808 in Murten geboren und 1888 in Zürich gestorben. Nach dem Gymnasium in Biel und Basel besuchte er die Gelehrtenschule und das Collegium humanitatis in Zürich und absolvierte anschliessend das Theologiestudium am Zürcher Carolinum. Nach der Ordination 1831 konnte er mit einem Stipendium seine Studien in Berlin fortsetzen. Dadurch kam es zur für Schweizer entscheidenden Begegnung mit Schleiermacher. Er hörte verschiedene seiner Vorlesungen, unter anderem zum Leben Jesu und zum System der Sittenlehre (aus dem handschriftlichen Nachlass gab Schweizer nach Schleiermachers Tod den *Entwurf eines Systems der Sittenlehre* heraus). Vor allem aber hat sich Schweizer während seiner Berliner Zeit auch intensiv mit Schleiermachers Glaubenslehre auseinandergesetzt, die sich später auf seine eigene Glaubenslehre auswirkte.

Nach einer Hilfspredigerstelle in Leipzig kehrte Schweizer nach Zürich als Privatdozent an der neu gegründeten Universität und als Vikar am Grossmünster zurück. Das Beieinander von akademischer Lehre und pfarramtlicher Tätigkeit prägte sein ganzes Leben: 1835 wurde er zum ausserordentlichen, und 1840 zum ordentlichen Professor für Praktische Theologie, Neues Testament und Ethik ernannt; 1844–1871 wirkte er zugleich als Pfarrer am Grossmünster. Auch im kirchenleitenden und politischen Bereich war Schweizer aktiv: als Mitglied des Kirchenrats (1836–1869) und des Grossrats (1838–1839).

Neben Arbeiten im Neuen Testament (*Das Evangelium Johannes*, 1841) und in der Praktischen Theologie (*Ueber Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie*, 1836) sind für seinen Religionsbegriff vor allem seine Arbeiten in Dogmengeschichte und Dogmatik von Bedeutung. Bevor er seine eigene, zweibändige Glaubenslehre (*Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt*) in den 1860er Jahren (1863/1869) veröffentlichte, erforschte er in den 1840er- und 1850er Jahren ausführlich die Dogmengeschichte, in zwei zweibändigen Werken (*Die Glaubenslehre der Evangelisch-Reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 1844/1847;

[6] Für eine ausführlichere Darstellung, vgl. SCHWEIZER, PETER ALEXANDER: Alexander Schweizer (1808–1888): Ein Lebensbild, in: Campi, Emidio/Kunz, Ralph/Moser, Christian (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008, S. 1–38.

Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, 1854/1856).[7]

2. Zum religionsphilosophischen Grundanliegen der Glaubenslehre[8]

Bereits in seiner frühen Abhandlung *Ueber die Dignität des Religionsstifters* spielt der Religionsbegriff eine wichtige Rolle, obschon der Grundbegriff hier eher ‚Frömmigkeit' ist, wie der Untertitel zeigt.[9] Die zwei Begriffe werden bei Schweizer praktisch synonym gebraucht. Interessant ist hier, dass gleich zu Beginn betont wird, ein „Hauptbestreben unserer Zeit [sei] auf Feststellung des Begriffs der Religion, besonders in ihrem Verhältnisse zur Philosophie"[10], gerichtet. Mit dieser Formulierung zeigt sich bereits Schweizers Grundabsicht: Er greift zwar stark auf Schleiermachers Frömmigkeitsbegriff zurück, will ihn aber zugleich so entwickeln, dass er den Massstäben der damaligen Philosophie entsprechen, und damit die Differenz zwischen Schleiermacher und Hegel möglichst überwunden werden kann.[11]

Ein ähnlicher, hegelianisch anmutender Entwicklungsansatz lässt sich in Schweizers *Glaubenslehre* beobachten. Das soll hier etwas genauer erläutert werden.

Wie bei Schleiermacher geht es Schweizer darum, nicht einfach die kirchlichen Lehrsätze der Tradition zusammenzustellen und zu interpretieren – das hat er in seinen dogmengeschichtlichen Arbeiten ausführlich gemacht! –, sondern den in diesen Lehrsätzen zum Ausdruck kommenden Glauben darzustellen. In Schweizers Worten: nicht die Kirche in ihrer Lehrtradition, sondern „was sie als jetzt lebende selbst glaubt und zumuthet"[12]. Zugleich gilt, ebenfalls wie bei Schleiermacher, dass die Glaubenslehre nicht reformiert oder lutherisch, sondern vielmehr uniert ausgerichtet ist, also nach ‚protestantischen Grundsätzen' (bei Schleiermacher heisst es: ‚nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche') entfaltet wird. Das wird denn auch im ersten Kapitel der

[7] Vgl. dazu ausführlicher BÜHLER, PIERRE: Alexander Schweizer als Interpret der reformierten Tradition, in: Campi, Emidio/Kunz, Ralph/Moser, Christian (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008, S. 151–166.

[8] Vgl. dazu DALFERTH, INGOLF ULRICH: Alexander Schweizer als Schüler Schleiermachers und Religionsphilosoph, in: Campi, Emidio /Kunz, Ralph/Moser, Christian (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008, S. 189–206.

[9] SCHWEIZER, ALEXANDER: Ueber die Dignität des Religionsstifters. Ein Beitrag zur Ausmittelung des Wesens der Frömmigkeit, in: ThStKr 7 (1834), S. 521–571.813–849.

[10] A. a. O., S. 521.

[11] Dazu ausführlicher DALFERTH, INGOLF ULRICH: Alexander Schweizer, S. 192–195.

[12] SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, Bd. 1, Zürich 1863/1869, S. III. Die in diesem Sinne verstandene Ableitung der Glaubenslehre aus dem Glauben erfolgt im 2. Kapitel der Einleitung, §§ 11–21.

Einleitung gleich betont und erläutert, wie die Überschrift zeigt: „Das Zusammengehören der lutherischen und der reformirten Confession."[13]

Im Unterschied zu Schleiermacher jedoch versteht Schweizer die Grundlegung der Glaubenslehre nicht als Vorerörterung mit Hilfe von Lehnsätzen aus anderen Disziplinen, sondern als Teil der Glaubenslehre selbst. Deshalb bedarf es für ihn eines ersten, grundlegenden Hauptteils (§§ 27–55), in dem „[d]ie Aussagen des christlichen Selbstbewusstseins über die Grundlagen des evangelisch christlichen Glaubens"[14] erörtert werden. Im Rahmen dieses grundlegenden Hauptteils wird das *Wesen der Religion* definiert (§§ 27–31), bevor die *christliche Religion* (§§ 32–36) und dann das *evangelisch protestantische Christentum* (§§ 37–55) erörtert werden, wobei die Grundvoraussetzung ist, dass bei jedem Schritt, ganz in Hegelschem Sinne, das Vorangegangene jeweils integriert und auf die höchste Stufe gebracht wird:

§ 32: Die christliche Religion ist unter den positiven oder geschichtlich lebenden diejenige, in welche alle übrigen aufgehen, so dass sie die höchste Stufe in der Entwicklung der Religionen einnimmt.[15]

§ 37: Der evangelische Protestantismus lebt in unserem frommen Bewusstsein als das energische Dringen auf das reine Wesen des Christenthums gegenüber den traditionellen Ausartungen jedes Zeitalters, ja gegenüber dem Festhaltenwollen des Christenthums in irgend einer zeitlichen Zuständigkeit.[16]

Im zweiten Hauptteil (§§ 56–93) folgt dann „[d]er elementare religiöse Glaube im christlichen". Auch hier steigt Schweizer noch einmal allgemein bei der Religion ein (§§ 56–59), wie sie im christlichen Glauben mit vorausgesetzt wird, um sie nachher in zweifacher Hinsicht genauer zu erläutern: insofern sie ‚von der Naturwelt geweckt' (§§ 57–77) und ‚durch die sittliche Welt gesteigert' (§§ 78–93) wird. Erst der dritte, sehr breit angelegte Hauptteil (§§ 94–202) behandelt dann den spezifisch christlichen Glauben als *Erlösungsreligion in evangelischer Vollendung*. In klarem Unterschied zu Schleiermacher ist der Aufbau dieses dritten Hauptteils trinitarisch: Es werden sukzessive die *Oekonomie des Vaters* (§§ 104–110), die *Oekonomie des Sohnes* (§§ 11–137) und die *Oekonomie des heiligen Geistes* (§§ 138–202) behandelt. ‚Oekonomie' ist hier im Sinne der ‚Heilsökonomie', des konkreten Heilshandelns, der geschichtlich vollzogenen Erlösung, zu verstehen. In diesem Sinne bezeichnet Schweizer deshalb den dritten Hauptteil ab und zu auch als den ‚ökonomischen'.

Im Folgenden betrachten wir näher die §§ 27–31 und 56–59, die jeweiligen Einstiegsabschnitte der zwei ersten Hauptteile der Glaubenslehre, denn in ih-

[13] A. a. O., Bd. 1, S. 4: das ganze Kapitel: S. 4–31.
[14] So im Inhaltsverzeichnis vgl. SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, Bd. 1, S. 386.
[15] A. a. O., Bd. 1, S. 104.
[16] A. a. O., Bd. 1, S. 121.

nen geht es zentral um die Bestimmung des Wesens der Religion und ihrer Rolle aus der Sicht der Glaubenslehre.

3. Der Religionsbegriff in der Glaubenslehre

Die Religion nach ihrem allgemeinen Wesen ist dem christlichen Glaubensbewusstsein nichts bloss Auesserliches, sie ist in demselben enthalten, wie das Allgemeine im Besondern, das Abstracte im Concreten[17],

so betont Schweizer gleich zu Beginn seiner Darlegungen. Darum ist, so der darauf folgende Schluss, „das Wesen der Religion auch aus dem christlichen Glaubensbewusstsein abzuleiten und gerade aus diesem in besonderer Reinheit“[18]. Und deshalb ist im Urteil Schweizers „ein vollständiges Kennen aller andern Religionen gar nicht nothwendig“[19]. Das wird damit begründet, dass im Christentum der Gegensatz zum Judentum und zum Heidentum enthalten ist, so dass der Vorzug des christlichen Bewusstseins gegenüber diesen zwei Grundformen des Religiösen überhaupt gleich zum Tragen kommt.[20]

Auf diese vorgängige Klärung folgt die Definition der Religion. Zwei Aspekte sind hier tragend, die mit den Adjektiven ‚objektiv‘ und ‚subjektiv‘ gekennzeichnet werden. Als *objektiv*, oder auch *tatsächlich*, gilt die Voraussetzung „eines Bezogenseins alles Endlichen auf das Unendliche“, und das wird gleich – Schleiermacher gemäss – präzisiert: „eines thatsächlichen Bedingt- und Abhängigseins alles weltlichen und geschöpflichen Daseins von der schaffenden und erhaltenden Gottheit“[21]. *Subjektiv* ist das Innewerden dessen. Deshalb heisst die Grunddefinition im Leitsatz zu § 28: „Die Religion, auf dem thatsächlichen Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beruhend, ist das Innewerden desselben im menschlichen Selbstbewusstsein.“[22]

Obschon der Mensch also durch Objektives religiös erregt wird, ist das religiöse Bewusstsein kein *gegenständliches* Wissen, denn

[17] SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, Bd. 1, S. 88.

[18] Ebd.

[19] Ebd.

[20] Es sei hier darauf hingewiesen, dass in seinen dogmengeschichtlichen Studien der Unionsgedanke dazu führt, dass für ihn die lutherische Ausrichtung sich vor allem vom Jüdischen abgrenzt (Werkgerechtigkeit), während die reformierte die Abwendung vom Heidnischen pflegt (Götzenverehrung); vgl. ausführlicher dazu BÜHLER, PIERRE: Alexander Schweizer als Interpret der reformierten Tradition, S. 151–166.

[21] SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, Bd. 1, S. 89.

[22] A. a. O., S. 88.

über alle gegenständlichen, gegebenen Erfahrungen hinauszugreifen und ein nicht Gegebenes, hinter oder über allem Gegebenen vorausgesetztes Unbedingtes und alles Bedingendes zu postuliren, ist gerade das eigenthümliche Wesen des religiösen Bewusstseins.[23]

Es ist interessant, dass Schweizer das kantische Verb ‚postulieren' gebraucht, und nicht von ungefähr kommt denn auch gleich ein Bezug auf Kants Religionsphilosophie als philosophische Grundlage.[24]

In einem nächsten Schritt wird betont, dass im Menschen selbst der Grund für die religiöse Erregung an den Erfahrungen liegt. „Daher spricht man von anerborener Religion oder im menschlichen Bewusstsein selbst enthaltener religiöser Anlage"[25]. Das „Gefühl der Endlichkeit […] im Unterschied vom Unendlichen" ist also nicht bloss angelernt, erworben, als etwas Sekundäres, sondern „ursprünglich in uns", „im unmittelbaren Selbstbewusstsein mit gesetzt"[26]. Damit sind wir einmal mehr ganz in der Nähe von Schleiermachers Bestimmungen des Religiösen.

Doch zugleich kommt hier ein Entwicklungsgedanke hinein, der das Ganze sehr stark von Schleiermacher entfernt und eher auf Hegels ausrichtet (allerdings ohne dass auf diesen ausdrücklich Bezug genommen wird): Das soeben beschriebene Gefühl geht „durch alle Stadien der Bewusstseinsentwicklung hindurch […] vom gefühlig ahnenden bis zum logisch durchgebildeten"[27]. Das unmittelbar gegebene religiöse Bewusstsein ist noch nicht entwickelt, nicht gereinigt, und deshalb hilft das Denken der Entwicklung, Läuterung, Reinigung und Verständigung der Religion. Ihre Kraft und Lebendigkeit wird hingegen im Tun gefördert, obschon sie selbst nicht ein Tun ist. Es ist also der Religion wesentlich, „im Erkennen und Thun sich darzustellen, zu bewähren und aus diesen hinwieder die Entwicklung der Reinheit und Kraft für's fromme Gefühl zu gewinnen"[28]. Aus dieser Verbindung schliesst Schweizer: „Nur diesen ganzen Prozess nennen wir Religion."[29] Wenn man sich daran erinnert, wie stark Schleiermacher, in seinen *Reden über die Religion*, Religion von Denken und Tun, von Metaphysik und Moral abgrenzt, wird man der Fortsetzung gewahr, die Schweizer vollzieht, wenn er gerade den ganzen Prozess der Bewährung, Reinigung und Bekräftigung der Religion in Erkennen und Tun als *Religion* bezeichnet!

Erstaunlicherweise kommt er nun aber gleich wieder auf Schleiermacher zurück, indem er die Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen als eine

[23] A. a. O., S. 89.
[24] Vgl. a. a. O., S. 90.
[25] Ebd.
[26] A. a. O., S. 90 f.
[27] A. a. O., S. 90.
[28] A. a. O., S. 92.
[29] Ebd.

„Abhängigkeit schlechthin"[30] bestimmt. Diese Beschreibung sei zwar „überall hergebracht und von Schleiermacher nur sowol bestätigt als bestimmter begründet worden"[31]. Besprochen wird hier der Einwand, der Zustand der Abhängigkeit sei doch gemeinhin ein drückender, unerwünschter Zustand, und es sei deshalb doch eine missliche Bezeichnung, wenn das eigentliche Wesen der Religion gerade damit zum Ausdruck gebracht werde. Schweizers Antwort lautet: In der Welt, wo die Abhängigkeit immer nur eine teilweise sei, immer in Spannung mit einem teilweisen Freisein stehe, sei dieses Gefühl des Drückenden berechtigt, denn dieses ‚teils – teils' im Feld von dauernden Wechselwirkungen sei mühsam. Die religiöse Abhängigkeit, als schlechthinnige, sei hingegen eine ‚beruhigende, befreiende', denn darin werden wir „wahrhaft frei [...] in Gott, welcher unser ganzes endliches Sein begründet, sowol unser weltliches Abhängig- als unser theilweises Freisein"[32].

Dadurch kann Schweizer noch einmal den Entwicklungsgedanken präzisieren: Die verschiedenen Religionen, die alle unter der Definition begriffen sind, werden als Stufen in einer Entwicklung betrachtet, die darin besteht, dass „das religiöse Abhängigkeitsgefühl sich immer bestimmter von nur weltlicher und theilweiser Abhängigkeit unterscheidet, bis es rein nur das Bestimmtsein des Endlichen von Gott ausdrückt"[33]. Das höchste Ergebnis dieses Prozesses ist der Monotheismus, dem zugleich, wie Schweizer in einer Fussnote hinzufügt, „der ideale Pantheismus zur Seite treten" muss, weil Gott als „das sich selbst und alles Endliche begründende Absolute"[34] weder ein Einzelnes noch eine Totalität sein kann.

Dieser Monotheismus, als ‚die biblische Ansicht' bezeichnet, ist in der reinen, ursprünglichen Anlage denn auch als das erste vorausgesetzt, „der Ausgangspunkt aller Religionsentwicklung"[35]. Durch Abirrungen geht er dem Menschen verloren, doch was der Mensch unmittelbar ist, soll er wieder werden, und in hegelianischer Begrifflichkeit präzisiert Schweizer, dass diese „Position [...] die wahre, vollendete [wird] nur durch Vermittlung mit den Negationen"[36].

---

[30] Ebd.

[31] SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, Bd. 1, S. 92. Man kann hier darauf hinweisen, dass für Schweizer diese von Schleiermacher betonte schlechthinnige Abhängigkeit bereits in der reformatorischen Theologie grundsätzlich wahrgenommen wird, durch deren Betonung der göttlichen Vorsehung und Prädestination (wie Schweizers dogmengeschichtliche Studien es ausführlich nachzuweisen versuchen).

[32] A. a. O., S. 95.

[33] A. a. O., S. 96.

[34] A. a. O., S. 98.

[35] A. a. O., S. 99.

[36] Ebd.

Auf dieser höchsten Stufe, die auch die ursprüngliche war, ist die Welt nicht, wie im Deismus, als etwas betrachtet, das von Gott abgesondert ist, und das deshalb, als Endliches, Gottes Unendlichkeit immer irgendwie beschränken würde. Diesen Punkt diskutiert Schweizer ausführlich unter Bezugnahme auf verschiedene Autoren. Die Welt ist als von Gott unterschiedene doch ganz auf ihn bezogene Welt. Anders gesagt: Im monotheistisch-pantheistischen Sinne ist die Welt, in der wir leben, für das religiöse Bewusstsein nichts anderes als „die in sich geordnete Gesammtbethätigung Gottes hingerichtet auf die Welt"; deshalb kann das religiöse Bewusstsein die Welt Gott selbst nennen, nämlich „Gott in seiner Bethätigung"[37].

An dieser Stelle kann Schweizer die Gliederung seiner Glaubenslehre, wie wir sie weiter oben geschildert haben, begründen: Diese ‚Gesammtbethätigung Gottes' wird dreifach erfahrbar: als Naturordnung, die uns als Naturwesen betrifft; als sittliche Ordnung, die uns als sittliche Wesen in Anspruch nimmt; als Ökonomie des erlösenden Gottesreiches, die uns zu Kindern Gottes macht. Die zwei ersten Gestalten, die schon ausserhalb des Christentums wahrgenommen werden, sind Thema des zweiten Hauptteils, während die ökonomische Ordnung der Erlösung, die sich trinitarisch entfaltet, den dritten Hauptteil bestimmt. In diesem Sinne ist diese dritte Form der Gesamtbetätigung Gottes die höchste Vollendung der schlechthinnigen Abhängigkeit, die das Wesen der Religion ausmacht. Sie ist nie vollständig erfasst, „da diese Erkenntnis mit zunehmender christlicher Erfahrung immer feiner und tiefer sich offenbart, ohne jemals erschöpft zu sein"[38].

Viele der soeben dargelegten Erläuterungen werden am Anfang des zweiten Hauptteils (§§ 56–59) noch einmal präzisiert, wo es nun darum geht zu zeigen, wie diese elementare, allgemeine Religion „im christlichen Glauben mit enthalten und […] in diesem erst wahrhaft vollendet"[39] wird.

Auf Bibelstellen Bezug nehmend (v. a. Röm 1 und 2) betont Schweizer, wie der christliche Glaube von Anfang an vom Judentum und vom Heidentum Abstand genommen hat, dabei aber gerade das, wovon Abstand genommen wurde, auch als Voraussetzung, als Vorstufe in sich mit aufnahm. Das wurde in der Tradition ungenügend zum Ausdruck gebracht, als natürliche Theologie oder natürliche Religion, im Gegensatz zur geoffenbarten oder übernatürlichen. Die Gefahr besteht, dass dieser Gegensatz allzu sehr radikalisiert wird, was dann nicht mehr erlaubt, die Bezogenheit aufeinander zu berücksichtigen. „Soll unsere christliche Glaubenslehre eine organisch gegliederte Einheit sein, so kann das natürlich und geoffenbart genannte einen absoluten Gegensatz

[37] A. a. O., S. 103.
[38] Dieser Abschnitt fasst den § 31 zusammen, vgl. a. a. O., S. 99–103.
[39] A. a. O., S. 187.

nicht bilden."[40]. Deshalb greift Schweizer hier noch einmal seinen frühen Versuch auf, die Auseinandersetzung zwischen Rationalismus (,natürlich') und Supranaturalismus (,geoffenbart') zu überwinden.[41] Im Zeichen des Supranaturalismus wird in problematischer Weise das Wunder als das Ausserordentliche gegen die Ordnung in Anspruch genommen, als ob wir nur durch das Ungewöhnliche religiös erregt werden könnten. Für Schweizer gilt: Dass Gott die Gesamtordnung aller Dinge vollständig eingerichtet hat, „ist eine herrlichere Kundgebung, als wenn er hin und wieder nachhelfend, ergänzend eingreifen müsste"[42].

Auch die Föderaltheologie, die die Gnadenordnungen mit ihrer Unterscheidung von *ante legem*, *sub lege* und *post legem* unterscheidet, eignet sich nicht: Sie etabliert einen geschichtlichen Ablauf, von Adam bis Mose und von Mose bis Christus; sie reflektiert aber die Spannung von Gesetz und Erlösung als Herausforderung im gegenwärtigen Bewusstseinszustand nicht dogmatisch.

Deshalb sucht Schweizer die Lösung bei Schleiermacher: Hatte dieser zwischen Lehren, in denen der Gegensatz von Sünde und Gnade nicht bestimmend ist, und Lehren, in denen er wesentlich bestimmend ist, differenziert, so unterscheidet Schweizer ähnlich „Wahrheiten, in denen sich der besondere Charakter der Erlösungsreligion nicht vorherrschend geltend macht, von denen […], in welchen er durchaus herrscht."[43] Von dieser Unterscheidung her werden auch ,natürlich' und ,geoffenbart' interpretiert. Ziel ist: „[A]lles ist einheitlich zusammen"[44]. Die höchste Entwicklung ist im spezifisch Christlichen erreicht: Dort „erleben wir die Bestimmtheit Gottes als gnadenvolle Liebe und barmherzige Vaterweisheit"[45], in ökonomisch-trinitarischer Entfaltung. Von dort her wirkt sich diese Bestimmtheit in die vorbereitenden Vorstufen der Naturordnung und der sittlichen Ordnung aus, in denen die Erlösungsidee „verborgen schon enthalten oder geahnt und vorbereitet" ist, „jedoch ohne schon bestimmt sich geltend zu machen"[46]. Damit vollzieht Schweizer einen interessanten hermeneutischen Zirkel.

---

[40] A. a. O., S. 188.

[41] Vgl. a. a. O., S. 190 f. Das war das Thema seiner ersten selbständigen Schrift: SCHWEIZER, ALEXANDER: Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und exegetisch-kritische Darstellung der Versuchungsgeschichte Jesu, Zürich 1833.

[42] SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, Bd. 1, S. 196.

[43] A. a. O., S. 188.

[44] A. a. O., S. 199.

[45] Ebd.

[46] A. a. O., S. 192.

4. Hat die Religion eine Zukunft?

Wir betrachten in diesem Abschnitt, sozusagen als konkrete Anwendung, einen Aufsatz, den Schweizer 1877 zum Thema *Die Zukunft der Religion* veröffentlicht hat.[47] Die Gattung ist also eine ganz andere als die der Glaubenslehre: Es geht um eine kritische Zeitdiagnose, in deren Rahmen Schweizer zum Verteidiger einer angefochtenen Religion wird. Es ist für unser Anliegen interessant wahrzunehmen, wie Schweizer in diesem apologetischen Rahmen mit seinem Religionsbegriff arbeitet.

Für sein Vorhaben sucht Schweizer nicht bei Theologen, sondern bei Philosophen Unterstützung, und zwar bei zwei zeitgenössischen, neukantianischen Denkern: neben Eduard Zeller vor allem Friedrich Albert Lange, dessen soeben erschienene *Geschichte des Materialismus*[48] in Schweizers Argumentation eine Schlüsselrolle spielt und ausgiebig zitiert wird. Die in Hinsicht auf die Bedeutung der Religion negativen Auswirkungen dieses neuzeitlichen Materialismus thematisiert Schweizer auf vier verschiedenen Feldern. Diesen verschiedenen „religionsfeindlichen Stimmen“[49] widmet er seinen ersten Abschnitt. In der noch jungen Kulturgeschichte werden Entwicklungsmodelle erarbeitet (neben Feuerbach vor allem Auguste Comtes positivistisches Drei-Stadien-Gesetz), die die Religion einem überholten Zeitalter zuteilen. In der Philosophie (bei Hegel, aber auch bei Feuerbach, Strauss, Schopenhauer und von Hartmann) verliert die Religion ihre Bedeutung, weil sie als eine tiefere Erkenntnisquelle betrachtet wird, die aus der höheren Warte der Philosophie überwunden werden muss. In der Naturwissenschaft (etwa Laplace und Darwin) herrscht ein immer stärker werdender ‚theoretischer Materialismus‘: Gott wird für die Erklärung der Naturphänomene immer weniger wichtig, so dass Religion ebenfalls hinfällig wird. Schliesslich thematisiert Schweizer den ‚praktischen Materialismus‘ bei den ‚kommunistischen Sozialisten‘, programmatisch als sozialpolitische Religionskritik entfaltet.

In seinem zweiten Abschnitt[50] wird der ‚Werth dieser Stimmen‘ kritisch evaluiert, wobei gleich zu Beginn die Grundausrichtung des Autors klargestellt wird: Die Religion erweist sich als „für immer unentbehrlich und

---

[47] Schweizer, Alexander: Die Zukunft der Religion, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 20 (1877), S. 433–486; unter demselben Titel als Monographie herausgegeben in Leipzig 1878; wieder abgedruckt in: Campi, Emidio/Kunz, Ralph/Moser, Christian (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008, S. 401–444; vgl. dazu die kurze Einleitung von Christian Moser auf S. 382–385.

[48] Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde., Iserlohn 1866 (in mehreren Auflagen überarbeitet, neu hg., Frankfurt a. M. 1974).

[49] Schweizer, Alexander: Die Zukunft der Religion, S. 401–413.

[50] Vgl. a. a. O., S. 413–426.

nothwendig", denn sie wird „so lange bestehen, als es eine Cultur giebt"[51]. In verschiedenen Gedankengängen markiert Schweizer die Schwächen und Grenzen der präsentierten Positionen: Sie können die Beseitigung der Religion nicht folgerichtig durchführen, ihre Thesen haben nur hypothetischen Charakter, sie betrachten die Religion fälschlicherweise als eine Erkenntnisweise usw. Die stärkste Herausforderung bildet im Urteil Schweizers der theoretische Materialismus der Naturwissenschaft, und deshalb wird dieser am ausführlichsten kritisch besprochen, vornehmlich in Hinsicht auf drei Grundprobleme: die Ableitung des Menschen aus der niedrigeren Entwicklung, das Wegfallen der Teleologie aus der Naturerklärung und „das Ableiten sogar der Empfindung und des Bewusstseins aus bloss mechanischen Stoffsbewegungen der Gehirn- und Nervenatome"[52].

Wichtiger im Rahmen dieses Aufsatzes ist nun aber, wie Schweizer im dritten Abschnitt[53] diesem Materialismus gegenüber die Zukunft der Religion behauptet. Unter dem Einfluss seiner neukantianischen Autoren steigt er mit Kants Erkenntnistheorie ein: Die uns gegebene Wirklichkeit ist keine unbedingte, sondern „nur unsere *Erscheinungswelt*, […] nur die Welt, wie sie gemäss unserm Sinnen- und Verstandesapparat uns erscheint"[54]. Gegen die materialistische Tendenz, „diese Wirklichkeit für die einzige Realität zu halten" und deshalb „die Frage nach den Dingen an sich für gleichgültig zu erklären"[55], gilt es gerade, bei diesen Dingen an sich anzusetzen, um nach einem idealen Gebiet zu fragen, das die Erscheinungswelt übersteigt. Damit kommt Schweizer mit Lange zum Schlüsselbegriff der ‚Idealwelt'[56]. Mit Langes Worten: „[D]enn immer bedarf der Mensch der Idealwelt als Zuflucht aus der oft so harten Wirklichkeit"[57], und bei Schweizer: „Dieses ideale Gebiet ist es nun, welches, obwohl unerforschbar, unser Gemüth mächtig bewegt."[58] In diesem Sinne kann Schweizer auch davon sprechen, dass die Dinge an sich „unseren Geist irgendwie afficiren und zur Idealerzeugung anregen"[59]. Darin sieht er ‚die Wurzel der Religion', nicht als ein zufälliges, willkürliches Produkt, sondern „ein uns nothwendiges, das immer wieder sich geltend macht und gerade das werthvollste bleibt für unser Dasein"[60].

[51] A. a. O., S. 413.
[52] Angesichts heutiger Hirn- und Genforschung ist dieser dritte Punkt besonders interessant!
[53] SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Zukunft der Religion, S. 427–444.
[54] A. a. O., S. 428.
[55] A. a. O., S. 431.
[56] Es ist auch die Überschrift dieses dritten Abschnittes.
[57] A. a. O., S. 434.
[58] A. a. O., S. 432.
[59] A. a. O., S. 439.
[60] A. a. O., S. 432.

Vergleicht man den Aufsatz mit der Glaubenslehre, so könnte man sagen: Was in dieser das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ausmacht, wird in jenem als das Bezogensein der Erscheinungswelt auf die Idealwelt thematisiert. Deshalb widmet sich Schweizer auf den letzten Seiten seines Aufsatzes, in Anlehnung an Langes Werk, einer festeren Begründung der Idealwelt und einer genaueren Bestimmung des Verhältnisses von Erscheinungswelt und Idealwelt. Das führt ihn dazu, die Religion dort anzusiedeln, wo der materialistisch unterdrückte Mensch wieder zur Idealwelt empor will. Indem sie diese Regung anstiftet und unterstützt, fördert die Religion die Kultur. Darin hat sie Zukunft, und wir bedürfen ihrer „heute wohl mehr als gestern“[61]. In den letzten Zeilen wird noch einmal die Grundperspektive prägnant ausgedrückt: „[D]enn die Religion ist die Hauptkraft unsrer Idealwelt, und ihre Bedeutung bleibt: veredelnde Erhebung über die erscheinende Wirklichkeit durch's Innewerden der höheren Wahrheit.“[62]

5. Abschliessende Beobachtungen

So zum Gähnen langweilig, wie Barth meinte, ist Alexander Schweizers Vermittlungstheologie, und insbesondere der religionsphilosophische Anteil in ihr, doch nicht. Schweizer stellt sich, gerade in Hinsicht auf seinen Religionsbegriff, wichtigen, spannenden Herausforderungen. Diese seien hier in vier Punkten kurz zusammengefasst.

Es zeigte sich im Laufe der Arbeit, dass er wohl nicht nur ‚zu Schleiermachers Füssen‘ sass. Obschon er zwar in seiner Bestimmung des Religionsbegriffs stark bei Schleiermacher ansetzt, verknüpft er diesen Ansatz dann aber mit einem in der Nähe von Hegel angesiedelten Entwicklungsgedanken, der es ihm erlaubt, Religion als einen gesamten Prozess zu verstehen, der Denken und Tun als Bewährungsmomente integriert. Damit führt Schweizer einen Dialog zwischen Schleiermacher und Hegel, zwischen Theologie und Philosophie. Auffallend ist, dass er sich dabei auch stark auf Kant und die neukantianischen Philosophen Lange und Zeller bezieht, wie vor allem der Aufsatz *Die Zukunft der Religion* zeigt.

In Hinsicht auf die Rolle der elementaren, allgemeinen Religion im christlichen Glauben bemüht sich Schweizer darum, zwei für ihn ungenügende Positionen zu überwinden: die klassische natürliche Theologie mit ihrer zu scharfen Gegenüberstellung von ‚natürlich‘ und ‚geoffenbart‘ und die Föderaltheologie mit ihrer Aufteilung in heilsgeschichtliche Phasen. Das gelingt ihm dadurch, dass er die elementare Religion als Vorstufe und den christlichen

[61] SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Zukunft der Religion, S. 443.
[62] A. a. O., S. 444.

Glauben als Vollendung dialektisch verbindet: In der schlechthinnigen Abhängigkeit der elementaren Religion ist die Erlösungsökonomie bereits verborgen geahnt und vorbereitet, und in dieser kommt umgekehrt jene erst recht zum Tragen.

Obschon Schweizer stark in Anlehnung an Schleiermacher arbeitet, kann er seine Erlösungsökonomie grundlegend *trinitarisch* entfalten, und zwar über mehr als die Hälfte seiner Glaubenslehre! Aus der Sicht Barths wird man bedauern können, dass die Trinität erst im dritten Hauptteil der Glaubenslehre zu stehen kommt, und nicht gleich von Anfang an präsent ist.[63] Wie dem auch sei, auf jeden Fall kann man sagen, dass Schweizer mit der Trinitätslehre eindeutig mehr als sein Lehrer Schleiermacher anzufangen weiss und ihr eine entscheidende Rolle zuschreibt.

Für einen Theologen, von dem man manchmal hat sagen können, alle Probleme seien bei ihm von vornherein schon gelöst, ist es doch auffallend zu beobachten, wie er sich im Aufsatz *Die Zukunft der Religion* kritisch mit seiner Zeit auseinandersetzt. Natürlich könnte man behaupten, seine Meinung sei von Anfang an schon gemacht. Trotzdem ist es eindrücklich, wie er sich den „religionsfeindlichen Stimmen" widmet, sie ausführlich bespricht, auf Stärken und Schwächen hin evaluiert, um ihnen gegenüber seine Position möglichst überzeugend darzulegen. Schweizer offenbart sich in dieser argumentativen Bemühung als ein kompetenter Eristiker im Sinne Emil Brunners.[64] Interessant ist, dass er damit zur Hervorhebung der engen Beziehung von Religion und Kultur kommt.

Literatur

BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich [1947] ^{6}1994, S. 516–523.

BAUMGARTNER, MARKUS: Ins Netz verstrickt. Beobachtungen zum Denkmuster des sogenannten Vermittlungstheologen Alexander Schweizer, Bern u. a. 1991.

BRUNNER, EMIL: Die andere Aufgabe der Theologie [1929], in: Ders.: Ein offenes Wort, Bd. 1: Vorträge und Aufsätze 1917–1962, Zürich 1981, S. 171–193.

BÜHLER, PIERRE: Alexander Schweizer als Interpret der reformierten Tradition, in: Campi, Emidio/Kunz, Ralph/Moser, Christian (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008, S. 151–166.

CAMPI, EMIDIO/KUNZ, RALPH/MOSER, CHRISTIAN (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008 (darin eine ausführliche Bibliographie).

CHRIST, PAUL: Art. Schweizer, Alexander, in: RE^{3}, Bd. 18, Leipzig 1906, S. 66–72.

[63] So etwa bei DALFERTH, INGOLF: Alexander Schweizer.

[64] Vgl. BRUNNER, EMIL: Die andere Aufgabe der Theologie [1929], in: Ders.: Ein offenes Wort, Bd. 1: Vorträge und Aufsätze 1917–1962, Zürich 1981, S. 171–193.

DALFERTH, INGOLF ULRICH: Alexander Schweizer als Schüler Schleiermachers und Religionsphilosoph, in: Campi, Emidio/Kunz, Ralph/Moser, Christian (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008, S. 189–206.

FLÜCKIGER, FELIX: Alexander Schweizer (1808–1888). Vermittler zwischen Glaube und Wissen, in: Leimgruber, Stephan/Schoch, Max (Hg.): Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Basel u. a. 1990, S. 68–85.

HAUSCHILDT, EBERHARD: Art. Schweizer, Alexander, in: BBKL, Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 1212–1215.

HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, Gütersloh [1951] [5]1975.

LANGE, FRIEDRICH ALBERT: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde., Iserlohn 1866 (in mehreren Auflagen überarbeitet, neu hg., Frankfurt a. M. 1974).

MOSER, CHRISTIAN: Art. Schweizer, Alexander (1808–1888), in: Historisches Lexikon der Schweiz, online: http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10446.php (abgerufen am 23.02.2015).

SCHMID, KONRAD: Die Theologische Fakultät der Universität Zürich. Ihre Geschichte von 1833 bis 2015, Zürich 2015.

SCHWEIZER, ALEXANDER: Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und exegetisch-kritische Darstellung der Versuchungsgeschichte Jesu, Zürich 1833.

SCHWEIZER, ALEXANDER: Ueber die Dignität des Religionsstifters. Ein Beitrag zur Ausmittelung des Wesens der Frömmigkeit, in: ThStKr 7 (1834), S. 521–571.813–849.

SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Glaubenslehre der Evangelisch-Reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 2 Bde., Zürich 1844/1847.

SCHWEIZER, ALEXANDER: Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, 2 Bde., Zürich 1854/1856.

SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Zukunft der Religion, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 20 (1877), S. 433–486.

SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, 2 Bde., 1863/1869, Zürich [2]1877.

SCHWEIZER, ALEXANDER: Die Zukunft der Religion, Leipzig 1878.

SCHWEIZER, PETER ALEXANDER: Alexander Schweizer (1808–1888): Ein Lebensbild, in: Campi, Emidio/Kunz, Ralph/Moser, Christian (Hg.): Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, Zürich 2008, S. 1–38.

„Religion" als praktischer Programmbegriff

Ernst Friedrich Langhans (1829–1880)

STEPHAN JÜTTE

1. Der Entstehungszusammenhang

Ernst Friedrich Langhans' theologisches und kirchliches Wirken ist ganz von den zeitgeschichtlichen Kämpfen der Orientierungskrise der Berner Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt, ohne auf diesen Wirkungskreis beschränkt geblieben zu sein. Der Sohn des liberalen Pfarrers Daniel Friedrich Langhans (1796–1875) und ältere Bruder Eduard Langhans' (1832–1891) studierte an der Theologischen Fakultät der Universität Bern und arbeitete danach für drei Jahre als Pfarrer in Lauenen, bevor er 1858 an die bernische psychiatrische Klinik Waldau wechselte. Ab 1871 vertrat er in Forschung und Lehre als a. o. Professor, ab 1876 als ordentlicher Professor, die Fächer Systematische Theologie und Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Bekannt geworden – auch über die bernische Kirche hinaus – ist Langhans 1864 mit seiner Schrift *Pietismus und Christentum im Spiegel der äusseren Mission*[1]. Fortan galt er als profilierter Vertreter der liberalen Richtung innerhalb des Demokratisierungsprozesses der bernischen Kirche, welche diese von einer obrigkeitlichen Staatskirche zu einer demokratischeren Volkskirche transformierte. Sein Wirken fiel in eine Umbruchszeit, in der im vordergründig theologischen Streit um kirchliche Bekenntnisfragen eigentlich und vor allem die kirchenpolitische Reichweite der jeweiligen Gemeindeautonomie verhandelt wurde.[2]

Die Entwicklung einer eng mit dem Staat verknüpften und zentral geleiteten Berner Kirche hin zu einer mit dem Staat verbundenen und dezentral organisierten bernischen Volkskirche ließe sich, sowohl an den beiden Bekenntnisstreiten im engeren Sinn – nämlich dem Streit um das Ordinationsgelübde[3]

---

[1] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Pietismus und Christentum im Spiegel der äusseren Mission, Leipzig 1864.

[2] Vgl. GEBHARD, RUDOLF: Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich 2003, S. 100–160.

[3] A. a. O., S. 104.125 f.

und demjenigen um das Taufbekenntnis[4] – als auch anhand der Auseinandersetzung um die Ausbildung der Religionslehrer am staatlichen Lehrerseminar in Münchenbuchsee, welche von Eduard Langhans' religionspädagogischer Schrift[5] angestoßen wurde und als ‚Leitfadenstreit' in die Geschichte einging, rekonstruieren und diskutieren.[6] Allerdings sind Ernst Friedrich Langhans' theologisches Schaffen und sein Religionsbegriff weder daraus abzuleiten, noch einzig darauf zu beziehen. Langhans ist ein liberaler, dezidiert reformierter Theologe, der sich dem Historismusproblem, das er auch und vor allem auf die Entwürfe des Deutschen Idealismus bezog, auf der Theoriegrundlage Alois Emmanuel Biedermanns stellte, der im ersten Band seiner Dogmatik eine geschichtsphilosophische Synthese aus spekulativen Theoriemomenten Hegels und der historischen Kritik David Friedrich Strauss' versucht hatte. Allerdings interessiert sich Langhans weniger für eine innerdogmatisch-religionsphilosophische Klärung des Religionsbegriffs als Grundbegriff der Theologie als vielmehr für eine theologische Überwindung konservativer Orthodoxie und eines frömmlerischen Pietismus.

---

[4] A. a. O., S. 144–158.

[5] LANGHANS, EDUARD: Die heilige Schrift. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, wie auch zum Privatgebrauch für denkende Christen, Bern 1866.

Eduard Langhans war ein von der Tübinger Religionsgeschichtlichen Schule geprägter Theologe und Religionslehrer am staatlichen Lehrerseminar in Münchenbuchsee, der auf dem Wege der Lehrerbildung die historisch-kritische Bibelforschung dem Volk zugänglich machen wollte. Demgegenüber insistierten pietistische Kreise darauf, dass ein solches Schriftverständnis nicht mit dem im Zweiten Helvetischen Bekenntnis dargelegten zu vereinbaren sei. Eduard Langhans verteidigte seine Position mit dem Verweis auf die prinzipielle Stellung der Gewissensfreiheit im Protestantismus und der Übereinstimmung seines Schriftverständnisses mit der Admissionsformel. Es folgte eine große Zahl an Streitschriften für und gegen den Leitfaden. Schließlich musste sich 1866 die Kantonssynode mit dem Streit beschäftigen. Die konservative Fraktion, allen voran der Redaktor der „Hirtenstimmen" Güder, gingen als vorläufige Sieger aus dem Streit hervor und auch das vermittlungstheologisch geprägte theologische Establishment an Universität und Kirche konnte gut mit dem Entscheid leben. Die Synode hatte einer Resolution zugestimmt, welche die heilige Schrift als „Urkunde der göttlichen Heilsoffenbarung" bezeugt und die Lehrerausbildung auf dieses „oberste Prinzip der reformierten Kirche" verpflichtet (vgl. LANG, HEINRICH: Schlusserklärung über die Berner Synode, in: Zeitstimmen 81 [1866], S. 309–320, S. 319). Obwohl die Reformer auf die Schlusserklärung mit beißendem Spott und Verärgerung reagierten, nahmen auch sie anerkennend zur Kenntnis, dass die Berner Regierung nichtsdestoweniger die Wiederwahl von Eduard Langhansens einstimmig beschloss. Entscheidend war vor allem der Großratsbeschluss vom 7.3.1868, indem der Rat dem Antrag K. G. Königs folgte, der die Freiheit von Forschung und die Zuständigkeit Staates in staatlichen Bildungseinrichtungen festsetzte und festhielt, dass sich Eduard Langhans durchaus auf dem Boden reformatorischen Schriftverständnisses befinde (vgl. Grossrathsbeschluss, in: Reformblätter 16.03.1868, S. 215).

[6] Zu Ernst Friedrich Langhans' kirchenpolitischem Wirken vgl. NIPPOLD, FRIEDRICH WILHELM FRANZ: Rede bei der Gedächtnisfeier am 16. Mai 1880, in: Zur Erinnerung an Dr. Ernst Friedrich Langhans, Professor der Theologie in Bern. Reden bei der Bestattung am 19. April und der Gedächtnisfeier am 16. Mai 1880, Bern 1880, S. 12–28, S. 13–15.

2. Systematische Werkübersicht

Unter Berücksichtigung zeitgeschichtlicher Konstellationen und der Quellenlage – es sind einzig Werke ab 1864 greifbar – liegt es nahe, sein Wirken in zwei Bereiche zu unterteilen: Auseinandersetzung mit der Missionstheologie und -Praxis (1), Gelegenheitsschriften und Vorträge vor dem Hintergrund des Reformprozesses der Berner Kirche (2).

2.1 Der Formulierungsort: Auseinandersetzung mit der Missionstheologie und -praxis

Zur Kritik bestehender und zur Konzeption neuer Missionstheologie und -praxis hat Langhans eine Trilogie verfasst. Anlass seiner ersten Schrift war die Evangelisationsfahrt Samuel Hebichs, eines schwäbischen Missionars der Basler Mission auf Heimaturlaub, der auch in Bern einen Zwischenhalt eingelegt hatte und dort – aber nicht nur dort – gehörig polarisierte. Anstatt im Besonderen auf Hebich und sein Schaffen einzugehen und sich am Deutungsstreit, ob dieser ein „Heros des Glaubens“[7] oder ein „sittliches Ärgernis“[8] sei, zu beteiligen, zielt Langhans auf das Basler Missionskommittee, das aus diesem Skandal den „Maßstab eines gesegneten Wirkens“[9] gemacht habe. Sein über 460 Seiten starkes Buch ist eine detailreiche Abrechnung mit der ‚äußeren Mission‘. In ihr erkennt Langhans das Übel des frömmelnden Pietismus überhaupt. Dabei unterscheidet er zwischen den verdienstvollen Missionsbemühungen bei den Naturvölkern und denen unter den nichtchristlichen zivilisierten Völkern, namentlich in Indien und China.

Besonders wirkmächtig wurde das erste Kapitel. Langhans erweist sich darin als konziser Kenner und Beobachter der Mission in Indien und China und widerlegt die viel zu euphorischen Berichte aus den deutschsprachigen Missionsblättern. Nüchtern betrachtet sei die Mission in China und Indien ein Misserfolg, so dass Langhans resümiert: „Ich halte es für eine ausgemachte Thatsache, daß sie [die Mission], mit einem jährlichen Budget von fünf Millionen Franken einzig für Indien und einer Million für China, in numerischer Beziehung beinahe nichts, in sittlicher weniger als nichts geleistet hat.“[10] Wenn auch nicht dieses Fazit, so ist doch die von ihm erarbeitete Faktenlage so gut dokumentiert, dass selbst Hermann Gundert, der den Respons für die Basler

---

[7] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Pietismus und Christentum im Spiegel der äusseren Mission, S. 15.

[8] A. a. O., S. 7.

[9] A. a. O., S. 16.

[10] A. a. O., S. 72.

Mission übernimmt, nur über Details streitet.[11] In diesem Erstling erscheint der Religionsbegriff keineswegs programmatisch. Mit ihm werden ohne Wertung Christentum und andere Religionen gleichermaßen bezeichnet und der Begriff wird stilistisch als Ausdruck für Langhans Außenperspektive auf das Handeln christlicher Missionare verwandt.

Dieser Studie von 1864 folgten zwei weitere Schriften, die sich in ähnlichem Umfang mit der Missionsthematik befassen. Seine Schrift von 1866 *Pietismus und äussere Mission vor dem Richterstuhl ihrer Verteidiger*[12] kann weitgehend als sehr ausführlich geratene Replik auf Hermann Gundert verstanden werden.[13] Eigenständiger gegenüber dem Erstling und deshalb interessanter ist die Ausarbeitung seines eigenen Ansatzes, welche Langhans in *Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte*[14] vorgelegt hat. Darin verdichtet er seine missionstheologischen Ansätze zu einer liberal-protestantischen Missionstheologie. Dieser Ansatz kann als religionsphilosophisch-historische Bestimmung des Christentums auf der Grundlage einer allgemeinen Religionsphilosophie betrachtet werden. Folgt man der Entwicklung von der Abrechnung mit der pietistischen Mission (1864) bis zum eigenen konstruktiven Entwurf (1875), stellt man eine zunehmende Zentralität des Religionsbegriffs und der Religionstheorie fest.

Nicht nur dass die beiden Kapitelüberschriften, die das Buch gliedern, Religion im Titel tragen: Der Religionsbegriff wird inhaltlich zum Programmbegriff gegenwartsrelevanter Theologie und zum kritischen Prüfungsintrument überkommener Glaubensbilder und dogmatistischer Starrheiten. Das erste Kapitel unter dem Titel *Das Christenthum – die Religion der Liebe* (S. 5–140) ringt erstens mit der paulinischen Sühnopfertheologie, welche Langhans historisierend als zeitgebundene Deutungskategorie für Frieden und Versöhntheit mit Gott deutet. Dadurch will er jenen Dualismus zwischen Gott und Mensch, Himmel und Erde, welche ihm als Kern der pietistischen Verirrung überhaupt erscheint, an der Wurzel packen. Zweitens versucht er nachzuweisen, dass der Gedanke der Feindes- und Nächstenliebe, der zwar in allen Religionen und Philosophien vorkomme, erst im Christentum zur vollendeten Darstellung gekommen sei. Jesus habe „die Liebe zum höchsten Prinzip erhoben“ und musste

[11] Vgl. BLANKE, FRITZ: Evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert. Die Auseinandersetzung zwischen Ernst Friedrich Langhans und Hermann Gundert (1864–1865), in: ZKG 72 (1961), S. 87–105, S. 100 ff.

[12] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Pietismus und äussere Mission vor dem Richterstuhl ihrer Verteidiger, Leipzig 1866.

[13] Vgl. BLANKE, FRITZ: Evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert, S. 100 ff.

[14] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, Zürich 1875.

wie den innersten Schwerpunkt, so alle Mittel und Wege zur Verwirklichung dieses Reiches nur in sich selber, lediglich in jenen Mächten des Glaubens, der Liebe, der begeisterungsvollen Hingabe bis in den Tod suchen, wie sie eben in so überwältigender Weise nach den Synoptikern von ihm gepredigt worden sind.[15]

Folglich sei das Christentum nicht eine Religion neben andern, sondern „die Religion der Religionen, die absolute Religion"[16], deren Bestimmung darin liege, „die Religion der Menschheit"[17] zu sein. Das erste Kapitel begründet demnach, weshalb und inwiefern das Christentum missionarisch ist und zu sein hat.

Unter dem Titel *Das Christenthum – die Religion der Erfüllung* (S. 165–495) führt Langhans die im ersten Kapitel inhaltlich grundgelegte Absolutheitstheorie durch und entwickelt in einer geschichtsphilosophischen (Re-)Konstruktion den missionstheologisch normativen Orientierungsbegriff der ‚Religion der Erfüllung'. Dabei setzt er den formalen, anthropologisch-sittlichen Religionsbegriff Biedermanns voraus[18] und nennt drei konstitutive Elemente für das Wesen der Religion: Die (monotheistische Grundahnung) der *Einheit* (1) funktioniert als „Grenzscheide"[19] zwischen Aberglaube und Religion, durch die der Mensch sich selbst als „einer und frei gegenüber den Wirren der Naturgewalten zu ahnen beginnt"[20]. Weil diese Einheitsvorstellung sich zum „empirischen Sein" des Menschen, in dem Freiheit und Einheit als Widerstreit zwischen Freiheit und Abhängigkeit nur kontrafaktisch zusammengedacht werden können, spannungsvoll verhalte, trete dazu die „*Opferidee*"[21] (2), welche den Mittelpunkt aller Religionen bilde. Durch das Opfer werde symbolisiert, dass die Grenze zwischen dem Menschen und der geahnten Gottheit nur durch „Selbstentäußerung, Hingabe, Tod"[22] überwunden werden könne. Durch die dieser Einsicht korrelierende Praxis gelangten Religionen schließlich zu einem Gefühl, einer *Ahnung eines Gottes* (3), „der in den sinnlichen Bereich des Menschen herniedergestiegen […], ja der Mensch geworden sei"[23]. Die ganze Religionsgeschichte zeuge von der „tiefgehenden menschlichen Sehnsucht, voller zu schlagen, freier aufzuathmen in der emp-

[15] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, S. 89.

[16] A. a. O., S. 138.

[17] A. a. O., S. 140.

[18] Vgl. a. a. O., S. 167 (Anm. 1): „Religion ist Erhebung des Menschen, als endlichen Geistes aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit" (BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, Zürich 1869, § 13).

[19] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, S. 169.

[20] Ebd.

[21] Ebd.

[22] Ebd.

[23] A. a. O., S. 171.

fundenen Gegenwart einer jeden Zwiespalt stillenden, über Natur und Geist gleichmäßig übergreifenden Macht“[24], die in und mit dem Christentum zur Erfüllung komme.

Langhans denkt sich diese drei Wesensmerkmale als Entwicklungsstufen der Religion.[25] Auf der ersten Stufe transzendiert der Mensch sein Naturwesen und wird zum Kulturwesen, auf der zweiten Stufe bearbeitet er die damit verbundenen Probleme seiner Negativität symbolisch; auf der dritten Stufe erkennt er, dass die Möglichkeitsbedingungen der Kommunikation mit Gott nicht in der Selbsthingabe des Menschen, sondern der Selbstentäußerung Gottes liegen.

Diesen Fortschrittsprozess beschreibt er als Entwicklung von der Naturreligion zur Kulturreligion. Beide sind Geistesreligion und deshalb *ein* Phänomen aber erst dort, wo alle Erscheinungen auf die Einheit eines Selbstbewusstseins zurückgeführt werden können, wo der Geist ordnend alle Welterscheinungen als „Glieder einer einheitlichen Weltanschauung“[26] zu fassen vermag und im Weltbezug seinen Selbstbezug erkennt, könne man von Kulturreligion sprechen – dem „wertvollsten Juwel“, das der Kulturstaat durch die Geschichte trage.[27]

In der Folge entfaltet Langhans eine Religionsgeschichte als Problemgeschichte. Die Religionen, i. S. empirisch-historischer Erscheinungen, werden als korrelierende Antworten auf ihren jeweiligen sozialhistorisch-kulturellen und ideengeschichtlichen Kontext gedeutet. Zwei unterschiedliche Problemlagen ziehen sich dabei durch alle Darstellungen hindurch: Entweder erstarrt die Religion zu einem festen Gebilde dogmatistischer Architektur, welches an das menschliche Gefühl und das menschliche Bedürfnis nicht mehr anschließen kann, oder sie prägt dualistische Grundmotive aus, welche den Gottesgedanken pervertieren und somit ebenfalls das menschliche Religionsbedürfnis unbefriedigt zurücklassen. So wird Jesus zwar als historische Figur beurteilt, dessen Gottesbewusstsein jenen Dualismus, dem die römische Antike verfallen sei, überwunden habe. Weil aber seine Jünger nicht nur dem „sinnlichen Judaismus“ verfallen, sondern auch den „dualistischen Zwiespalt“[28] erneuert hätten, habe die Weltgeschichte des Apostels Paulus bedurft, welcher die durch

---

[24] A. a. O., S. 172.

[25] Vgl. a. a. O., S. 174.

[26] A. a. O., S. 178.

[27] Deshalb kann Langhans die Vermittlung und Lehre rechter Religion auch als patriotische Pflicht theologischer Wahrheitssuche auffassen; vgl. LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Bekenntniß. Vortrag, gehalten von F. Langhans, am schweizerischen Reformtag den 23. Oktober 1972 im Großratssaale in Bern, Bern 1972, S. 5.

[28] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, S. 341.

Jesus praktisch verkündigte Einheit der Welt mit Gott auch als „theoretische Weltanschauung“[29] ausformuliert habe.

Am ausführlichsten diskutiert Langhans die Zeit von der Reformation bis zu seiner Gegenwart.[30] Dabei zeigt er in der Darstellung der reformatorischen Theologien Luthers, Zwinglis und Calvins eine weit tiefere Vertrautheit mit deren Positionen und eine eigenständigere Rezeption als mit der Philosophie nach Kant. Seine Darstellung der idealistischen und linkshegelianischen Positionen setzt keine eigene Auseinandersetzung mit denselben voraus, sondern stützt sich, auch wenn Langhans hier ganz auf Quellenangaben verzichtet, vor allem auf Biedermanns Dogmatik.[31] Daraus folgert er, dass Strauss' historische Kritik Hegel jede sinnliche Grundlage entzogen habe – und damit die empirische Grundlage aller spekulativ-idealistischen Philosophie. Dadurch sei der letzte Versuch, den Dualismus zwischen Gott und Welt idealistisch zu überwinden, also den Geist im Sinne einer exemplarischen christologischen Subjektivitätstheorie in Einheit mit dem Absoluten zu denken, zerschlagen worden. Das Resümee ist ernüchternd:

Wie ein Sturmwind über unserm Haupte die Wolken dahin jagt, so zieht der ewige Geist durch die Weltgeschichte dahin, überall fühlbar, überall hörbar; aber – wie wir niederfallen wollen, anzubeten, seine Größe, seine Macht in uns aufzunehmen, voll aufzuathmen im Gefühl endlich vollzogener Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen: fühlen wir ein kaltes, verzehrendes Nichts durch unsere Herzen ziehn.[32]

Das Verdienst, dieses ‚Nichts‘ als erster philosophisch erfasst zu haben, gebührt in Langhans' Darstellung Schopenhauer:

Gott die absolute Negation! der unendliche Schmerz, in dessen Schooß jede endliche Gestaltung zurücksinkt, um immer wieder andern, scheinbar höhern, aber im Grunde eben so nichtigen, ebenso widerspruchs- und jammervollen Existenzen Platz zu machen![33]

Freilich will er es bei dieser Gegenwartsdiagnose nicht belassen; vielmehr erkennt er darin die zunächst notwendige Negation des Endlichen vom Unendlichen her. Diese theoretisch notwendige Divergenz, welche sich als Negation der Immanenz – ja als Nihilismus – ausdrückt, hält er in Christus und mit Christi Kreuz für (symbolisch!) überwunden:

---

[29] A. a. O., S. 350.

[30] Sogar der Pietismus erfährt darin die Würdigung, auf eine historische Problemlage – die lebensfremde, starre Orthodoxie – geantwortet zu haben. Nichts destoweniger sei er ein „welthistorischer Schiffbruch“ (a. a. O., S. 440).

[31] Vgl. BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, Berlin [2]1884, § 68.

[32] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, S. 458.

[33] A. a. O., S. 359 f.

[…] [S]o ruft jedem oberflächlichen Immanenzgedanken, jeder pantheistischen Neigung das unerbittliche Ergebnis des gesammten antiken und modernen Denkens, so das Christenthum, so das Kreuz Christi zu – nicht im Schooße irgend etwas Endlichen, noch in der Totalität […], sondern einzig auf dem Grabe des Endlichen verwirklicht sich, aber verwirklicht sich voll und ganz das Unendliche.[34]

Christus und Gott selbst und so auch die Götter der Weltgeschichte sind als Chiffren für den heiligen Geist zu denken und zu glauben, welcher als „Geist schlechthin“[35] Urheber und Ziel von Geschichte und aller Kultur- und Menschwerdungsprozesse ist.

Die religionsgeschichtlich erhobenen Gottes- und Göttervorstellungen sind Ausdruck der „Gestaltungsversuche, in denen der heilige Geist, der in uns ist, sich als die absolute, weltherrschende Macht zu begreifen sucht“[36]. Die Negation der Gottesvorstellungen, welche sich im historisch bedingten Bewusstsein der Partikularisierung und Relativierung aller endlichen Gestaltungen von Gottesbildern niederschlägt, erhält dabei aber selbst – so die Pointe und deshalb die Rede von der ‚Religion der Erfüllung‘ – Offenbarungscharakter:

[…] [D]er heilige Geist, das heißt: der Geist wie er als das einzig wahrhaft Wirkliche, als erste und letzte Thatsache, in der endlichen Welt, in uns selbst sich fort und fort manifestirt, in alle Denk- und Anschauungsformen (Kategorien) derselben eingehend, sie zugleich überwindet, in ihrer Relativität erkennt, zusammenbrennt zum Bewußtsein des Ewigen mitten in der Zeit, zum Triebe einer unendlichen Liebe, welche innerlich losgelöst von ihren eigenen sinnlichen Positionen, um so mehr in allen fremden, neuen Gestaltungen des Geistes sich selbst, ihr eigenes ewiges Wesen und Tun wiedererkennt.[37]

Langhans’ Religionsbegriff bearbeitet das Historismusproblem so, dass die von ihm gestellte Problemlage der Relativität und Kontingenz, vor die religiöse Wahrheitsansprüche gestellt sind, auf das Sein des heiligen Geistes im Vollzug selbst zurückgeführt wird – und damit der Mensch vor die Aufgabe gestellt ist, „mit dem Unendlichen, als absoluter Verneinung des Endlichen in sich selbst Ernst zu machen“[38]. Damit führt die Systematisierung durch die Ideen- und Dogmengeschichte von der höchsten Stufe der Religionsentwicklung, vom Gottesgedanken her, zu einem tieferen Verständnis der zweiten Stufe, der Opferidee, im Sinne einer Selbstrelativierung angesichts des absoluten heiligen Geistes, welche als Praxis der Mitmenschlichkeit die Einheit alles Seienden im Geist als Weltanschauung voraussetzt und praktisch werden lässt im Lebensvollzug. Die religions- und geschichtsphilosophische Grundlage,

[34] A. a. O., S. 462.
[35] A. a. O., S. 464.
[36] A. a. O., S. 465.
[37] A. a. O., S. 464.
[38] A. a. O., S. 465.

welche es erlaubt von *der* Religion zu sprechen, ist zugleich der normative Grund für die Beurteilung des empirischen Religionsvollzugs. Die konkrete Religion muss sich in ihrer kulturellen und theologischen Ausprägung am Regulativ *der* Religion messen lassen und zeigen, inwiefern es ihr gelingt, den einen, in der Religionsgeschichte wirksamen heiligen Geist auch noch in ihrer geschichtlichen Selbstaufhebung als Aufhebung in diesen selbst begreifen zu können.

Wenngleich Langhans diese ausgearbeitete Religionstheorie erst 1875 vorlegte hatte, kann sie ihres grundlegenden Charakters wegen doch als inhaltlich prägend für seine Stellungnahmen zu den Orientierungsfragen der reformierten Berner Kirche vorausgesetzt werden.

2.2 Der Bildungsort: Gelegenheitsschriften und Vorträge vor dem Hintergrund des Reformprozesses der Berner Kirche

An drei Schriften soll die programmatische Stellung der zuvor skizzierten Religionstheorie verdeutlicht werden. Erstens am Aufsatz *Unser Programm*[39] von 1866, mit dem die erste Nummer der von Langhans mitbegründeten *Reformblätter aus der bernischen Kirche* eröffnet wird, zweitens anhand seines Aufsatzes *Unser oberstes Prinzip*[40] aus der vierten und fünften Ausgabe derselben Zeitschrift und schließlich seiner Rede am schweizerischen Reformtag unter dem Titel *Unser Bekenntniß*[41] von 1872.

In seiner Programmschrift stellt Langhans eine „Nichtbefriedigung“ innerhalb der Kirche fest, welche er gegenwartsdiagnostisch an der Diastase zwischen der rational unhaltbaren Orthodoxie und den, wenngleich aufgeklärten so doch „tiefchristlichen“, Gliedern der Kirche verortet. Der Pietismus habe, in seiner Engherzigkeit erstarrt, mit der Orthodoxie den Bund gegen die freie Forschung geschlossen, während sich die Vermittlungstheologie „achselträgerisch zwischen den Behauptungen des Glaubens und den Anforderungen der Wissenschaft hin und her schwankend“[42], als halt- und gesinnungslos erwiesen habe.

Deshalb sei es an der Zeit für eine theologische Richtung, welche redlich und wahrheitsliebend, für das Recht der freien wissenschaftlichen Forschung einzutreten bereit und zugleich gläubig genug sei, um von dieser wissenschaftlichen Durchdringung „nur die immer mehr leuchtendere Offenbarung der

---

[39] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Programm, in: Reformblätter aus der bernischen Kirche 1 (1866), S. 1–8.

[40] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser oberstes Prinzip, in: Reformblätter aus der bernischen Kirche 4/5 (1866), S. 53–59.69–77.

[41] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Bekenntniß.

[42] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Programm, S. 1.

christlichen Wahrheit zu erwarten“[43]. Selbstverständlich bezögen auch die Reformer sich in diesem Unterfangen auf das Evangelium, das Jesus Christus verkündet habe, doch gerade als solches müsse es in die „Sprache der Gegenwart und der gegenwärtigen Bildung“ übersetzt werden, damit es „den Geist der Einzelnen, so den Geist des Volks und seiner Sitten, der Kirche und ihrer Lehren neu zu machen, zu reformiren im Stande ist“[44].

Auch wenn Langhans in dieser Programmschrift versucht, an möglichst viele Kirchenglieder anschlussfähig zu sein und er darum die religionsfördernde Kraft seiner Richtung und die christologische Fundiertheit des Programms hervorhebt, der Inhalt also zugunsten der Salonfähigkeit der Reformer[45] zurücktritt, nimmt er schon hier die Kernidee seiner religionsphilosophischen Wesensbestimmung des Christentums vorweg:

> Wenn aber in solch neuerer, durch Erfahrung und Wissenschaft täglich bestätigten Anschauung manche Gemüther sich beängstigt fühlen, die Wirklichkeit ihnen entgöttert, das Göttliche seiner Wurzel und selbstständigen Lebensmacht für uns beraubt zu sein scheint: laßt uns sehen, ob es sie nicht vielmehr gewonnen hat, ja ob solche Weltanschauung nicht die eigentlich christliche ist.[46]

Die Entgegenständlichung Gottes und Profanisierung der Geschichte werden so als Ergebnisse christlich gedeuteter Gottesoffenbarung präsentiert. Noch fehlt an dieser Stelle die pneumatologische Ausformulierung des religionsphilosophischen Grundgerüsts. Ganz allgemein wird die aktualisierende Offenbarungskraft der „Gottheit“[47] zugeschrieben, die es vermag im Profanen ihren heiligen Willen zu offenbaren. Zu diesem Profanen soll nun auch der „reine[], geschichtliche[] Menschensohn“ gehören, in dessen Leben und Tod „jene Kraft der Gottkindschaft und der Versöhnung“[48] sich verkörpert habe. Freilich schreit diese Konzeption direkt nach einer pneumatologischen Fundierung, wenn nicht die Geschichte und Gegenwart selbst vergöttlicht, sondern Gott in ihr zur Sprache kommen soll. Vorläufig begnügte sich Langhans mit einem christologischen Zentrum, das die materiale Ausbestimmung des Christentums strukturieren soll. Wir haben bereits gesehen, dass er diesen Gedanken in seiner religionsphilosophischen Geschichtsbetrachtung von 1875 aufgegeben hat und Christus darin, vor allem das Kreuz Christi, zum Symbol der Negation der Gegenständlichkeit Gottes geworden ist.

---

[43] A. a. O., S. 2.
[44] A. a. O., S. 3.
[45] Insbesondere spricht er die „Freunde und Bundesgenossen an der Limmath [sc. Zürcher Kirche]“, die schweizerische und v. a. bernische Lehrerschaft und die „gemeinnützigen Männer und Frauen und alle Freunde und Führer des Volkes“ (LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Programm, S. 7) an.
[46] A. a. O., S. 4.
[47] Ebd.
[48] A. a. O., S. 5.

Diese pneumatologische Unterfütterung nimmt er in seinem im selben Jahr wie die Programmschrift veröffentlichten Aufsatz *Unser oberstes Prinzip*[49]. Er nimmt den Beschluss der bernischen Kantonssynode auf, wonach „das oberste Prinzip der gesammten reformirten, insbesondere auch unserer Landeskirche, […] [in] der Anerkennung der heil. Schrift alten und neuen Testaments“[50] bestehe und hält dagegen, dass dieses Prinzip nur Christus selbst sein könne. Aus diesem sei klassisch auf lutherischer Seite das Formalprinzip des Glaubens, auf reformierter Seite die unbedingte Abhängigkeit von Gott abgeleitet worden.

Seit Schleiermacher habe die Theologie das umgekehrte Legitimationsverhältnis von Schrift und Christus geprägt, so dass diese durch Christus in ihrem Ansehen begründet sei und nicht umgekehrt. Die bernische Kantonssynode sei mit ihrem Beschluss aber nicht nur hinter Schleiermacher, sondern sogar hinter das Diktum des 17. Jahrhunderts „das Heil einzig in Christo“[51] zurückgefallen.[52] Selbst dann, wenn man diesen Rückfall mitmachen möchte, würde das bedeuten, sich und seinen Glauben an die jeweiligen neusten Erkenntnisse bibelwissenschaftlicher Forschung zu hängen.

Ein negatives christliches Prinzip zu formulieren, sei leicht: „Keine Dogmatik mehr, […] fort mit jedem Autoritätsglauben.“[53] Wie aber kann ein positives erstes Prinzip formuliert werden? Christus scheidet als oberstes Prinzip aus, weil dieser ja selbst auf etwas ihm Höheres hingewiesen hat.[54] Deswegen müsse Gott das höchste Prinzip sein: „Gott erstes, oberstes und einziges Prinzip!“[55] Langhans bietet daran anschließend eine Aufstellung der Loci von Gotteserkenntnis, eine Epistemologie des Glaubens, welche er als Bildungsreise anlegt. „Du Sorgenkind, du ängstliches Dogmenkind, gehe hinaus in's Freie“[56], ruft er seiner Leserschaft zu. Nämlich vor allem in der Natur sei Gott zu erkennen; dann aber auch in der Menschheitsgeschichte, welche der Natur analog von Gott im Reich der Freiheit zeuge und von wo aus man in die Geschichte der Religionen eindringen könne, bis man diese als Geschichte der Religion verstehe:

Durch sie alle, durch die finstersten wie die hellsten Zeiten israelitischer Geschichte, durch die von der höchsten Wahrheit wie von den tiefsten Zeitvorurtheilen gefärbten

[49] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser oberstes Prinzip, S. 53–59.69–77.
[50] A. a. O., S. 53.
[51] A. a. O., S. 56.
[52] Diese ausführliche Diskussion und Langhans' Polemik sind auf dem Hintergrund des in Anm. 5 beschriebenen „Leitfadenstreits“ zu verstehen, in dem es ja um eine Schrift seines Bruders Eduard Langhans geht.
[53] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser oberstes Prinzip, S. 57.
[54] Trotzdem kann Langhans sagen, dass Christus „der Grundpfeiler, auf dem wir uns gereinigt und versöhnt täglich zur Gottheit erheben“ sei (LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser oberstes Prinzip, S. 58).
[55] A. a. O., S. 70.
[56] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser oberstes Prinzip, S. 71.

Blätter derselben wirst du einen Goldkern hindurchschimmern sehen, welcher nichts anderes als der göttliche Geist selbst ist.[57]

Freilich fehlt auch hier ein Kriterium, welches den heiligen Geist prinzipiell vom Zeitgeist oder anderen Geistern zu unterscheiden vermöchte. An diese Stelle tritt Jesus Christus, dessen Leben gerade durch die historische Forschung als Verwirklichung der Einheit von Gott und Mensch durchsichtig wird. Wie also Gott das höchste Prinzip ist, welches sich in Natur, Geschichte und Ideengeschichte als heiliger Geist ausdrückt, so ist Jesus Christus die materiale Bestimmtheit jenes Ausdrucks.

Von hier aus ist es nicht mehr weit zur Idee, dass die Religion einer praktischen Betätigung im Lebensvollzug der Gläubigen, d. h. der wirklich tätigen Nachfolge Christi unter den Weltbedingungen, bedarf. Genau diese Möglichkeit entwirft Langhans in seiner letzten hier genannten Schrift: Die Zukunft des Christentums, das vertreten durch die Orthodoxen, Vermittler und Reformer mit sich selbst im Streit steht, sieht er in der „Religion der That“[58], wo es „nicht Orthodoxe, nicht Vermittler, nicht Reformer, wo es unter allen drei gesinnten nicht Protestanten und Katholiken mehr, wo es nur noch aufopferungsvolle Menschen geben wird, die einander die Hand reichen, die hohen Ideale Jesu endlich zur That, zur Wahrheit zu machen“[59]. Für Langhans konnte das bedeuten, die politische Lösung für die soziale und die religiöse Reformfrage durch die „Religion der That“[60] zu erwarten: Von Christus ergehe der Ruf:

Habt mich lieb, so folget mir nach! Habt ihr mich lieb, so lasset das Streiten um meine Tugenden, Eigenschaften, Naturen; aber liebet euch untereinander, wie ich euch geliebet; opfert euch für die Armen, Geringen, Verachteten in eurer Nähe, wie ich mich für euch geopfert; und mitten unter den Mächten der Selbstsucht, der Menschenfurcht, des Aberglaubens bauet auf mein Reich, das Reich der Liebe, das Reich der Freiheit, das Reich der That![61]

3. Fazit

Langhans’ Religionsbegriff ergibt sich nicht etwa aus der Rekonstruktion der Ideen- oder Religionsgeschichte, sondern gründet im denkerischen Überwindungsversuch des Dualismus zwischen Gott und Welt. Religion ist derjenige normative Programmbegriff, welcher an der Überwindung dieses Dualismus arbeitet, d. h., das Reich der Natur und das Reich der Freiheit als Reich der Liebe (inhaltliche Bestimmung) in eine religiöse Praxis überführt. Der von

[57] A. a. O., S. 73 f.
[58] LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Programm, S. 16.
[59] A. a. O., S. 17.
[60] A. a. O., S. 14.
[61] A. a. O., S. 18.

Langhans aufgenommene Religionsbegriff Biedermanns, dem zufolge die „Religion […] Erhebung des Menschen, als endlichen Geistes aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit“[62] ist, ist seinerseits grundlegend für die funamentalanthropologische Verortung der Religion, welche dann als Entwicklungsgeschichte universalisiert und material veranschaulicht wird.

Die Religionen sind Teilkonkretionen der Religion überhaupt, indem sich in ihnen religionsgeschichtlich die drei Wesensmerkmale der Religion – Einheitsgedanke, Opferidee, Gottesidee – rekonstruieren lassen. Damit verliert die fundamentale Unterscheidung in christliche und außerchristliche Religionen, d. h. die Unterscheidung zwischen Religionen und christlichen Konfessionen, ihren Wert. Christus ist nicht Versöhner und Heiland im Sinne tätigen Eingreifens, sondern Symbol für die Überwindung des grundlegenden Dualismus. Da diese zwischen Gott und Welt für Religion insgesamt konstitutiv ist, kann Christus zugleich als Symbol für die innere Bewegung der Religion gelten.

Das Historismusproblem durch die praktische Bewährung der normativen Idee, einer „Religion der That“[63] praktisch-dezisionistisch überbieten zu wollen, ist weder originell – der Gedanke findet sich schon in Biedermanns Philosophiedarstellung[64] – noch von Langhans besonders überzeugend durchgeführt: Wie soll Christus den heiligen Geist zu einer inhaltlichen Bestimmtheit des praktischen Vollzugs führen, nachdem der Nazarener auf Grund der historischen Kritik nicht mehr fassbar erscheint?

Von kühner Originalität gegenüber Biedermann, der sich gegen die historische Kritik mit der Unterscheidung zwischen der „historischen Person Jesu […] und dem von ihm geschichtlich ausgehenden christlichen Princip“[65] zu immunisieren suchte, zeugt jedoch der Versuch, auch den drohenden Nihilismus selbst als Ausdruck der offenbarenden Geistesgeschichte zu denken und somit als Einspruch gegen die Vergegenständlichung Gottes in der sich negativ offenbarenden Gottesidee zu deuten. Indem dieser Offenbarungsvorgang aber nur noch negativ bestimmt werden kann, droht das systematisch-normative Religionskonzept einer prinzipiellen Ununterscheidbarkeit zwischen Zeit-

[62] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik[1], § 13.

[63] Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Langhans hier an Goethe denkt. Wahrscheinlich ist diese Formulierung eher von der junghegeliansisch geprägten Philosophiekonzeption über das Werk Biedermanns vermittelt.

[64] Vgl. BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden, Tübingen 1844, S. 8 f.: „Gerade jetzt ist es Zeit; denn die Gegenwart drängt unverkennbar, je auf den wichtigsten Gebieten der Menschheit am stärksten, dahin, die blosse Theorie, in deren einseitigem Interesse man sich oft zu leicht über die ihr nicht entsprechende Wirklichkeit getröstet und hinweggesetzt oder vielmehr in sie ergeben hatte, zur That zurückzurufen, damit sie sich in dieser bewähre, Leben und Wirklichkeit gewinne“.

[65] BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik[2], § 814 f., S. 592.

geist und heiligem Geist aufzusitzen, das die Religionsvollzüge erst nachträglich beurteilbar denkt und zugleich in ihrer Unmittelbarkeit für die Gegenwart fordert.

Literatur

BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden, Tübingen 1844.

BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, Zürich 1869.

BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, Berlin ²1884.

BLANKE, FRITZ: Evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert. Die Auseinandersetzung zwischen Ernst Friedrich Langhans und Hermann Gundert (1864–65), in: ZKG 72 (1961), S. 87–105.

GEBHARD, RUDOLF: Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich 2003.

LANG, HEINRICH: Schlusserklärung über die Berner Synode, in: Zeitstimmen 81 (1866), S. 309–320.

LANGHANS, EDUARD: Die heilige Schrift. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, wie auch zum Privatgebrauch für denkende Christen, Bern 1866.

LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Pietismus und Christentum im Spiegel der äusseren Mission, Leipzig 1864.

LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Pietismus und äussere Mission vor dem Richterstuhl ihrer Verteidiger, Leipzig 1866.

LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Programm, in: Reformblätter aus der bernischen Kirche 1 (1866), S. 1–8.

LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser oberstes Prinzip, in: Reformblätter aus der bernischen Kirche 4/5 (1866), S. 53–59.69–77.

LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Unser Bekenntniß. Vortrag, gehalten von F. Langhans, am schweizerischen Reformtag den 23. Oktober 1972 im Großratssaale in Bern, Bern 1972.

LANGHANS, ERNST FRIEDRICH: Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, Zürich 1875.

LEUCHTMANN, HORST: Langhans, Ernst Friedrich [DBETh 1], 2005.

NIPPOLD, FRIEDRICH WILHELM FRANZ: Rede bei der Gedächtnisfeier am 16. Mai 1880, in: Zur Erinnerung an Dr. Ernst Friedrich Langhans, Professor der Theologie in Bern. Reden bei der Bestattung am 19. April und der Gedächtnisfeier am 16. Mai 1880, Bern 1880, S. 12–28.

RAUP, WERNER: Art. Langhans, Ernst Friedrich, in: Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen, Bd. 4, Berlin/Boston 1992, Sp. 1118–1120.

RAUP, WERNER: Art. Langhans, Ernst Friedrich, in: RGG⁴, Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 73.

RAUP, WERNER: Art. Langhans, Ernst Friedrich, in: Historisches Lexikon der Schweiz, online: http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10726.php (aufgerufen am 09.06.2015).

II. Empirische Diversifizierung und kulturell-politische Synthetik: „Religion“ in den Weltanschauungskämpfen der Hochindustrialisierungsgesellschaft (1871–1918)

II.1. Das Reich im Reich – die moralische „Religion“ der Ritschl-Schule

Religion als Selbstdeutung des Geistes

Der Religionsbegriff bei Albrecht Ritschl (1822–1889)

Arnulf von Scheliha

Albrecht Ritschl gehört nicht zu denjenigen ausgewiesenen Religionstheoretikern, die die Anstrengung des Begriffs mit begründungs- und geltungstheoretischem Anspruch verbinden. Vielmehr geht er in seinen historischen und systematischen Studien stets von der Positivität und Vitalität des Christentums aus. So nimmt er etwa in der kursorischen Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens *Unterricht in der christlichen Religion*[1] nur beiläufig auf den Religionsbegriff Bezug[2] und entwickelt hier die Gesamtanschauung des Christentums ganz aus diesem selbst heraus.[3] Nur mit Blick auf besondere apologetische Herausforderungen oder aus Anlass theologischer Kontroversen bezieht Ritschl seine Theorie des Christentums auf einen allgemeinen Religionsbegriff, dessen Geschichte er um das Merkmal ‚Deutung' anreichert.

Innerhalb des Werkes lassen sich erste Spuren religionstheoretischer Bemühungen in den frühen Dogmatikvorlesungen (1853–1863) erkennen, aus denen der schwedische Forscher Gösta Hök zitiert,[4] die aber der allgemeinen Forschung (noch) nicht zugänglich sind.[5] Sichtbar werden religionstheoretische Erwägungen im dritten Band der Erstauflage von *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1874)[6]. Im gleichen Jahr hatte Ritschl seine Schleiermacher-Monographie vorgelegt, in der er im Mo-

[1] Ritschl, Albrecht: Unterricht in der christlichen Religion [1875], Studienausgabe nach der 1. Aufl. von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Aufl., hg. v. Axt-Piscalar, Christine, Tübingen 2000.

[2] Vgl. Neugebauer, Matthias: Unterricht in der christlichen Religion, in: Klein, Rebekka A./Polke, Christian/Wendte, Martin (Hg.): Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, Tübingen 2009, S. 209–226, S. 217 f.

[3] Vgl. dazu Axt-Piscalar, Christine: Einleitung der Herausgeberin, in: Ritschl, Albrecht: Unterricht in der christlichen Religion, S. IX–XL, S. XV f.

[4] Hök, Gösta: Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang, Uppsala/Leipzig 1942, S. 73–77.

[5] Vgl. die Zusammenfassung bei Neugebauer, Matthias: Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus [BRTh 11], Frankfurt a. M. 2002, S. 85–88.

[6] Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870–1874 (i. F.: RV[1]), [2]1882–1883 (i. F.: RV[2]), [3]1888–1889 (i. F.: RV[3]).

dus der kritischen Schleiermacher-Deutung die Umrisse seines eigenen Programms zu erkennen gibt.[7]

Friedrich Schleiermacher hatte bekanntlich sein berühmtes Buch *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) auf eine apologetische Situation bezogen: die „Apologie“ (so die Überschrift der ersten Rede) der Religion vor dem Forum der gebildeten Religionsverächter. Ritschl hat sich in seiner 1874 publizierten Monographie sehr intensiv mit Schleiermachers Frühwerk auseinandergesetzt, das er in der dritten Auflage von 1821 liest. Ritschls Ausführungen dokumentieren die ambivalente Haltung zu Schleiermachers Vorgaben. Einerseits klärt Ritschl seine Leser „über die gegenwärtige innere Lage der evangelischen Kirche Deutschlands“ (SR, S. 1) auf, die er negativ einschätzt und die er als Folge regressiver Impulse Schleiermachers erklärt. Andererseits greift Ritschl diejenigen Einsichten mit konstruktivem Interesse auf, die schon Schleiermacher selbst mit dem Anspruch auf Modernisierung der christlichen Religion vorgetragen hatte, und empfiehlt sich als dessen legitimer Erbe.[8] Dieser Strang der Schleiermacher-Deutung Ritschls wird hier weiterverfolgt, sofern er für Ritschls eigene Religionstheorie von Interesse ist. Die Einzelheiten seiner Schleiermacher-Kritik bleiben auf sich beruhen.[9]

1. Die Individualität, Pluralität und Positivität der Religionen

Ritschl teilt Schleiermachers in der fünften Rede *Über die Religionen* geäußerte Kritik am aufgeklärten Konzept der natürlichen Religion.[10] Die These der *Reden*, nach der es Religion nur im Modus von Religionen gibt, wendet Ritschl sogleich interpretatorisch auf die Religionstheorie der *Reden* selbst an.

[7] RITSCHL, ALBRECHT: Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, Bonn 1874 (i. F.: SR).

[8] Dass Ritschl in der generellen Stoßrichtung Schleiermacher folgt und vor allem dessen Durchführung seiner ursprünglichen Absichten kritisiert, dokumentiert folgende Wendung: „Ich fühle mich stets abwechselnd von der Gesammtsicht wie von vielen musterhaften Argumentationen des Mannes gefesselt, und durch die ebenso häufigen mißlungenen Glieder seines Beweisverfahrens, wie durch die Grundbegriffe, auf die er sich stützt, befremdet.“ (SR, S. 19).

[9] Vgl. die eingehenden Analysen bei SCHELIHA, ARNULF VON: Albrecht Ritschls Deutung von Friedrich Schleiermachers Reden ‚Über die Religion‘, in: Barth, Ulrich/Osthövener, Claus-Dieter (Hg.): 200 Jahre ‚Reden über die Religion‘. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999, Berlin/New York 2000, S. 728–747 und bei ZACHHUBER, JOHANNES: Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl. Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: ZNThG 12 (2005), S. 16–46.

[10] Vgl. BIRKNER, HANS-JOACHIM: Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, in: Ders.: Schleiermacher-Studien, hg. v. Fischer, Hermann, mit einer Bibliographie der Schriften Hans-Joachim Birkners von Arnulf von Scheliha, Berlin/New York 1996, S. 3–22, S. 15–17.

Diese könne man nur verstehen, wenn bekannt sei, „welcher Umfang historischer Anschauungen dem Redner auf jedem Schritte zur Verfügung gestanden, und welches Vorurtheil oder welcher Anspruch ihn bei deren Verwerthung zu seinem Zweck geleitet hat" (SR, S. 3). Diese Auskunft erhalte man von Schleiermacher erst in der fünften Rede. Hier verrate Schleiermacher den „positiven Richtpunkt seiner Ueberzeugung", der die Theoriebildung steuere, so dass hier „der Versuch der Reconstruction seines Gedankenkreises einsetzen" (SR, S. 4) müsse. Die systematische Begründung für die von Schleiermacher dort entfaltete These von der Positivität der Religionen entnimmt Ritschl dann aber nicht den *Reden* selbst, sondern der Individualitätstheorie der *Monologen* (vgl. SR, S. 4).[11] Diese habe Schleiermacher per „Analogie" (ebd.) auf das Religionsthema übertragen und mit der Geschichtlichkeit zugleich die grundsätzliche Pluralität der Religionen begründet: „Dieser Grundsatz […] erklärt nicht nur die grenzenlose Reihe von Modificationen unter den sittlichen Persönlichkeiten, sondern er rechtfertigt auch dieselbe Erscheinung auf dem Gebiete der Religion." (SR, S. 4)

Ritschls Kritik betrifft die begriffliche Durchführung der gemeinsamen These. Er unterzieht Schleiermachers Religionsbegriff einer kritischen Analyse mit dem Ergebnis, nach dem dort „eine factische Annäherung an die ‚natürliche Religion'" (SR, S. 6) vorliege. Zunächst stellt Ritschl – im Text der dritten Ausgabe der *Reden* – eine innere Gegenläufigkeit in den Formulierungen des Religionsbegriffs in der fünften Rede fest. Dieser sei teils als Totalitätsbegriff, teils als ein durch Abstraktion gewonnener Allgemeinbegriff konstruiert.[12] Einmal verstehe Schleiermacher unter Religion die Summe aller möglichen Gestalten des Gottesverhältnisses. Danach wäre Religion das Ganze als Summe aller Arten von Religion. Neben diesem additiven Religionsverständnis identifiziert Ritschl bei Schleiermacher einen Religionsbegriff, der die logische Struktur eines Gattungsbegriffs aufweist und der für Ritschl Reste des Konzepts der natürlichen Religion beinhaltet. Er „stellt die Zusammenfassung alles dessen dar, was in der Wirklichkeit unter den Verschiedenheiten in den

[11] Vgl. BARTH, ULRICH: Das Individualitätskonzept der ‚Monologen'. Schleiermachers ethischer Beitrag zur Romantik, in: Ders. (Hg.): Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, S. 291–327.

[12] Die Formulierung Schleiermachers, auf die sich Ritschl bezieht (vgl. SR, S. 6.53), lautet: „Nämlich die ganze Religion ist freilich […] Eine allgemeine Religion, weil es wirklich nur ein armseliges und verkrüppeltes Leben wäre, wenn nicht überall wo Religion sein soll, auch alle jene Verhältnisse vorkämen. Aber keinesweges werden Alle sie auf dieselbe Weise auffassen, sondern auf ganz verschiedene, und eben weil nur diese Verschiedenheit das unmittelbar Gefühlte sein wird und das allein Darstellbare, jene Zusammenfassung aller Verschiedenheiten aber nur das Gedachte: so habt Ihr Unrecht mit Eurer einen allgemeinen Religion, die Allen natürlich sein soll, sondern Keiner wird seine wahre und rechte Religion haben, wenn sie dieselbe sein soll für Alle." (SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion [2.–]4. Aufl./Monologen [2.–]4. Aufl., in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Meckenstock, Günter, Bd. 1: Schriften und Entwürfe, New York 2011, S. 258 f.).

Religionen *identisch* ist“ (SR, S. 6). Zwar räume Schleiermacher ein, dass das abstrahierte Wesen der Religion in den Religionen nur unter der Bedingung ihrer jeweiligen Verschiedenheit „*gefühlt* und erlebt“ (ebd.) werde, so dass „in jeder positiven Religion nur *Stücke* […] enthalten“ (SR, S. 7) seien. Der Verdacht von natürlicher Religion stellt sich für Ritschl aber dann ein, wenn man sich die Frage vorlegt, ob die allgemeine Religion als ganze positivierbar sei, ob es also in der Religionsgeschichte „die richtige Verbindung […] zum Ganzen“ (SR, S. 7) gebe. Eine solche authentische Repräsentation der in den Religionen nur fragmentarisch erlebten „Einheit“ der Religion könne aber nur das Ergebnis einer Religionsstiftung sein. Dies drücke Schleiermacher in der Formel, nach der das Christentum die Religion der Religionen ist, auch aus. Eine solche geschichtliche Realisierung der allgemeinen Religion widerspreche jedoch der dazu gegenläufigen Bestimmung des allgemeinen Religionsbegriffs als der Summe ihrer Arten. Dieser „ungelöste Widerspruch“ (ebd.) wiederhole sich auf der Ebene von Schleiermachers Deutung des Christentums: Als Religion der Religionen scheine sie einerseits die Religion im Vollsinne zu repräsentieren, andererseits räume Schleiermacher die grundsätzliche Überbietbarkeit des Christentums ein. Ritschl mahnt daher eine methodische und inhaltliche Beseitigung der „charakteristische[n] Unklarheit“ (SR, S. 8) der Religions- und Christentumstheorie der *Reden* an.

2. Die genetische Interpretation der Religion

Ritschl erklärt, dass Schleiermachers Methode zur Erforschung und Beurteilung der einzelnen Religionen, nämlich die „genetische Erklärung der Eigenthümlichkeit“ (SR, S. 9), derjenige Grundsatz sei, der „alle rechtschaffene Religionswissenschaft leiten muß“ (SR, S. 11). Danach müsse von der organisierenden Grundanschauung einer Religion ausgehend deren gesamter Phänomenbestand und ihre geschichtliche Entwicklung bis hin zu allen Formen individueller Ausprägung erklärt werden. Auf der Basis der grundlegenden Zustimmung zu dieser methodischen Einsicht wirft Ritschl Schleiermacher allerdings vor, in der Anwendung seiner Religionshermeneutik auf Judentum und Christentum zu Fehlbestimmungen gekommen zu sein.

Bezüglich des Judentums stimmt Ritschl mit Schleiermacher darin überein, dass das Gesetz nicht die religiöse Grundanschauung darstelle. Diese These wäre für Ritschl historisch ohnehin nicht zu halten. Sodann konzediert er, dass Schleiermacher einen „*Keim der Wahrheit*“ (SR, S. 14) entdeckt habe, wenn er den Vergeltungsglauben zum organisierenden Zentrum dieser Religion erkläre. Nur greife diese Bestimmung zu kurz, denn der Vergeltungsglaube ist für Ritschl nur der Anwendungsfall der grundlegenderen Einsicht, nach der der monotheistische Schöpfergott

seine besondere sittliche und rechtliche Herrschaft über das erwählte Volk und seine Weltleitung zu dem Zwecke desselben üben will, so daß mit der sittlichen und politischen Integrität desselben auch das wirthschaftliche und gesellige Wohlbefinden seiner Glieder zusammentreffen wird. (SR, S. 14)

Die Religion des Alten Testaments, so kann man Ritschls Formel interpretieren, repräsentiert einen Religionstypus, in dem das Handeln Gottes auf eine soziale Einheit von Religion, Ethos, Recht bzw. Politik und Wohlfahrt zielt.

Bezüglich des Christentums stellt Ritschl fest, dass der von Schleiermacher seit der zweiten Ausgabe der *Reden* zur Bezeichnung der christlichen Grundanschauung verwendete Erlösungsbegriff nicht umfassend genug sei, sondern – der genetischen Methode zuwider – einen „Rückfall in die blos schulmäßige Beurtheilung der Religion“ (SR, S. 17) darstelle. Zwei Argumente Ritschls lassen sich rekonstruieren. Das historische besagt, dass die Erlösungsidee „auch den Propheten des A. T. […] klar war“ (SR, S. 18). Als Erlösungsreligion stehe das Christentum in alttestamentlicher Tradition. Der Begriff der Erlösung ermögliche daher keine spezifische Unterscheidung beider Religionen. Das systematische Argument führt aus, dass es Schleiermacher in den *Reden* nicht gelungen sei, zum Zweck der Wesensbestimmung den Zusammenhang zwischen der allgemeinen Idee des Christentums, ihrer Darstellung durch Jesus, ihrer dogmatischen Bestimmung und der Ebene der existenziellen Aneignung zu vermitteln, sondern dass er stattdessen eine einseitig „schulmäßige Beurtheilung“ vornehme. Folgt man dieser Kritik Ritschls an der dogmatischen Engführung der Wesensformel, vermag die Formulierung, die Ritschl selbst aufbietet, zunächst zu überraschen. Danach besteht die christliche Grundanschauung darin,

daß man in der durch den Sohn Gottes mit Gott dem Vater versöhnten Gemeinde eine Gewißheit der Gotteskindschaft ausübt, welche in allem Wechsel von Wohlsein und Uebel durchaus stetig und in gleicher Schwebung vorhält als die Form unserer Herrschaft über die Welt. (SR, S. 11 f.)

Man wird nicht sagen können, dass Ritschl eine religiös belebte Formel gefunden hätte. Die Pointe erhellt aus dem Vergleich mit der Bestimmung der Grundanschauung des Judentums. Die Formulierung von der Stetigkeit des Bewusstseins der Gotteskindschaft im Wechsel von Wohlsein und Übel zeigt, dass für Ritschl im Christentum zwischen Religion und irdischem Glück unterschieden wird. Diese eudämonismuskritische Absicht steht auch hinter der Unterscheidung zwischen Religion und Ethos, auf die Ritschl zielt. Denn die religiöse Position der Gotteskindschaft als Form der geistigen Herrschaft über die Welt bildet für Ritschl die „positive Voraussetzung der Sittlichkeit“[13], fällt

[13] Korsch, Dietrich: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989, S. 26.

aber gerade nicht mir dieser und ihren Resultaten zusammen. Nimmt man hinzu, dass für Ritschl die rechtlich-politischen Konnotationen für den religiösen Gehalt des Christentums gar nicht einschlägig sind,[14] ergibt sich, dass Ritschl das Christentum für einen Religionstyp hält, der, anders als das Judentum, nicht auf Einheit, sondern auf Differenzierung von Religion, Ethos, Glück und Recht zielt. Und genau diese Differenzierung begründet für Ritschl die Modernitätstauglichkeit der christlichen Religion.

3. Die bewusstseinstheoretische Eigenständigkeit der Religion

Ritschl folgt Schleiermachers Absicht, das Religionsverständnis bewusstseinstheoretisch zu fundamentieren und „der Religion eine eigene Provinz im Gemüthe zuzuweisen" (SR, S. 20). Die Kritik, die Ritschl anbringt, betrifft erneut Schleiermachers Durchführung der gemeinsamen These.

Ritschl kritisiert, dass es der grundsätzlich zustimmungsfähigen Differenzierung von Metaphysik, Moral und Religion nicht gelungen sei, das Verhältnis von der wissenschaftlichen zur religiösen Gottesidee „reinlich" (SR, S. 22) zu klären. Ritschls Kritik macht sich fest an der Idee des Universums, das Schleiermacher ab der dritten Auflage der *Reden* auch als das „Ganze" bezeichnet. Für Ritschl ist Religion die *einzige* Form, in der ein *materiales* Bewußtsein von der Totalität der Welt ausgeprägt wird, wie es etwa im Schöpfungs- oder im Vorsehungsglauben vorliegt. Dagegen bilden Metaphysik und Moral immer nur Vorstellungen von Totalität in bloß *„formeller* Hinsicht" (SR, S. 25) aus. Dort aber, wo innerhalb von Metaphysik oder Wissenschaft materiale Totalitätsbegriffe aufgestellt würden, lassen „sie die religiöse Weltbetrachtung in sich zu" (SR, S. 22). Sie nehmen dann religioide Züge an und verlassen ihren genuinen Bereich.

Der für die *Wissenschaft* allein legitime Begriff von Totalität ist erkenntnistheoretischer Art. Die Ausbildung der Vorstellung eines Ganzen ist nach Ritschl die Voraussetzung zur Bestimmung eines Einzelphänomens. Das erkennende Subjekt konstruiert „irgend eine Gruppe des Daseins als Ganzes" (SR, S. 25), indem es sie aus der Fülle des Stoffs ausgrenzt. Innerhalb dieses Bezugsrahmens wird dann ein Phänomen erkannt, d. h., nach seinen inneren und äußeren Relationen bestimmt. Jeder Fachwissenschaft ist es daher versagt,

> daß sie als solche die Totalität der Welt erreiche; sie müßte darauf beschränkt werden, daß sie mit ihren Mitteln der besondern Beobachtung und der Reflexion nur die einzelnen Gruppen des weltlichen Daseins als Totalitäten begreift. (SR, S. 22 f)

[14] Vgl. auch Ritschls Gegenüberstellung der Wesensbestimmungen, in: RITSCHL, ALBRECHT: Unterricht in der christlichen Religion, § 7.

Das *moralische Bewusstsein* ist nach Ritschl ebenfalls auf ein Ganzes bezogen, nämlich im Zuge der Konstitution der sittlichen Persönlichkeit. Diese muss nämlich eine komplexe Deutungsleistung vornehmen. Die beiden Parameter dieser Reflexionsaufgabe sind zum einen das Sittengesetz, das Ritschl als den „allgemeinen Zweck[] der geistigen Menschheit“ (SR, S. 24) bezeichnet, und zum anderen die durch den innerweltlichen Beruf geforderten Einzelhandlungen. Die sittliche Persönlichkeit wird nun dadurch zu „einer Größe“, dass sie die „individuelle Willenskraft durch die Uebung des besondren Berufes dem Ganzen der sittlichen Menschheit eingegliedert und durch das so bedingte Handeln einen eigenthümlichen Charakter gewonnen hat“ (SR, S. 93). Die sittliche Persönlichkeit konstituiert sich also durch reflexive Subsumption aller Einzelhandlungen unter die von ihr in der persönlichen Gesinnung hervorgebrachten Idee des Guten. Der Zusammenhang von allgemeinem Sittengesetz und den konkreten Handlungsvollzügen verdankt sich einer mentalen Synthesisleistung, die die sittliche Persönlichkeit als ein „*Ganzes in ihrer Art*“ (SR, S. 24) ausmacht.

4. Der Begriff des Geistes und das Ringen um eine zeitgemäße Metaphysik

Diese Reflexionsleistung des sittlichen Bewusstseins hat Ritschl in *Rechtfertigung und Versöhnung* im Begriff des Geistes zusammengefasst, dessen innere Dynamik er teleologisch bestimmt. Der Begriff des Geistes bildet gewissermaßen den metaphysischen Rahmen, den Ritschl zimmert, als er von den konfessionellen Theologen der Erlanger Schule angegriffen wird.[15] Darin kommt auch der Begriff der Religion zu stehen, dessen Merkmale in Kontinuität zu seinen im Anschluss an Schleiermacher entwickelten Überlegungen entfaltet werden.

Im Begriff des Geistes fasst Ritschl diejenigen Momente von Selbstbezüglichkeit zusammen, die er im Zuge der teleologischen Umbestimmung des kantischen Freiheitsbegriffs als „Selbstbestimmung durch *allgemeine* Zweckgedanken“ (RV[1] 3, S. 252) bezeichnet hatte oder, in seiner Interpretation der Religionstheorie Kants, als „Selbstbeurtheilung nach der Idee der transcendentalen Freiheit“ (RV[1] 1, S. 416). Aber der Geistbegriff bezieht sich auch auf die natürliche Seite des menschlichen Daseins, so dass Natur und Freiheit, Sittlichkeit und Religion als unterschiedliche, realitätshaltige Explikationshinsichten in ihm enthalten sind.

[15] Vgl. SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programmes bei L. Ihmels [Studien zur Erlanger Theologie1 = FSÖTh 85], Göttingen 1998.

Es ist hiermit gemeint, daß das theoretische Erkennen neben der Realität der Natur die Realität des Geisteslebens als gegeben anerkennt, und die gleiche Verbindlichkeit der eigenthümlichen Gesetze des einen und des andern Gebietes. (RV[1] 3, S. 190)

Diese hier angedeutete grundlegende Funktion des Geistes hat Ritschl in seiner Schrift *Theologie und Metaphysik*[16] und der zweiten Auflage von *Rechtfertigung und Versöhnung* durch erkenntnis- und werttheoretische Erwägungen abgestützt.[17] Trotz seiner bekannten Polemik gegen jede Form der Vermischung von Metaphysik bzw. Philosophie und Theologie bzw. natürlicher und positiver Religion verzichtet Ritschl – jedenfalls seit 1881 – nicht auf eine erkenntnistheoretische Begründung seines Wirklichkeits- und Religionsver-

[16] RITSCHL, ALBRECHT: Theologie und Metaphysik. Zu Verständigung und Abwehr, Bonn [1]1881 (i. F.: TM[1]), [2]1887 (i. F.: TM[2]), Neuausgabe der 2. Aufl., hg. v. Fischer, Klaus H., Schutterwald/Baden 2009.

[17] Die Beurteilung der erkenntnis- und werttheoretischen Ergänzungen, die Ritschl seiner Theologie ab TM[1] bzw. RV[2] und RV[3] zuteil werden ließ, hat die Ritschl-Forschung in methodischer und inhaltlicher Hinsicht in zwei Lager gespalten. Paul Wrzecionko (WRZECIONKO, PAUL: Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls, Berlin 1964) und Rolf Schäfer (SCHÄFER, ROLF: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen Systems [BHTh 41], Tübingen 1968) repräsentieren jene Fraktion, die die letzte Hand, die Ritschl an sein Werk gelegt hat, für den Schlüssel zum Verständnis des Gesamtwerks hält. Im Anschluss an Cajus Fabricius (FABRICIUS, CAJUS: Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874 bis 1889. Nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt und beurteilt, Tübingen 1909) hat Hermann Timm (TIMM, HERMANN: Theorie und Praxis in der Theorie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus [SEE 1], Gütersloh 1967) die genetische Interpretationsmethode aus sachlichen Gründen vorgezogen. Ihm sind von Scheliha (SCHELIHA, ARNULF VON: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999, S. 214–274), Matthias Neugebauer (NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl) und Johannes Zachhuber (ZACHHUBER, JOHANNES: Zwischen Idealismus und Historismus. Theologie als Wissenschaft in der Tübinger Schule und in der Ritschlschule, Leipzig 2015) gefolgt. Nicht geklärt ist die Gewichtung der philosophischen Impulse, die auf Ritschls Religionstheorie einwirken. Während Folkart Wittekind (WITTEKIND, FOLKART: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) [BHTh 113], Tübingen 2000, S. 16–79), von Scheliha (SCHELIHA, ARNULF VON: Der Glaube an die göttliche Vorsehung) und Zachhuber (ZACHHUBER, JOHANNES, Zwischen Idealismus und Historismus) die Einflüsse von Hegel, Schleiermacher und Baur hoch veranschlagen, aber unterschiedlich austarieren, betonen Neugebauer (NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl) und Svensson (SVENSSON, LEIF: A Theology for the Bildungsbürgertum [TBT 189], Berlin/Boston 2020) den frühzeitig wirksamen Einfluss der Philosophie Hermann Lotzes (1817–1881). Johannes Weinhardt (WEINHARDT, JOHANNES: Einleitung, in: Albrecht Ritschls Briefwechsel mit Adolf Harnack 1875–1889, hg. v. Weinhardt, Johannes, Tübingen 2010, S. 1–113, S. 57–61) indes warnt davor, die Bedeutung der philosophischen Einflüsse zu überschätzen. Dies betont neuerdings auch Svensson (SVENSSON, LEIF: A Theology for the Bildungsbürgertum), der Ritschls Theologie vor allem als spätidealistisch geprägte, apologetische Antwort auf die Herausforderungen der unmittelbaren Gegenwart (Religionskritik, materialistische Weltanschauungen, florierende Naturwissenschaften) sieht, die Ritschl an das vom kirchlichen Christentum zunehmend entfremdete Bildungsbürgertum adressiert.

ständnisses. Seine kritischen Abgrenzungen beziehen sich auf bestimmte Gestalten von metaphysischer Grundlegung der Theologie, deren Mangel sämtlich darin bestehe, dass sie Religion zum Epiphänomen *inhaltlicher* Vorgaben einer nicht-religiösen Weltanschauung machen und damit die innere Selbständigkeit der Religion unterlaufen. Ritschl intendiert dagegen einen „nur *formalen* Gebrauch“ (RV^{2} 3, S. 18) von Metaphysik.[18] Metaphysische Erkenntnis

> ist a priori; sie stellt die in dem erkennenden Geist des Menschen entspringenden Formen fest, in welchem derselbe überhaupt über den Fluß der Empfindungen und Wahrnehmungen zur Fixirung von Objecten der Vorstellung fortschreitet. (TM^{1}, S. 6)

Metaphysik, als „Lehre von den Dingen, Ontologie“ (TM^{1}, S. 7), ist für Ritschl zunächst und vor allem Erkenntnistheorie.

Er entfaltet seine erkenntnistheoretischen Thesen im Modus einer Kritik Platons und Kants sowie einer Rezeption von Einsichten Hermann Lotzes. Gegen den platonisch-scholastischen Typus von Erkenntnistheorie erhebt Ritschl mit Kant den kritizistischen Einwand, der „das Ding oder die Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet sein werden, für unerkennbar erklärt“ (RV^{2} 3, S. 19). Danach verbietet sich jede mit Erkenntnisabsicht unternommene Spekulation über die Dinge an sich (vgl. TM^{1}, S. 30 f.). Vielmehr werden allgemeine Begriffe, Gattungs-, Artbegriffe und Erinnerungsbilder (Ideen) rein induktiv gebildet. Sie sind „nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung […], dem keine Wirklichkeit zukommt“ (TM^{1}, S. 35). Gattungsbegriffe und Erinnerungsbilder verdanken sich einer produktiven Bewusstseinsleistung, die selbst noch einmal von der durch Erfahrung bewährten Einsicht geleitet ist, dass ihnen die Funktion zukommt, die Wirklichkeitserkenntnis zu optimieren.

Sodann geht Ritschl zur kritischen Diskussion von Kants Erkenntnistheorie über. Er wirft Kant, der „unsere Verstandeserkenntniß auf die Welt der Erscheinungen beschränkt“ (RV^{2} 3, S. 19) hat, vor, sich mit seiner aus der Zweistämmigkeit des Erfahrungsbewusstseins resultierenden methodischen Unterscheidung von ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ noch zu sehr im Umkreis der Scholastik zu befinden. Kants Unterscheidung laufe Gefahr, „die Erscheinung nur als Schein zu behandeln“ (RV^{2} 3, S. 19). Ritschl macht seine Kritik am Begriff der Erscheinung fest. Während Kant damit den Produktionsanteil des erkennenden Bewusstseins an der Herstellung von Objektbewusstsein metho-

[18] Vgl. die materialreiche Darstellung bei Gernandt, Ruth: Die Metaphysik-Kritik Gerhard Ebelings und ihre Vorgeschichte (BHTh 180), Tübingen 2016, S. 15–61 sowie die analytische Rekonstruktion von Ritschls Metaphysik- und Religionsverständnis von Hector, Kevin W.: The Theological Project of Modernism. Faith and the Condition of Mineness, Oxford Scholarship Online, 2016, S. 179–211.

disch festhalten wollte, versteht Ritschl unter ‚Erscheinung' eine Abschattung eines dahinterstehenden Dinges an sich.

> Denn eine Welt von *Erscheinungen* kann als Object unserer Erkenntniß nur gesetzt werden, wenn dabei angenommen wird, daß in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint, oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung wird. (RV[2] 3, S. 19)

Mit dieser kritischen Kant-Auffassung verbindet sich einerseits mit Sicherheit ein Missverständnis der Intention Kants, dem es ja darum zu tun war, das Objektbewusstsein als solches zu begründen und der jene kritische Unterscheidung in Rücksicht auf die transzendentalen Erkenntnisbedingungen eingeführt hatte. Ritschls Interpretation drückt andererseits jedoch das positivistische Klima, in dem er sich bewegt, und damit die im Verhältnis zu Kants Zeiten verschärfte Problemlage aus. In diesem Sinne formuliert er, dass „das theoretische Erkennen […] erwartet […], daß die Dinge […] ihm als wirkliche gegeben seien" (RV[1] 3, S. 185). Während Ritschl sich also von bei Kant identifizierten, platonisierenden Resten verabschiedet, hält er im positivistischen Gestus an Kants These von der Wahrnehmungsbestimmtheit alles Wirklichen fest.

> Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und die letzte Gewähr davon, daß Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind. (TM[1], S. 30)

In diesem Zitat wird aber auch erkennbar, dass die sinnlich wahrgenommenen Reize als ‚Empfindungen' im erkennenden Bewusstsein wirklich werden. Diese für die Konstitution von Wirklichkeit grundlegende Korrelation des Wahrnehmungsdatums mit der ‚Empfindung' bildet gewissermaßen die Transformationsgestalt von Kants Theorie der Zweistämmigkeit des Erfahrungsbewusstseins. Die aufgrund unterschiedlicher Wahrnehmungsreize wechselnden Empfindungen werden in der „Continuität unseres Selbstgefühls" (TM[1], S. 32) zu einer letzten Einheit gebracht. Dingerkenntnis kann also nur zustande kommen, wenn kontingente Außenreize im Ich Empfindungen, Wahrnehmungen oder Vorstellungen auslösen. Notwendige Bedingung für das Vorliegen von wirklicher Dingerkenntnis ist also das zur Empfindung erregte Selbstgefühl des erkennenden Subjekts. Die im Selbst empfundene „Evidenz" (TM[1], S. 37) von Gegebenem konstituiert dessen Wirklichkeit. Dinge gelten durch ihr unmittelbares Korreliert-Sein mit dem Selbstgefühl des empfindenden, wahrnehmenden oder vorstellenden Subjekts als *wirklich.*

Die spezifische Erkenntnis*aufgabe* besteht dann einmal darin, auf dieser Basis einer Korrelation von Wahrnehmung und erregtem Selbstgefühl die *Vorstellung* eines wirklichen Dinges hervorzubringen, die das Ergebnis einer synthetischen Leistung des Bewusstseins ist, in der es jene induktiv gebildeten und erfahrungsmäßig bewährten Gattungsbegriffe und Erinnerungsbilder zur

Anwendung bringt. Die Erkenntnisaufgabe vollendet sich sodann in der Analyse der relationalen Verknüpfung der Dinge untereinander. Das Erkenntnis*ziel* ist erreicht, wenn die „gesetzliche Wechselbeziehung" (RV[1] 3, S. 185) der Dinge untereinander erschlossen ist. Ritschl vertritt, so könnte man sagen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht einen positivistischen Phänomenalismus.

Diese Metaphysik der Dingerkenntnis wird von Ritschl zu einer ‚Metaphysik' des Geistes entschränkt.

Denn im Begriff des Dinges werden die den Erscheinungen von Natur und Geist gemeinsamen Erkenntnißbedingungen festgestellt. Die ‚erste Philosophie' ist also als die Erkenntniß gemeint, welche der Beschäftigung mit den besonderen Umständen, in welchen die Dinge theils Natur, theils Geist sind, zeitlich vorangehen oder auch nachfolgen mag (TM[1], S. 6).

Danach gelten die Bedingungen für Dingerkenntnis sowohl für natürliche wie für geisthafte Sachverhalte. Das bedeutet, dass unter den von Ritschl aufgestellten erkenntnistheoretischen Bedingungen auch geistige Sachverhalte wie die Seele, die Freiheit oder auch Gott Gegenstand von Erfahrung werden können. Die nähere Bestimmung dieses besonderen Gegenstandsbereichs steht aber für Ritschl außerhalb der Kompetenz der Metaphysik. Weil diese nur die apriorischen Bedingungen von Dingerkenntnis behandelt, kann sie auf „die Besonderheit von Natur und von Geist bezogenen Erkenntnisse" (TM[1], S. 6) gerade nicht eingehen. Deren jeweilige Eigentümlichkeit ist ja der Grund dafür, dass der menschliche Geist „seine besonderen Wahrnehmungen [...] als Naturdinge und geistige Größen unterscheidet" (TM[1], S. 6 f.). Metaphysik gibt nur die Bedingungen für Wirklichkeit und Erkenntnis der Dinge an, sie kann die Dinge selbst aber nicht deduzieren. Der menschliche Geist, der erkennt, ist bei der metaphysischen Rekonstruktion seines Erkenntnisvermögens immer schon vorausgesetzt. Die Selbstaufklärung des Geistes ist keine metaphysische, sondern eine religiöse Aufgabe.

5. Der Geist und seine Deutung in der Religion

5.1 Die Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur

Die Metaphysik formuliert die Erkenntnisbedingungen für wirkliche Dingerkenntnis. Sie verhält sich neutral gegenüber der Unterscheidung zwischen Dingen der Natur und Geist. Geistige Sachverhalte können, sofern sie der Bedingung der Korrelation von Wahrnehmungsbestimmtheit und Selbstgefühl unterliegen, erkannt werden. Die epistemische Instanz, die natürliche oder geistige Sachverhalte erkennt, nämlich der menschliche Geist, ist dabei vorausgesetzt. Nach Ritschls restringiertem Metaphysikverständnis kann das Vorliegen der Struktur von Geist deswegen nicht im Modus einer philosophischen

Letztbegründungstheorie demonstriert werden, weil jede Deduktion der Naturunterschiedenheit des Geistes nur als Selbstexplikation des Geistes vollzogen werden kann, die das, was sie explizieren soll, voraussetzt und in Anspruch nimmt. Wenn also die Naturunterschiedenheit des Geistes nicht metaphysisch abgeleitet werden kann, zugleich aber im Erkennen vorausgesetzt ist, kann diese Unterscheidung nur durch den Geist selbst vollzogen werden. Innerhalb der Struktur Geist hat nun die Religion die Aufgabe, die Selbstunterscheidung von der Natur zu vollziehen.

Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der menschliche Geist sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet. (TM[1], S. 7)

Das Verhältnis von Erkennen und Religion ist also nicht das einer Konkurrenz von Weltanschauungen, noch dasjenige einer Fortsetzung der einen Form der Welterkenntnis durch eine andere (etwa im Sinne eines kosmologischen oder philosophischen Überbaus), vielmehr geht es in der Religion um die Aufklärung von Voraussetzungen. Als Religion wird thematisch, dass das Vorliegen von Geist im Unterschied zur Natur die absolute Voraussetzung für Erkennen überhaupt ist. Methodisch betrachtet ist Religion daher ein Akt der Selbstauslegung des Geistes. Religion ist, wie Ritschl schon früh an Kants Position der Änderung der Perspektiven der Selbstvorstellung anschloss, „Selbstbeurtheilung“ (RV[1] 3, S. 170.538.542) oder, wie er ab TM[1] formuliert, „Deutung“ des Geistes als Geist:

Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, und zwar in dem Sinne, daß die erhabene Macht, welche in oder über demselben waltet, dem persönlichen Geiste seinen Werth gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhält oder bestätigt. (TM[1], S. 7)[19]

Religion ist der Ort und die Funktion der Explikation der geisthaften Einheit von Geist und Natur im Modus des selbstbewussten Vollzugs ihrer qualifizierten Differenzierung.[20]

[19] Diese These von der Religion als Deutung des Geistes im Sinne des *genitivus subjectivus* und *objectivus* hat Ritschl dann in RV[2] 3 („Religion [ist] in allen Fällen Deutung und Ausführung eines Verhältnisses der Menschen zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen“ [S. 182]) und RV[3] 3 („Religion [ist] in allen Fällen Deutung eines Verhältnisses der Menschen zu Gott und zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen“ [S. 185]) eingetragen. In RV[1] 3 liegt die Charakterisierung von Religion als Deutung zwar schon vor, ist aber noch nicht als *terminus technicus* aufgefasst.

[20] „Da etwas, was überall unter denselben Umständen eintritt, auf ein Gesetz hinweist, so ist die Religion als das geistige Organ des Menschen, sich mit der Hülfe Gottes von der gewöhnlichen natürlichen Bedingtheit seines Lebens frei zu machen, ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes. Es ist auch nicht schwer zu erkennen, daß keine andere geistige Function diesem Zwecke dient.“ (RV[1] 3, S. 174).

Die religiöse Selbstexplikation der jeder Dingerkenntnis vorausliegenden Struktur Geist weist diese als einen Akt aus, der die Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur, d. h. das Vorliegen von Geist, voraussetzt, ohne sich im Vollzug des Erkennens darüber aufzuklären. Das aber bedeutet, dass jede Form von Erkennen als Tätigkeit des Geistes anzusehen ist. Die Sphären ‚Natur' und ‚Geist' sind gar keine dinglichen Größen, sondern, methodisch betrachtet, unterschiedliche Auslegungshinsichten des Geistes, der sein Für-sich-Sein religiös anschaut.

Die beiden fundamental unterschiedlichen Hinsichten des Geistes werden an der menschlichen Selbsterkenntnis deutlich. Legen sich die Menschen in Bezug auf die Natur aus, verstehen sie sich nach Maßgabe der Kategorie der Kausalität „gemäß ihrer natürlichen Ausstattung [als] unselbständige Theile der Welt […], abhängig und gehemmt von anderen Wesen, welche auch nur Theile der Welt sind" (RV[1] 3, S. 173). Als der Natur zugehörig erkennen sich die Menschen von den Naturgesetzmäßigkeiten betroffen und deren Kausalmechanik unterworfen. In dieser Hinsicht erfassen sie sich als determiniert, abhängig, endlich, sterblich. In der religiösen Aufklärung über die in der ersten Auffassung vorausgesetzten Position des erkennenden menschlichen Geistes deuten sich die Menschen in Anwendung des Schemas der Teleologie solchermaßen, „daß sie gemäß ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden, und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen" (RV[1] 3, S. 173). Im religiösen Vollzug der Selbstunterscheidung von der Natur erfasst sich der Mensch als vernünftiger und zur sittlichen Freiheit bestimmter Geist.

Ritschl hat die Einheit der Differenz beider Hinsichten der Selbstauslegung in RV[2] mittels einer werttheoretischen Argumentation erläutert, die zugleich als Vorform einer Theorie des erkenntnisleitenden Interesses bezeichnet werden kann. Sie hat Auswirkungen auf seinen allgemeinen Religionsbegriff, dessen Geltung er in RV[2] und RV[3] allerdings stark restringiert. Ritschl bezieht sich dabei auf Theorien, die Hermann Lotze und seine Schüler Wilhelm Herrmann (1846–1922) und Julius Kaftan (1848–1926) entwickelt hatten. Im Anschluss an seine erkenntnistheoretische These, nach der das Selbstgefühl eine notwendige Bedingung für wirkliches Dingbewusstsein ist, bestimmt Ritschl das Gefühl als „Grundfunction des Geistes" (RV[2] 3, S. 190), „insofern, als in ihm das Ich ursprünglich für sich gegenwärtig ist" (ebd.). Jede kontingente Außeneinwirkung hat nun eine Hemmung (Unlust) bzw. Förderung (Lust) des Selbstgefühls zur Folge. Die Modifikationen des Selbstgefühls steuern das Erkennen und das Wollen. Die Bestimmtheit des Selbstgefühls drückt sich in Werturteilen aus, die jedem Akt der Wirklichkeitserkenntnis und -gestaltung vorausliegen. Die unterschiedlichen Erkenntnissphären werden von Ritschl nun durch den Grad der Bewusstheit, das den Werturteilen zugrunde liegt, rekonstruiert. Theoretisches, philosophisches und technisches Erkennen wird

von Werturteilen *nur begleitet.* In ihnen wird das Selbstgefühl des erkennenden Subjekts nicht explizit thematisch. In der Erkenntnis sittlicher und religiöser Sachverhalte dagegen werden die Modifikationen des Selbstgefühls explizit. Selbständige Werturteile sind Funktionen des bewussten Vollzugs von Selbstbezüglichkeit. Zu ihnen gehören wesentlich Religion und Sittlichkeit.

Die Werturteilstheorie schließt die Sphären von Natur und Geist zusammen. Sie finden ihre Einheit im Selbstgefühl des Erkenntnissubjekts. ‚Natur' und ‚Geist' sind reale Sachverhalte, aber gestuft nach der Werthaltigkeit der Urteile, in denen sie erkannt werden. Die Position „übernatürliche[r] Selbständigkeit des Geistes" (RV[2] 3, S. 571) setzt also eine Stufung bezüglich des Wertes voraus, den sich die Person zuschreibt, sofern sie sich religiös expliziert. Sie impliziert aber keine Stufung der Realität selbst. Wirklich ist, was sinnenfällig vorgegeben ist und, ob es implizit oder ausdrücklich gewertet wird. In der menschlichen Natur- und Geisterkenntnis drückt sich das menschliche Selbstwertgefühl in unterschiedlicher Bewusstheit aus. Die kategorialen Bedingungen der Naturerkenntnis erörtert die „Philosophie der Natur" (TM[1], S. 6). Die empirische Naturerforschung obliegt den Naturwissenschaften. Sie formulieren die empirisch-technischen Naturgesetze. Die Disziplinen der Geisterkenntnis sind z. B. ‚Psychologie' (vgl. RV[3] 3, S. 20) und ‚Ethik' (vgl. RV[3] 3, S. 189). Sie stellen die Gesetze des geistigen Lebens auf, zu denen das allgemeine Sittengesetz ebenso gehört wie die religiöse Weltanschauung (vgl. RV[3] 3, S. 581). Gegenüber dem theoretischen Erkennen expliziert sich im religiösen Vollzug das dem stets vorausgesetzten Selbstgefühl implizite Bewusstsein vom eigenen Wert.

> Denn das Selbstgefühl, welches den unvergleichlichen Werth der Person gegenüber allen anderen Personen und allem Naturzusammenhang ausdrückt, ist auch der Grund aller wissenschaftlichen Naturbetrachtung, und kann durch deren Ergebnisse, wie immer sie beschaffen sind, nicht neutralisiert werden. (RV[1] 3, S. 549)

Religion macht also das im Erkennen stets in Anspruch genommene Selbstwertgefühl als dessen Voraussetzung thematisch. Sie kultiviert das humane Selbstwertgefühl.[21]

5.2 Der allgemeine Religionsbegriff und seine regulative Funktion

Der auf diese Weise bestimmte allgemeine Religionsbegriff wird von Ritschl in seiner Reichweite weitgehend eingeschränkt. Schon aus Ritschls erkenntnis-

---

[21] Vgl. dazu die von Hector aus analytischer Sicht vorgetragene Interpretation von Ritschls Religions- und Christentumstheorie, der sie als wichtige Variante der modernen Theologie versteht, die „can be read as a series of responses to the question of how one can identify with one's life even in the face of […] vulnerability, and, in particular, as claiming that faith plays a key role in enabling one to do so" (HECTOR, KEVIN W.: The Theological Project of Modernism, Kap. 1, S. 1).

theoretischen Prämissen geht hervor, dass Gattungsbegriffen grundsätzlich keine Wirklichkeit zukommt. Daher kann der allgemeine Religionsbegriff keine universelle Geltung beanspruchen. So erhebt Ritschl gar nicht erst „den Anspruch, [eine] eigentliche Definition des Gattungsbegriffs von Religion" (RV^3 3, S. 185) gegeben zu haben. Die angegebene Funktion der Religion wird nur von konkreten Religionen, d. h. in bestimmten sozio-historischen Kontexten, erfüllt. Mit dieser geschichtlichen Positivierung der Funktion der Religion wird das für die Wirklichkeit von Sachverhalten geltende Kriterium der Wahrnehmungsbestimmtheit eingeholt. Der Vollzug der Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur vollzieht sich unter Anwendung der Symbolwelt einer historischen Religion. Sie ist, hier rezipiert Ritschl ausdrücklich sozialphilosophische Einsichten Schleiermachers,[22] durch die Überlieferungstätigkeit der Kirche vermittelt und wird im Kult vergegenwärtigt. Der Eintritt in die gemeinsame Kultur der religiösen Selbstdeutung des menschlichen Selbstwertgefühles erfolgt, indem sich der Einzelne in den kirchlich vermittelten Traditionszusammenhang der religiösen Gemeinschaft „einreiht, und deren offenbare Bestimmungen durch die verzeihende Gnade Gottes sich zu eigen macht" (RV^2 3, S. 169 f). Die Vermitteltheit jeder religiösen Selbstdeutung im Sozialzusammenhang hat neben sozialphilosophischen und religionstheoretischen Gesichtspunkten vor allem einen erkenntnistheoretischen Grund. Denn gemäß Ritschls These reagieren die Modifikationen des Selbstgefühls, die ihrerseits die Willens- und Erkenntnisintention steuern, auf Anstöße von außen. Das gilt auch für die religiöse Kultur. Ihr positives Vorgegebensein in der Kirche ist die notwendige Bedingung jeder individuellen Aneignung und Selbstdeutungskultur im Gottesverhältnis.[23] Diese systematische Schnittstelle von Sozial-, Religions- und Erkenntnistheorie bildet den Begründungszusammenhang für Ritschls sogenannten kirchlichen Offenbarungspositivismus.

Das Problem der faktischen Pluralität der positiven Religionen löst Ritschl höchst reflektiert. Er wendet Schleiermachers Methode der Systematisierung der Religionen nach Stufen und Arten an, restringiert aber ihre Geltung. Ein solcher Vergleich der Religionen ist, so Ritschl, nämlich rein begrifflich, wie etwa bei Schleiermacher, gar nicht zu entfalten. Religionen sind „Glieder der geistigen Geschichte der Menschheit" (RV^3 3, S. 187). Die Erkenntnis religiöser Ideen ist, wie die Theorie der selbständigen Werturteile zeigt, der subjektiven Perspektive des Erkennenden verhaftet. Damit schreibt Ritschl Schleier-

---

[22] Der Gedanke „des gemeinschaftlichen Charakters aller geistigen Thätigkeiten der Menschen" (RV^1 1, S. 469) gehört zu den wichtigsten Erträgen der Schleiermacher-Rezeption Ritschls.

[23] Vgl. SCHELIHA, ARNULF VON: Protestantismus und Kirche. Albrecht Ritschls ekklesiologische Interpretation von Schleiermachers Wesensformel, in: Ders./Schröder, Markus (Hg.): Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Stuttgart 1998, S. 77–101.

machers hermeneutische These aus den Reden *Über die Religion*, nach der Religion nur durch Religion erkannt werden kann, in konkreter Weise fort. Die Einteilung der Religionen nach Arten und in Stufen kann nur aus der dogmatischen Perspektive einer bestimmten Religion heraus begründet werden. Schleiermachers methodisches Verfahren in der Glaubenslehre,[24] zur Ermittlung des Wesens des Christentums einen „Standpunkt über demselben [zu] nehmen“[25], ist für Ritschl nicht mehr möglich. Überdies vermutet Ritschl, dass die Methode eines religionswissenschaftlichen Vergleichs der Religionen „zu dem Verständniß des Christenthums weniger bei[trage], als man vielfach erwartet“ (RV^3 3, S. 185). Mit dem Hinweis auf die Komplexität und Vielfalt der religiösen Phänomene wird die Möglichkeit auch praktisch bestritten, einen allgemeinen Religionsbegriff, von dem alle positiven Religionen als Spielarten abzuleiten seien, überhaupt aufstellen zu können. Grundsätzlich vermutet er, dass „die Sprache keine genügend unbestimmten oder neutralen Ausdrücke darbiete[], um den gesuchten Allgemeinbegriff der Religion auszudrücken“ (RV^3 3, S. 186). Ritschl rückt mit diesen Erwägungen von einer von ihm selbst vor allem in RV^1 erhobenen Forderung ab, wonach die „fortschreitende Einsicht in die Geschichte der Religionen“ (RV^3 3, S. 185) es erforderlich macht, einen allgemeingültigen Religionsbegriff aufzustellen, „unter dem alle einzelnen Arten derselben die Bestimmung ihrer Eigenthümlichkeiten fänden“ (RV^3 3, S. 185).

Nachdem ein *konstitutiver* Gebrauch des allgemeinen Religionsbegriffs zur religionswissenschaftlichen Sortierung der Religionen aus erkenntnistheoretischen Gründen ausfällt, weist Ritschl seinem Religionsbegriff *regulative* Funktion zu. Er dient einmal „zur Verständigung der Christen unter einander“ (RV^3 3, S. 188), indem er das Verhältnis zu den anderen Religionen klärt. Vor dem Hintergrund der methodischen Einschränkungen ist die Formulierung der These von der Höchstgeltung des Christentums, die darin besteht, „die vollkommene Religion“ (RV^2 3, S. 184) zu sein, möglich. Von der „vergleichenden Religionsgeschichte“ (ebd.) ist ein gleichlautendes Urteil denn auch nicht zu erwarten. Konsequenterweise wird eingeräumt,

> daß wenn man in anderen Religionen auf die Vergleichung zwischen denselben aufmerksam ist, eben nicht das Christenthum, sondern je die eigene Religion als die höchste und abschließende Form behauptet wird. (Ebd.)

Innerhalb der binnenchristlichen Verständigung dient die Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen der Vergewisserung der eigenen Position.

[24] Vgl. zur Wesensbestimmung Schleiermachers SCHRÖDER, MARKUS: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums, Tübingen 1996.

[25] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube [1821/22], hg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York 1984, § 6 Leitsatz, S. 20.

Denn wir verstehen an den anderen Religionen die Merkmale, durch welche sie es sind, hauptsächlich nach Maßgabe der Vollkommenheit, in welcher dieselben im Christenthum auftreten, und der Deutlichkeit, welche die vollkommene Religion von den unvollkommenen unterscheidet. (RV^3 3, S. 188)

Die anderen Religionen erfüllen die Funktion der Religion nur anteilig. Gemessen an der christlichen Religionsidee sind sie „Modificationen ins Unvollkommene" (RV^3 3, S. 188).

Man kann Ritschls These von der Höchstgeltung des Christentums exklusivistisch verstehen. Stellt man jedoch die methodischen Überlegungen in Rechnung, die Ritschl zur Restriktion der Geltung seiner Höchstgeltungsthese veranlasst haben, wird man sagen müssen, dass ihre Kehrseite in der Legitimierung eines – überdies offenbarungstheologisch fundierten – pluralen Verständnisses der Religionen besteht. Die jeweilige Höchstgeltung (und damit der grundsätzliche Antagonismus zwischen den Religionen) kann auf der Ebene des reflektierten Selbstverständnisses jeder positiven Religion (Dogmatik) formuliert und wissenschaftlich-methodisch ausgewiesen, aber weder zwischen den Religionen noch außerhalb der Religion mit autoritärem Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufgelöst werden. Sodann dient der allgemeine Religionsbegriff als Regulativ binnenchristlicher Traditionskritik.

Mag man […] den allgemeinen Begriff der Religion […] gewonnen haben, so hat man daran […] einen Leitfaden für die Bestimmung der Hauptmerkmale der Arten von Religion. Wenn sich […] an allen übrigen Religionen […] feststellen läßt, daß die Erkenntniß der Welt, die in ihnen geübt wird, […] nach praktischen Zwecken bemessen ist, so dient dieser Umstand, indem er vorläufig in den allgemeinen Begriff aufgenommen wird, dazu, daß die in der christlichen Kirche aufgenommene entgegengesetzte Verwerthung der theoretischen Welterkenntniß zunächst beanstandet, danach aber als etwas Zufälliges vom Begriff der christlichen Religion ausgeschieden wird. (RV^3 3, S. 186)[26]

Schließlich wird auf der Ebene des allgemeinen Religionsbegriffs das Verhältnis von Christentum zu Wissenschaft und Sittlichkeit so reguliert, dass der christliche Gottesgedanke vor beiden Foren verantwortet und mit ihnen positiv vermittelt werden kann.

5.3 Die christliche Deutung des Verhältnisses von Geist und Natur

In der christlichen Religion wird nun die Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur als ein *dreistufiges*, qualifiziertes Oppositionsverhältnis aufge-

[26] Vgl. zu dieser emanzipativen Funktion des Religionsbegriffs in der neueren protestantischen Theologie BIRKNER, HANS-JOACHIM: Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: Ders.: Schleiermacher-Studien, Berlin/New York 1996, S. 39–50.

fasst. Darin geht das normative Element von Kants Freiheitsbegriff in Ritschls offenbarungstheologisch gestützte, nachhegelsche Theorie des Geistes ein. Die *erste* Stufe, die Unterschiedenheit des Geistes von der Natur, wird nicht als beziehungslose Entgegensetzung vorgestellt, sondern schließt im Zuge der Selbstunterscheidung die *Anerkennung der realen Abhängigkeit von der Natur* ein (vgl. RV[1] 3, S. 439.537 f.547 f.). Unter dieser Voraussetzung deutet sich der Mensch sodann im Gottesverhältnis als über die Natur erhoben. „In der Richtung des Willens auf Gott […] erheben wir uns über die Welt" (RV[2] 3, S. 467). Im Gottesverhältnis wird die reale Abhängigkeit von der Natur in *die ideelle, aber ebenso reale Abhängigkeit* von Gott transformiert, so dass sich der Einzelne als von der Natur unterschieden und über sie erhoben auffasst. Darin besteht die religiöse Funktion der „Compensation der natürlichen Stellung [des Menschen] in der Welt" (RV[1] 3, S. 173). Sie bringt ihn *drittens* in die Position der *oppositionalen Selbständigkeit der Natur gegenüber*, die Ritschl als religiöse Freiheit interpretiert. „In dem Christenthum […] ist man von dem überweltlichen Gott nur so religiös abhängig, wie man zugleich seine religiöse Freiheit gegen die Welt erlebt." (RV[1] 3, S. 521)

Dieser Position qualifizierter Entgegensetzung zur Welt, die Ritschl deutlich betont, kommt Gewicht zu. In ihr sieht Ritschl den von ihm gegenüber der vorausliegenden Theologiegeschichte erzielten Explikationsfortschritt, der die grundsätzliche Differenzierung von christlicher Religion und Sittlichkeit begründet und zugleich das Christentum als die positive Voraussetzung von Sittlichkeit bestimmt. Würde die Position religiöser Freiheit nicht eigens ausgewiesen, stünden, wie in der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts, Abhängigkeit im Gottesverhältnis und sittliche Selbständigkeit in der Welt beziehungslos nebeneinander und die eigentliche Pointe, die sittliche Persönlichkeit religiös zu begründen, würde verfehlt.

Ritschl hat sein Verständnis der christlichen Religion als Ellipse dargelegt. „Das Christenthum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist." (RV[1] 3, S. 6) Das Bild von der Ellipse gibt die grundsätzliche Differenz und Interdependenz von Religion und Sittlichkeit, die Ritschl vorschwebt, zu erkennen. Religionstheoretisch geht die Selbständigkeit der Religion voraus. Ritschl verweist auf Naturreligionen, denen es an einem Bezug zum Sittlichen gänzlich gebricht. Auch innerhalb der christlichen Religion ist die „*religiöse* Bestimmtheit des subjectiven Lebens […] im *Princip* unabhängig von der sittlichen Selbstbethätigung" (RV[1] 3, S. 24). Aber die kulturproduktive Bedeutung der christlichen Religion besteht für Ritschl gerade darin, dass der Glaube die sittliche Einstellung der Menschen begründet und stabilisiert. An dieser Idee wird das Verständnis der dogmatischen Überlieferung ausgerichtet. Die zentrale Kategorie ist daher das „Reich Gottes", in dem die religiöse und sittliche Bestimmung der Christen verwirklicht wird.

Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde; allein es ist als das höchste Gut nur gemeint, indem es zugleich als das sittliche Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde durch eine bestimmte Handlungsweise sich untereinander verbinden. Jener Sinn des Begriffs wird deutlich durch die in ihm zugleich ausgedrückte Aufgabe. […] Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi an der Hervorbringung des Reiches Gottes teilhaben, hat sein allgemeinstes Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten. […] Zugleich ist das Reich Gottes das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet, wie der Mensch, welcher sich als Teil der Welt zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkungen durch sie durchsetzen kann.[27]

Dieser für seine Reich Gottes-Theologie konstitutive, religionstheoretisch gestützte Verweisungszusammenhang von Glaube und Ethik leitet Ritschls Verständnis aller dogmatischen Loci, die er im *Unterricht in der christlichen Religion* komprimiert entfaltet.[28]

In Ritschls Religionstheorie bündeln sich unterschiedliche Leitannahmen, die er für das nachidealistische Zeitalter aufbereitet und in den Dienst seiner Theorie des Christentums gestellt hat. Diese wiederum hat die Aufgabe, die wesentlichen christlichen Ideale mit einer positivistisch geprägten Geisteslage zu vermitteln. Der Begriff der Religion bildet das Scharnier zwischen dem Ideal des Glaubens und der sittlichen Wirksamkeit in der christlichen Gemeinde und der durch sie geprägten Kultur des Christentums. Sein deutungstheoretisch angelegter Religionsbegriff enthält das Potenzial für weitreichende Anschlusstheorien, das Ritschl indes weder ausschöpfen konnte noch wollte.

Literatur

AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Einleitung der Herausgeberin, in: Ritschl, Albrecht: Unterricht in der christlichen Religion [1875], Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, hg. v. Axt-Piscalar, Christine, Tübingen 2002, S. IX–XL.

BARTH, ULRICH: Das Individualitätskonzept der ‚Monologen'. Schleiermachers ethischer Beitrag zur Romantik, in: Ders. (Hg.): Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, S. 291–327.

BIRKNER, HANS-JOACHIM: Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, in: Ders.: Schleiermacher-Studien, hg. v. Fischer, Hermann, mit einer Bibliographie der

[27] RITSCHL, ALBRECHT: Unterricht in der christlichen Religion [1875], 3. Aufl, § 5.

[28] Vgl. zur Durchführung NEUGEBAUER, MATTHIAS: Lotze und Ritschl, S. 212–225; AXT-PISCALAR, CHRISTINE: Einleitung der Herausgeberin, S. IX–XL, S. XVII–XL.

Schriften Hans-Joachim Birkners von Arnulf von Scheliha, Berlin/New York 1996, S. 3–22.

Birkner, Hans-Joachim: Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: Ders.: Schleiermacher-Studien, Berlin/New York 1996, S. 39–50.

Fabricius, Cajus: Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874 bis 1889. Nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt und beurteilt, Tübingen 1909.

Gernandt, Ruth: Die Metaphysik-Kritik Gerhard Ebelings und ihre Vorgeschichte (BHTh 180), Tübingen 2016.

Hector, Kevin W.: The Theological Project of Modernism. Faith and the Condition of Mineness, Oxford Scholarship Online, 2016.

Hök, Gösta: Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang, Uppsala/Leipzig 1942.

Korsch, Dietrich: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.

Neugebauer, Matthias: Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus [BRTh 11], Frankfurt a. M. 2002.

Neugebauer, Matthias: Unterricht in der christlichen Religion, in: Klein, Rebekka A./Polke, Christian/Wendte, Martin (Hg.): Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, Tübingen 2009, S. 209–226.

Ritschl, Albrecht: Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, Bonn 1874.

Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn [1870–1874, ^{2}1882–1883] ^{3}1888–1889.

Ritschl, Albrecht: Unterricht in der christlichen Religion [1875], Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, hg. v. Axt-Piscalar, Christine, Tübingen 2000.

Ritschl, Albrecht: Theologie und Metaphysik. Zu Verständigung und Abwehr, Bonn [1881] ^{2}1887, Neuausgabe der 2. Aufl., hg. v. Fischer, Klaus H., Schutterwald/Baden 2009.

Schäfer, Rolf: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen Systems [BHTh 41], Tübingen 1968.

Scheliha, Arnulf von: Protestantismus und Kirche. Albrecht Ritschls ekklesiologische Interpretation von Schleiermachers Wesensformel, in: Ders./Schröder, Markus (Hg.): Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Stuttgart 1998, S. 77–101.

Scheliha, Arnulf von: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999.

Scheliha, Arnulf von: Albrecht Ritschls Deutung von Friedrich Schleiermachers Reden ‚Über die Religion', in: Barth, Ulrich/Osthövener, Claus-Dieter (Hg.): 200 Jahre ‚Reden über die Religion'. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999, Berlin/New York 2000, S. 728–747.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube [1821/22], hg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York 1984.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion (2.–) 4. Aufl./Monologen (2. –) 4. Aufl., in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Meckenstock, Günter, Bd. 1, Schriften und Entwürfe, New York 2011.

SCHRÖDER, MARKUS: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums, Tübingen 1996.

SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programmes bei L. Ihmels [Studien zur Erlanger Theologie 1 = FSÖTh 85], Göttingen 1998.

SVENSSON, LEIF: A Theology for the Bildungsbürgertum [TBT 189], Berlin/Boston 2020.

TIMM, HERMANN: Theorie und Praxis in der Theorie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus [SEE 1], Gütersloh 1967.

WEINHARDT, JOHANNES: Einleitung, in: Albrecht Ritschls Briefwechsel mit Adolf Harnack 1875–1889, hg. v. Weinhardt, Johannes, Tübingen 2010, S. 1–113.

WITTEKIND, FOLKART: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) [BHTh 113], Tübingen 2000.

WRZECIONKO, PAUL: Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls, Berlin 1964.

ZACHHUBER, JOHANNES: Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl. Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: ZNThG 12 (2005), S. 16–46.

ZACHHUBER, JOHANNES: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013.

ZACHHUBER, JOHANNES: Zwischen Idealismus und Historismus. Theologie als Wissenschaft in der Tübinger Schule und in der Ritschl-Schule, Leipzig 2015.

Vertrauen stiften in der Krise der Sittlichkeit

Der Begriff der Religion bei Wilhelm Herrmann (1846–1922)

Dietrich Korsch

1. Der Ort der Religion

1.1 Religion, Wirtschaft und Gesellschaft

Wilhelm Herrmanns Religionsverständnis bezieht sich in intensiver, wenn auch nicht immer ausdrücklicher Weise auf die gesellschaftliche Lage zwischen 1870 und 1918. Wenn man die Theologie Albrecht Ritschls wesentlich in die Aufbauphase des Deutschen Reiches nach 1870 einordnen kann (sein Hauptwerk, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, erschien in der ersten Auflage von 1870–1874[1]), so reflektiert die Theologie Wilhelm Herrmanns deren Folgegeschichte mit ihren Krisenlagen bis zum Ersten Weltkrieg. Während Ritschl eine Untermauerung und Zielvergewisserung moderner Sittlichkeit durch die reformatorische Frömmigkeit ins Spiel bringt, ist es Herrmann um eine Integration der Krisenhaftigkeit der Sittlichkeit in die Religion zu tun. Das Resultat ist eine kritische, konzeptionell verantwortete Verinnerlichung der Religion, die gerade auf dieser Grundlage eine anders unerreichbare Gewißheit erlangt und damit auch die Selbstverortung der Menschen in ihrer Welt und Geschichte erlaubt. Seine Neukonzeption von Religion erarbeitet Herrmann, indem er sich die Verwobenheit von wirtschaftlich begründeter Weltgestaltung und wissenschaftlicher Weltauffassung klarmacht – und deren gemeinsame Verankerung in einem humanen Selbstverständnis, in dem die Suche nach sich selbst und der Verlust seiner selbst Hand in Hand gehen. Die wissenschaftliche Weltauffassung ist das methodische Vehikel für die wirtschaftliche Weltbeherrschung auf dem Boden des humanen Herrschaftsanspruchs über das Gegebene. Diesem Syndrom wird die Religion als wahre und wahrhaftige Einkehr in sich selbst entgegengesetzt. Indem sie das Innere des Menschseins ausfüllt, ist sie in der Lage, den intersubjektiv vermittelten Weltumgang des Menschen zu orientieren und zu limitieren. Genau in diesem

[1] Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1, Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870; Bd. 2, Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874; Bd. 3: Die positive Entwickelung der Lehre, Bonn 1874.

Differenzierungsgewinn von Religion, Wirtschaft und Wissenschaft gewinnt aber nach Herrmanns Überzeugung eine humane Gesellschaft in der Moderne einen sicheren Stand in ihrer Geschichte.

Wilhelm Herrmanns Theologie verbindet seine Herkunft aus dem Hallischen Spätpietismus August Tholucks mit dem von ihm literarisch rezipierten Werk Albrecht Ritschls, das er selbst durch seine Frühschrift *Die Metaphysik in der Theologie*[2] vorantreibt. Diese Zusammenstellung prägt seine Wahrnehmung Kants und Schleiermachers als der beiden klassischen Referenzgrößen seiner Theologie; dabei übernimmt das kantische Modell der Sittlichkeit über weite Strecken die Führung, bis im Spätwerk die Eigenart der Religion, wie sie Schleiermacher fixierte, wieder deutlicher artikuliert wird. Seine Religionstheorie hat Herrmann ausführlich dargelegt in seinem Buch *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennnen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie*[3]. In die Zeit seiner Marburger Lehrtätigkeit (1879–1918) fallen seine theologischen Hauptwerke (*Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt*[4], und *Ethik*[5]). In den Marburger Jahren ergibt sich eine kollegiale Freundschaft zu Hermann Cohen und eine Annäherung an den von ihm repräsentierten Neukantianismus. Herrmanns Dogmatik hat Martin Rade aus Vorlesungsnachschriften veröffentlicht.[6] Wichtige Aufsätze Herrmanns, darunter auch die Metaphysik-Schrift, finden sich in der zweibändigen Sammlung *Schriften zur Grundlegung der Theologie*[7], die auch eine ausführliche und instruktive Einleitung des Herausgebers Peter Fischer-Appelt enthält.

1.2 Religion, Wissenschaft und Metaphysik

Im Unterschied etwa zu Schleiermachers Begriff der Metaphysik in den *Reden*, in denen damit *grosso modo* die theoretische Philosophie Kants gemeint war, nimmt Herrmann eine Begriffsbestimmung vor, die der fortgeschrittenen Vergesellschaftung und der entwickelten Ökonomie auf wissenschaftlicher Grundlage Rechnung trägt. Für Herrmann gestaltet sich die moderne Naturwissenschaft mit ihren gesellschaftlichen Erfolgen selbst zur Metaphysik. Das analytische Argument dafür ist das folgende: Zum Begriff der modernen Wissenschaft gehört zentral der Charakter eines gesetzmäßigen Vorgehens. Der

[2] HERRMANN, WILHELM: Die Metaphysik in der Theologie, Halle 1876.

[3] HERRMANN, WILHELM: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879.

[4] HERRMANN, WILHELM: Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt, [Halle 1886] Tübingen [7]1921.

[5] HERMANNN, WILHELM: Ethik, [Tübingen 1901] Tübingen [6]1921.

[6] HERRMANN, WILHELM: Dogmatik, Gotha 1925.

[7] HERRMANN, WILHELM: Schriften zur Grundlegung der Theologie. hg. v. Fischer-Appelt, Peter, Bd. 1/2, München 1966/1967.

Gedanke der Methode, die sich festlegbarer Regeln bedient, zeichnet sich dadurch aus, dass die Methode gegenstandsunabhängig auf alle möglichen Fälle gegebener Wirklichkeit anwendbar ist. Als Korrelat der universellen Methode kommt dann die Ganzheit der Wirklichkeit in Betracht. Genau an dieser Stelle aber ereignet sich der Übergang von Wissenschaft in Metaphysik. Denn das Ganze ist eben nicht als solches gegeben; es gleichwohl als solches zu unterstellen, resultiert nicht aus dem strengen Begriff der methodischen Wissenschaft; diesem Übergang liegt vielmehr ein Interesse der Subjekte zugrunde, die mit der Welt wissenschaftlich umgehen – und darin das Interesse an einer Beherrschung der Welt. Herrmann registriert damit zutreffend den Sachverhalt, dass es eine autonome Eigendynamik der Wissenschaft nicht gibt, sondern dass diese stets in technisch-wirtschaftlichen Verflechtungen aufgrund von Wertsetzungen vorliegt. Die Vorstellung der Ganzheit der Welt als Korrelat der methodisch operierenden Wissenschaften geht also auf einen humanen handlungsleitenden Impuls zurück, der sich in dieser Funktion als eine bestimmte Version der Sittlichkeit herausstellt. Allerdings nun als eine solche Gestalt von Sittlichkeit, die ihr Eigenstes, nämlich die humane Selbstbestimmung, in dem Konzept einer ganzheitlichen Gegenstandswelt untergehen lässt. Die sittliche Steigerung, die der Anwendung der Wissenschaften auf die Ganzheit zugrunde liegt, führt auf einen Verlust der Sittlichkeit, weil sich damit die humane Vollkommenheit auf eine äußere Beherrschung und Inbesitznahme der Welt beschränkt.

Diese Analyse der Wissenschaft nun öffnet für Herrmann den Weg zur Kritik der Religion in der Moderne. Denn sowohl die kirchlich-konservative, dogmatische Auffassung der Religion, nach der von religiösen Sachverhalten im gleichen Sinne wie von weltlichen Sachverhalten die Rede ist, als auch die modernen Apologetiken (mehr oder weniger konservativen Zuschnitts), die jedenfalls eine Koexistenz von wissenschaftlicher und religiöser Weltauffassung propagieren, bewegen sich immer noch und auf undurchschaute Weise in dem Geflecht von Wissenschaft und Sittlichkeit, das sich als Signatur der modernen wissenschaftlich-technischen Welt erwiesen hat. Wenn die Auffassung der Religion allerdings dieser Sichtweise verhaftet bleibt, dann kann sie nicht nur nichts gegen die Dominanz des wissenschaftlichen Weltbildes ausrichten, sie verfehlt auch die Wahrheit der Religion überhaupt.

Darum sind Begriff und Genese der Religion anders zu fassen. Der Einsatzpunkt für das Religionsverständnis muss die Sittlichkeit sein. Diese Ausgangsbestimmung bedeutet einerseits eine Kritik der auf wissenschaftlich-technischen Fortschritt fixierten humanen Selbstauffassung, erhebt aber andererseits den Anspruch, gerade damit – konstruktiv – sowohl der Sittlichkeit als auch der Religion gerecht zu werden.

1.3 Religion und Sittlichkeit

Das Aussein der Sittlichkeit auf eine Ganzheit individuellen Lebens entspricht ihrem Wesen. Das zeigt das Phänomen der Selbstbesinnung, in dem ein solcher Horizont der Ganzheit unvermeidlich mitläuft, sofern diese Besinnung auf ein sie umfassendes und ermöglichendes Selbst zurückgeht. Allerdings ist es nicht nur empirisch, sondern bereits strukturell unmöglich, diese individuelle Ganzheit über die Erfassung und Gestaltung des Ganzen der Welt laufen zu lassen. Vielmehr stößt die Selbstbesinnung auf ein ursprüngliches Vermitteltsein von Selbstsein und In-der-Welt-Sein im Selbst – und dieser Vorgang ist als „Erleben" zu bezeichnen. Man darf den Ausdruck etymologisch lesen: Das sittliche Selbstsein ist ein weltvermitteltes Leben – aber gerade in dieser Verfassung er-lebt es sich, wird als selbstbewusstes Leben im Zusammenhang der Welt lebendig und handlungsfähig. Das Erleben aber ist, so sehr es als sich ereignend, also alle Selbsterzeugung ausschließend, gedacht werden muss, selbst zu vollziehen; es ist der Anfang von Selbstbestimmung in der Welt.

Nun bedarf es jedoch, um diese Position des sittlichen Individuums in der Welt zu fixieren und zu stabilisieren, eines Bezugspunktes außerhalb jenes Beziehungsgeflechts von Selbst und Welt. Dieser Bezugspunkt, wenn es ihn denn gibt, muss die Vergewisserung des prinzipiellen Ganzseins vor aller weltbezogenen Aktion gewähren – und zugleich die Vergewisserung in allen weltbezogenen Handlungen gründen. Genau dies zu leisten, ist die Funktion der Religion. Diese Leistung freilich kann die Religion nur dann vollbringen, wenn sie einerseits die (mögliche, in der Regel aber auch wirkliche) Konfusion von Selbstsein mit welthaftem Ganzsein auflöst, also das moderne wissenschaftlich-technische Selbstverständnis der Kritik unterwirft, sich darin als sittliches Subjekt selbst zu verfehlen. Und die Religion muss andererseits zur Erfahrung und Darstellung bringen, wie sich durch diese Kritik hindurch ein ganzheitliches sittliches Selbst aufbaut. Nur in ihrer Genese ist die sittliche Subjektivität zustande zu bringen. Sie ist sich nicht unmittelbar selbst gegeben; sie ist ein Resultat der Geschichte. Dass sich die humane sittliche Subjektivität geschichtlich aufbaut, in dieser Einsicht liegt Herrmanns vorlaufende Bedeutung für die nachmalige Entwicklung der Hermeneutik als fundamentalphilosophischer Disziplin. Wie vollzieht sich nun der religiös vermittelte Selbstaufbau einer nicht der wissenschaftlichen Weltaneignung unterworfenen humanen Sittlichkeit?

2. Religion als Lebenswirklichkeit

2.1 Die Aporie der Sittlichkeit

Zunächst gilt es, die Unhintergehbarkeit des Erlebens anzuerkennen. Im Erleben, so war zu sehen, lebt ein Subjekt auf. Es weiß sich mit sich selbst verbunden – das ist der reflexive Aspekt des Erlebens. Und es weiß sich in den weltvermittelten Lebensprozess eingebunden – das ist seine intentionale Seite. Zwischen beiden Momenten herrscht nun ein Bestimmtheitsgefälle. Denn im Erleben präsentiert sich das Selbst als ein an sich Ganzes, während der Prozess der handlungsförmigen Darstellung und Gestaltung grundsätzlich unabgeschlossen bleibt. Diese Differenz macht sich für die humane Sittlichkeit als eine unauflösbare Aporie geltend. Diese ist darum von so grundbegrifflicher Art, weil es keine Möglichkeit eines bruchlosen Transfers gibt zwischen dem aufs Individuum bezogenen Erleben, das sich nicht nur als momentane Einheit darstellt, sondern das aufgrund seiner Positioniertheit in der Welt auch Regeln aufstellt, wie diese im Individuum vorliegende Einheit universell zur Darstellung zu bringen wäre, und der Befolgung dieser Regeln im Weltverhalten. Ja, es taucht sogar und unvermeidlich der Eindruck auf, dass es eine solche synthetisierende Realisierung gar nicht geben könne; teils, weil die Widerständigkeit der Welt zu groß ist, um bezwungen werden zu können, teils, weil der Eindruck des Erlebens zu flüchtig ist, um beständig wirken zu können. Man kann in einer solchen Situation geradezu nachvollziehen, inwiefern Subjekte auf den Irrweg geraten können, das Ziel ihres sittlichen Sollens an die wissenschaftlich-technische Weltbeherrschung delegieren zu wollen.

Was kann in dieser Aporie gleichwohl, ohne die strukturelle Asymmetrie von prekärer Einheit und unendlichem Sollen aufzuheben, das Subjekt so ausrichten, dass es seiner Lage standzuhalten vermag? An dieser Stelle kann nicht mit Forderungen gearbeitet werden. Vielmehr kommt es hier auf Erfahrungen an; auf Erfahrungen, die trotz der beschriebenen aporetischen Situation der Sittlichkeit zum Handeln ermutigen. An dieser Stelle verweist Herrmann auf die Erfahrung des Vertrauens. Beim Vertrauen handelt es sich um ein Phänomen, das einerseits individuell erfahren werden muss, um wirksam werden zu können. Zugleich kommt dem Vertrauen ein transzendentaler Sinn zu, sofern in der empirischen Erfahrung sich die Bedingungen auftun, die für das Funktionieren von sittlicher Subjektivität überhaupt vonnöten sind. Denn im Vertrauen vermittelt sich über eine Erfahrung mit einem Anderen das Zutrauen zu sich selbst, handlungsfähig zu sein. Eben diese doppelte Funktion aber kann das Vertrauen nur einnehmen, wenn es sich bei seinem Ereignen nicht nur um einen gewissermaßen linearen Prozess eines Vertrauenstransfers etwa von einer Generation zur nächsten handelt (auch das trifft natürlich zu!), sondern wenn sich im Vertrauen die transzendentale Tiefenschicht humaner Sub-

jektivität überhaupt erschließt. Man könnte es auch so sagen: Die im Erleben vorstellige Einheit der Subjektivität bezieht ihre Verstetigung aus den Erfahrungen des Vertrauens, in denen sich die Macht des Vertrauens als Macht über die Welt zum Vorschein bringt.

In dieser Konjunktion von Erleben und Vertrauen meldet sich also die Signatur des Religiösen als des Unbedingten in der Gründung humaner Subjektivität. Dieser geschichtlich-transzendentale Vorgang ist nun noch genauer zu schematisieren.

2.2 Begegnungen des Vertrauens

Wem kann man vertrauen? Zwei Bedingungen müssen dafür erfüllt sein. Erstens muss es sich um eine Person der Geschichte handeln, die uns als vertrauenswürdig begegnet. Es liegt auf der Hand, dass man genötigt werden kann, einer Idee oder einer Forderung zuzustimmen – vertrauen kann man keiner von beiden. Der vertrauenswürdigen Person muss es gegeben sein, die eigene Existenz so zu führen, dass gewissermaßen ein Überschuss über das eigene realisierende Handeln hinaus sichtbar und spürbar wird. Dieser Überschuss kann nun, zweitens, in nichts anderem bestehen als in der reinen Anerkennung der strengsten Sittlichkeit. Ein persönliches Charisma allein würde noch kein Vertrauen begründen können; erst die Orientierung einer individuellen Existenz aufs Ganze hin, wie sie sich im Sittengesetz zum Ausdruck bringt, kann über einen ansonsten notwendig subjektiv bleibenden Eindruck hinausgehen. Ganz offensichtlich, so meint Herrmann, gibt es aber solche Vertrauenserfahrungen; man kann und muss sie voraussetzen, wenn es denn überhaupt sittliches Handeln mit einiger Zielgewissheit soll geben können – und dieses Faktum kann man ja kaum bestreiten.

Gleichwohl ist es erforderlich, diesen Vorgang des Entstehens von Vertrauen noch näher zu beschreiben. Wenn sich die Erfahrung einstellt, einem Menschen zu vertrauen, dann liegt diesem Geschehen eben die genannte – prospektive – Einheit von Individualität und Allgemeinheit zu Grunde. Dieser Eindruck aber hat zwei Seiten. Die erste ist die kritische, dass es eben in der Begegnung mit der vertrauenswürdigen Person dazu kommt, dass ich mir meines eigenen Unvermögens zum Guten nur noch deutlicher innewerde. Was ich schon immer als Verfassung meiner individuellen Existenz ahnte, das wird mir nun im Spiegel des Vertrauen heischenden Gegenübers vollends bewusst. Daher ist mit dem Gewinn des Vertrauens zunächst die schmerzhafte Eingangsempfindung der eigenen Selbstverurteilung verbunden. Dieser kritische Eindruck stellt sich jedoch nur deshalb ein, weil sich hier, mir gegenüber, eine Person präsentiert, die eben diesem Defizit nicht in gleicher Weise wie ich unterliegt. Das heißt, mir begegnet in dem Anderen eine Kraft der Verwirklichung, die über das Sittengesetz als Mangelanzeige hinausgegangen ist.

Das aber macht die andere, die positiv-begründende Seite aus: Dass sich mir gegenüber eine Existenz präsentiert, die nicht nur einfach gezwungenermaßen das Sittengesetz befolgt, sondern die es freudig und freiwillig realisiert. Im Entscheidenden ist es dieser – sagen wir: existentiale – Überschuss, der wirklich zum Vertrauen motiviert. Damit aber wird zugleich angezeigt, dass das Sittengesetz zwar die unerlässliche Messlatte für die Anerkennungsfähigkeit des Vertrauens darstellt, nicht aber den hinreichenden Grund des Vertrauens abgibt.

Unsere eigene existentiale Erwartung, die auf der Basis des eigenen Selbst-Erlebens entsteht, sucht gewissermaßen nach Kandidaten, die uns ein solches Vertrauen vermitteln können – das dann zu einem das Handeln froh und frei gestaltenden, zielgewissen Leben führt. Wenn man sich nun aber fragt, in welchen empirisch konkreten Erfahrungen denn solches Vertrauen sich vermittelt, ob es also wirklich und von uns überschaubar eine solche Einheit von Selbstsein und Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz gibt, dann muss die Antwort zurückhaltend ausfallen. Ganz offensichtlich sind ja alle Personen, die uns Vertrauen abnötigen, ihrerseits von der Notwendigkeit des Kampfes um die wahre Sittlichkeit nicht frei; darum können auch alle in diesem Kampf einmal oder immer wieder unterliegen. Das heißt jedoch, dass die Erfahrungen des Vertrauens sich nicht auf eine empirische Vollständigkeit sittlichen Gehorsams in Freiheit und aus Freude beziehen können. Es muss also irgendwie ausreichen, wenn ein starker Impuls zu dieser Einheit von Lebenszuversicht und Lebensgestaltung empfunden wird; nicht die tatsächliche Abgeschlossenheit einer Lebensführung erst vermittelt Vertrauen, sondern bereits der kräftige, sozusagen rückhaltlose Einsatz dafür kann in uns Vertrauen weckend wirken – weil sich aufgrund unserer existentialen Erwartung das Anzeichen der Zuversicht so auswirkt, als wäre ihr Erfolg im durchgeführten Handeln schon eingetreten. Konkret heißt das, dass sich Erfahrungen mit uns nahestehenden oder uns medial begegnenden Menschen so auswirken, dass sich in uns das Potential des Vertrauens erhöht. Darum können auch Eltern und Erzieher, wie Herrmann diese Vertrauensgestalten immer wieder nennt, eine solche vertrauensgründende Funktion einnehmen, obwohl man sie eher als Zeugen des Vertrauens denn als Garanten seines endgültigen Erfolges verstehen muss.

Eben diese empirische Restriktion in den Erfahrungen des Vertrauens macht nun aber einen letzten, entscheidenden Schritt nötig. Die gesamte Konstruktion des Vertrauensgrundes hängt am Ende, will sie nicht illusionär bleiben, davon ab, dass es eine solche Verwirklichung des Vertrauens in der Lebensgeschichte wirklich gibt. Genau das ist dann die religiös positive Durchführung des subjektivitätsbegründenden Gedankens bei Herrmann. Es ist nämlich die Gestalt Jesu, durch die die ansonsten hypothetisch bleiben müssende Überzeugungskraft des Vertrauens universell wirksam wird.

2.3 Jesus und das Gottvertrauen

Dass Jesus der letzte und kategorial konstitutive Vertrauensgrund wird, hat einerseits mit der Art und Weise seines Lebens und Auftretens zu tun, ist andererseits selbst Ergebnis eines Prozesses. Zunächst gilt strukturell, dass Jesus als Verkündiger des letzten und umfassenden sittlichen Zieles aufgetreten ist, nämlich als Prediger des Reiches Gottes. In ihm konvergieren alle möglichen Handlungsziele, in ihm verbindet sich individuelle Vollkommenheit mit universeller Allgemeinheit. Dazu kommt, dass sich Jesus als Individuum selbst nicht nur in diesen Horizont eingestellt hat, er hat sich auch durch die Widerstände, die zu seinem Tod führten, nicht von seiner Selbstzuordnung abbringen lassen. Vielleicht darf man es sogar noch deutlicher sagen: Es ist eben seine unbedingte Verpflichtung auf das Reich Gottes gewesen, die ihn in seinen gewaltsamen Tod gebracht hat. Daraus spricht ein unbegrenztes Vertrauen in Gott als den Herrn des Reiches Gottes, den Herrn der Welt und aller Menschen in ihr. So ergibt sich als Fazit, dass es genau die Art und Weise des Lebens Jesu ist, durch die es sachlich gesehen in der Lage ist, als universeller Vertrauensgrund zu dienen. Jesus gewinnt uns das Gottvertrauen ab.

Nun kommt es aber darauf an, diesen Sachverhalt auch selbst anzueignen. Dafür sind weitere Überlegungen nötig. Sie führen auf die Figur eines Prozesses, in dem der Glaube als wahre Religion entsteht. Hier kommt als erstes Moment in Betracht, dass es sich bei Jesus um eine Gestalt der realen Geschichte handelt. Er gehört, so wie wir, in den Bereich wirklichen Geschehens; er macht in ihm von derselben humanen Existenzweise Gebrauch, an der auch wir Anteil haben. Ohne die Geschichtlichkeit seiner Existenz, als bloßer Verkündiger eines sittlichen Ideals, könnte er die Funktion des Vertrauensgrundes gerade nicht übernehmen. Allerdings kommt an dieser Stelle erschwerend hinzu, dass wir keine empirisch-konkrete Erfahrung mit dem historischen Jesus haben. Man könnte versucht sein, daraus einen gewichtigen Einwand gegen Herrmanns Konzeption abzuleiten. Diesem Einwand jedoch lässt sich folgendermaßen begegnen. Wie wir schon gesehen haben, entsteht das Vertrauen – auf der Basis des Selbst-Erlebens – durch den Kontakt mit anderen Menschen, denen wir abspüren, wie sie die sittliche Orientierung in den Vollzug ihres Lebens grundbegrifflich eingebaut haben. Daher kennen wir den Vorgang des Vertrauens auch als psychologisch-empirisches Phänomen. Mit dieser Erfahrung versehen, können wir nun aber auch andere, unserem eigenen aktualen leiblichen Wahrnehmen fernere Gestalten der Geschichte wahrnehmen; auch der sterbende Sokrates kann uns einen Eindruck des Vertrauens abnötigen. Umso mehr die Gestalt Jesu, in dem eben der universelle Horizont des Reiches Gottes und die individuelle Selbsthingabe verbunden sind. Genau durch die Wahrnehmung Jesu in dieser Funktion wird dann die empirisch immer

auch prekär bleibende Vertrauenserfahrung auf den sie zuletzt und prinzipiell tragenden Grund gestellt.

Dieser Brückengedanke, in dem das in der Selbsterfahrung sich aufbauende Phänomen des Vertrauens mit dem das Vertrauen tragenden Grund verschmolzen wird, ist nun unbedingt nötig, um das Problem der Verknüpfung von transzendentaler, existentialer Struktur und geschichtlichem Verlauf zu bewältigen. Jesus ist eine Person der Geschichte; es gibt von ihm historische Zeugnisse. Diese sind aber selbst schon von Menschen verfasst, denen Jesus zum Vertrauensgrund geworden ist. Dass die Überlieferung von Jesus in dieser Perspektive erfolgt ist, ergibt sich daraus, dass auch die Menschen in der Zeit Jesu von der Frage nach einem Grund des Vertrauens bewegt waren. Ihre existentiale Struktur und die unsrige sind gar nicht verschieden. Darum ist auch uns ein Zugriff auf die historische Gestalt Jesu möglich – nicht im Sinne einer empirischen Einzelkenntnis, wohl aber im Sinne einer existentialen Antwort auf unsere eigene Existenzfrage. Jesus stellt sich als Vertrauensgrund heraus, nach dem wir auf der Basis unseres Erlebens fragen. Das ist gemeint, wenn Herrmann vom „inneren Leben Jesu" spricht. Es handelt sich dabei nicht um ein psychologisches Konstrukt auf der Grundlage historischer Quellen, die diesem Aspekt des Menschseins gar keine Aufmerksamkeit zollen; insoweit unterliegt Herrmann Konzeption den allzu rasch vorgebrachten Einwänden nicht. Das „innere Leben Jesu" ist vielmehr die existentielle Erfüllung der existentialen Struktur, in der die Frage nach der Einheit von allgemeiner Orientierung am Reich Gottes und individueller Lebensführung beantwortet ist. Allein durch diese – wiewohl historisch auftretende – strukturelle Einheit, nach der wir freilich individuell suchen, rechtfertigt sich die Rede vom „inneren Leben Jesu". Als Antwort auf unsere Existenzfrage spielt der historische Abstand keine Rolle mehr; darum kann von jedem geschichtlichen Ort aus dieselbe Grunderfahrung mit Jesus gemacht werden.

Wenn man aber nun diesen Vertrauensgrund durch die existentiale Erfahrung mit Jesus erlangt hat, dann vollendet sich darin die Grundlegung der humanen Subjektivität. Das menschliche Leben wird unabhängig von seiner Selbstdarstellung in der Welt – und es wird zugleich offen für andere Subjekte und Vorgänge in der Welt. In der Erfahrung des inneren Lebens Jesu gründet die Autonomie des modernen Selbstbewusstseins. Und auf diesem Grund baut sich dann auch die Ethik auf als Anleitung zu einer erfüllten Sittlichkeit.

Die Glaubensgedanken, wie Herrmann sich ausdrückt, umspielen vorstellungshaft-metaphorisch den harten funktionalen Kern der christlichen Religion. Herrmanns aus dem Nachlass herausgegebene Dogmatik lässt diesen Unterschied dadurch deutlich erkennen, dass dem ersten Teil über die Religion im zweiten Teil die Glaubensgedanken des evangelischen Christentums gegenübergestellt werden, die allesamt (in der Abfolge von Gotteslehre, Schöpfungslehre und Anthropologie, an die sich Sündenlehre, Erlösungslehre,

Christologie und Trinitätslehre anschließen) auf ihre Bedeutung für die Gründung des Glaubens bezogen werden.

3. Sittlichkeit auf religiösem Grund

3.1 Die Bewährung der Religion in der Sittlichkeit

Nicht vergessen werden darf, dass sich die von Herrmann entworfene Sittlichkeit erst in einem kritischen Prozess aufbaut. Denn verlangt wird, die scheinbar natürliche Lebenseinstellung, die auf eine Unterordnung der Lebensziele unter die sich als wissenschaftlich darstellende Metaphysik hinausläuft, hinter sich zu lassen, ganz in das Bewusstsein der eigenen Lebensaufgabe und die Unmöglichkeit von deren Realisierung aus eigener Kraft einzukehren und sich dann von der Macht des Guten, wie sich Herrmann oft ausdrückt, erfahrbar in der Begegnung mit Jesus, neu und zielgewiss orientieren zu lassen. Sofern der menschliche Lebensvollzug immer auf eine Selbstdarstellung in Gestalt weltverändernden Handelns eingestellt ist, bedeutet diese kritische Begründung humaner Subjektivität zugleich die Grundlegung der Ethik als des Regelwerks verantwortbarer Sittlichkeit. Aus dieser Konstellation ergibt sich freilich auch ein eigentümlicher Charakter religiös begründeter Ethik zwischen Pflicht- und Güterethik.

Im Unterschied zu einer kantischen Pflichtenethik nimmt Herrmanns religiös begründete Sittlichkeit im Erlebnis des Vertrauens eine die idealistische Zweistämmigkeit des Bewusstseins vereinende Ausgangsstellung ein; es vermittelt sich, durchaus in Aufnahme des strengen Sollens, doch von vornherein eine Zuversicht, der sittlichen Aufgabe Genüge zu tun – auch darin, dass für den Fall nicht gelungener sittlicher Verwirklichung die Rückkehr zu der motivierenden Ausgangsstellung (immer wieder) möglich wird. Der unendlichen Fluchtlinie der kantischen Ideen bedarf es dabei nicht; das gründende Gottvertrauen setzt den ursprünglichen Anfang des sittlichen Bewusstseins. Der Unterschied zu einer grundbegrifflich güterethischen Konzeption wie etwa derjenigen Schleiermachers oder Troeltschs fällt noch deutlicher aus. Schleiermacher sah sich genötigt, aber auch in der Lage, das Feld möglicher Güter als Zielbestimmungen individuellen und kollektiven Handelns funktional differenziert zu strukturieren, indem er organisierendes und symbolisierendes Handeln mit den individuellen und allgemeinen Umsetzungsmodalitäten kreuzte. Die damit bereits eröffnete Pluralität von Handlungszielen wurde freilich unter historistischen Rahmenbedingungen bei Troeltsch abermals gesteigert; von einer funktional übersichtlichen Differenz wie bei Schleiermacher kann kein Gebrauch mehr gemacht werden. Stattdessen treten einerseits Aspekte individueller Selbstdarstellung modifizierend auf, während sich ande-

rerseits die Macht vergesellschaftender Institutionen ins Unermessliche gesteigert hat. Herrmanns Konzeption verzichtet, man muss vermuten: durchaus in Wahrnehmung der unbeherrschbaren Pluralität der Moderne, auf die Koordination von güterethischen Zielen. Es bleibt bei einem Korridor der Sittlichkeit, dessen Angemessenheit sich vor allem subjekttheoretisch ausformulieren muss. Das leitende Kriterium für das sittliche Urteil ist darum das eigene Gewissen, das aus diesem Grunde einer besonderen Beachtung und Pflege bedarf. Dagegen werden die Anwendungsfälle des sittlichen Handelns auf wenige elementare Strukturtypen reduziert: Familie, Gesellschaft und Staat.

3.2 Sittliche Individualität und gesellschaftliche Funktionsbereiche

Diese Strukturtypen bemessen sich nach den Bedingungen der Realisierung individualitätsbasierter, aber aufs Allgemeine zielender Sittlichkeit. Der Familie kommt in diesem Gefüge ein basaler Status zu. Denn in ihr verbindet sich die natürliche Herkunft eines Menschen mit seinem anfänglich erfahrenen Vertrauen. So gewiss das menschliche Wesen nur natürlich existiert, indem es zugleich kulturell vermittelt lebt, so gewiss bedarf es einer Instanz, die für die gemeinsame Anfänglichkeit dieser Lebensart maßgeblich ist. Was die Gesellschaft angeht, so finden sich in ihr abermals natürliche Weltorientierung, hier als wirtschaftlich vermittelte Weltaneignung und Weltbeherrschung verstanden, und kulturelle Selbstentfaltung verbunden. Im Unterschied zur Familie kommt diese gesellschaftliche Ebene aber nicht vorwillentlich zustande, sondern baut sich durch eine komplexe Interaktion von Willensentscheidungen auf. Im Ziel greift darum die Gesellschaft über die Familie hinaus, weil sie an dem kulturell geformten Überleben aller orientiert ist. Im Staat schließlich dominiert das Allgemeine in der Gestalt von Gesetzen, die für alle gelten – aber gerade darin das individuelle Leben schützen; dazu ist das Gewaltmonopol des Staates nötig. Dass auch im Staat ein naturales Element enthalten ist, sofern es Völker sind, die Staaten bilden, sorgt für anhaltende Irritationen. Denn einerseits muss das Allgemeinheitsstreben auch gegenüber dem Volkskörper behauptet werden, andererseits gibt der (gesellschaftlich aufgebaute) Volkskörper dem Staat seine vitale Kraft. Es liegt auf der Hand, dass nur ein ausgewogenes Miteinander dieser unterschiedenen Aspekte für eine angemessene Verwirklichung der Sittlichkeit überhaupt sorgt.

So sehr sich Herrmanns Strukturlehre auch hochgradigen Abstraktionen verdankt, so wenig verzichtet sie doch darauf, auf den einzelnen Aktionsfeldern Sinnrichtungen vorzugeben, die der sittlichen Verwirklichung dienen. Das heißt, am Beispiel der Familie, dass die herrschaftsträchtigen Differenzen der Geschlechter und der Generationen darauf hin zu gestalten sind, dass trotz der unverrückbaren Unterschiede ein gemeinsames Ziel in den Blick genommen wird, nämlich die Ausstattung aller Familienangehörigen mit einem er-

fahrenen Vertrauen, das zur Grundlegung von eigenverantwortlicher Sittlichkeit erforderlich ist. Das ermäßigt und korrigiert Dominanzfestschreibungen zwischen den Ehepartnern sowie zwischen Eltern und Kindern. Analoges gilt für die Gesellschaft. Auch hier gibt es ein Herrschaftsgefälle, gerade im Bereich der Wirtschaft. Wenn aber die gesellschaftliche Integration aller Beteiligten auf auskömmlichem Lebensniveau das generelle Ziel ist, dann muss auch die Wirtschaftsverfassung diesem Ziel zugeordnet werden. Schließlich taucht auf der Ebene des Staates das prekäre Verhältnis von volksbezogener Selbsterhaltung und überpositivem Völkerrecht im Sinne eines Völkerbundes auf. In allen diesen Fällen hat Herrmann auf die kritischen Implikationen seiner ethischen Konzeption verwiesen. Gerade das religiös begründete, auf Vertrauen beruhende Sittlichkeitsmodell hat einen Ausgleich von zerstörerischen Antagonismen im Blick, ohne sich anheischig machen zu können, alle Differenzen zum Verschwinden zu bringen.

Es zeigt sich in all dem, dass Herrmanns Entwurf religiös grundierter Sittlichkeit einen Handlungsspielraum für die beteiligten Individuen eröffnet, der durch eigene Gewissensentscheidungen ausgefüllt und konkretisiert werden muss. Damit ist aber auch schon grundbegrifflich und vor aller Berücksichtigung von defizitärem Realisierungsvermögen die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sich eine vollständige und gleichmäßige Verwirklichung der allgemeinen Sittlichkeitsziele nicht einstellt. Da sich aber diese Gestalt der Ethik nicht auf eine empirische Verwirklichung der Sittlichkeit in quantitativer Art bezieht, eröffnet sie die Möglichkeit, sich nach einer Fehlorientierung oder bei Versagen neu auf die normativen Ziele einzustellen, indem – durchaus religiös vermittelt – ein Rückgang auf die Ausgangsbasis des Vertrauens stattfindet; das ist der sittliche Sinn der religiösen Vergebung.

3.3 Religion jenseits der Ethik?

Unübersehbar ist, dass sich Herrmanns Religionsverständnis streng über die Sittlichkeit aufbaut. Dahinter steckt die Intuition, dass sich gerade im Handeln und seiner Sinnorientierung das Geflecht der modernen Welt überhaupt erzeugt. Das aufs Handeln ausgerichtete Selbstbewusstsein stellt den harten Kern der Moderne dar. Ihm ist als erstes eine Kritik seiner selbst abzutrotzen, nämlich die Unterscheidung vorzunehmen zwischen der ihm als sittlichem Bewusstsein eingeschriebenen Allgemeinheit und der hochgradigen Individualität eines guten Lebens, das sich der Mittel der wissenschaftlich-wirtschaftlichen Weltbeherrschung bedient. An die Stelle dieses natürlich-gesellschaftlichen Bewusstseins soll nach Herrmanns Auffassung eine religiöse Sittlichkeit treten. Für diese sprechen mindestens zwei Argumente, dass nämlich erstens nur auf diesem Wege dem intrinsischen Gefälle der Sittlichkeit auf Allgemeinheit Rechnung getragen wird, dass dann aber zweitens auch nur so eine empi-

rische Annäherung an ein gutes Leben aller möglich wird. Die von Herrmann vorgeschlagene Konzeption der Sittlichkeit bewegt sich genau auf dieser doppelten Bahn.

Nun ist ebenso wenig zu verkennen, dass sich dieses Konzept nur im Durchgang durch das Individuum realisiert. Es bedarf also gesellschaftlicher Instanzen, die eine empirische Bildung und kategoriale Bestimmung der sittlichen Grundausstattung befördern; man wird hier an eine Kooperation von familiärer Erziehung, schulischer Bildung und religiöser Verkündigung zu denken haben. Eben diese nötige Kooperation macht das Konzept aber auch anfällig; denn das Ergreifen seiner selbst bleibt trotz aller Bildungsabsichten stets ein individueller Vorgang, der in keiner Weise erzwungen werden kann.

Diese Unbeherrschbarkeit in der Grundlegung der Sittlichkeit hat auch damit zu tun, dass die Religion ja nicht erst zum Zweck der Sittlichkeit zum Einsatz kommen darf, so sehr sie dafür benötigt wird. Vielmehr muss die Religion an sich selbst einleuchten. Das heißt: Sie muss in dem mit ihr verbundenen Vertrauen einen Überschuss ausweisen, der über seine Funktionalisierung für das Sittliche hinausgeht. Herrmanns Formulierung, dass es die Macht des Guten ist, welche solches Vertrauen in uns generiert, weist freilich nur am Rande auf diesen Aspekt hin. Man muss schon das Gute im platonischen Sinn verstehen, um für seine überethische Qualität sensibel zu werden. Analog aber dürfte es sich auch mit den Grundkategorien des Erlebens und des Vertrauens verhalten. So sehr sie für ein Gelingen der Sittlichkeit erforderlich sind, so sehr sind sie doch schon etwas an sich selbst. Herrmann hat das in seinen späten Jahren geahnt, als er das religiöse Verstehen von der Engführung über die Sittlichkeit gelöst und es auf den Eindruck einer mir begegnenden Person eingestellt hat; dann ergeben sich freilich wiederum neue Schwierigkeiten, was die Bemessung dieses Eindrucks angeht: was könnte es sein, das dessen Verbindlichkeit so vermittelt, wie es die Figur des vertrauenerweckenden, sittlich anspruchsvollen und zuversichtlichen Subjekts selbst in sich enthielt?

Es lässt sich in dieser Darstellung deutlich erkennen, inwiefern Herrmanns Theologie sowohl für die Anschlüsse bei Rudolf Bultmann als auch bei Karl Barth offen ist, ja eine solche alternative Fortsetzung womöglich gar verlangt. Einerseits ist es die existentiale Prägung sittlichen Lebens, die die Frage nach seiner Erfüllung in einem grundbegrifflichen Sinne erhebt – und darauf ist die Person Jesu in ihrer Geschichte die Antwort. Andererseits muss mit einem religiösen Eindruck gerechnet werden, der über die Erfordernisse der Sittlichkeitsbegründung hinausgeht und der als offene Begründung des Selbstbewusstseins überhaupt verstanden werden muss. Gerade damit man sich aber nicht der schlechten Alternative zwischen diesen beiden Konsequenzen überlassen muss, die in späteren Zeiten aus durchaus nachvollziehbaren Gründen Plausibilität zu gewinnen schien, ist eine Erinnerung an Wilhelm Herrmanns Konzept der Religion immer noch in hohem Maße aufschlussreich.

Literatur

CHALAMET, CHRISTOPHE: Dialectical Theologians. Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann, Zürich 2005.
CHALAMET, CHRISTOPHE (Hg.): Albrecht Ritschl – Wilhelm Herrmann. Briefwechsel 1875–1889, Tübingen 2013.
FISCHER-APPELT, PETER: Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns, München 1965.
GÖRNANDT, RUTH, Die Metaphysikkritik Gerhard Ebelings und ihre Vorgeschichte, Tübingen 2016.
HERRMANN, WILHELM: Die Metaphysik in der Theologie, Halle 1876.
HERRMANN, WILHELM: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879.
HERRMANN, WILHELM: Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt, [Halle 1886] Tübingen [7]1921.
HERMANNN, WILHELM: Ethik, [Tübingen 1901] Tübingen [6]1921.
HERRMANN, WILHELM: Dogmatik, Gotha 1925.
HERRMANN, WILHELM: Schriften zur Grundlegung der Theologie, hg. v. Fischer-Appelt, Peter, Bd. 1/2, München 1966/1967.
KORSCH, DIETRICH: Glaubensgewissheit und Selbstbewusstsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.
KORSCH, DIETRICH: Der unvollendete Abschied von der Metaphysik: Wilhelm Herrmann, in: Lauster, Jörg/Oberdorfer, Bernd (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, S. 253–267.
KORSCH, DIETRICH: Ein durch Christus vermittelter Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott. Die Individualität des Glaubens und die Objektivität Gottes bei Wilhelm Herrmann, in: Deuser, Hermann/Wendel, Saskia (Hg.): Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik, Tübingen 2012, S. 128–138.
LANGE, DIETZ: Wahrhaftigkeit als sittliche Forderung und als theologisches Prinzip, in: ZThK 66 (1969), S. 77–97.
MAHLMANN, THEODOR: Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann, in: NZSTh 4 (1962), S. 11–88.
MARTIKAINEN, EEVA: Religion als Werterlebnis. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann, Göttingen 2002.
MOGK, RAINER: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern, Berlin/New York 2000.
RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1: Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870.
RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 2: Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874.
RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3: Die positive Entwickelung der Lehre, Bonn 1874.
TIMM, HERMANN, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, Gütersloh 1967.
WEINHARDT, JOACHIM: Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule, Tübingen 1996.

Wissenschaftliche Ansätze zur Erforschung

des Christentums im Kontext der Religionsgeschichte bei Julius Kaftan (1848–1926)

Folkart Wittekind

1. Leben und Bedeutung

Julius Kaftan (geb. 1848 im heute dänischen Appelrade in einer Pfarrersfamilie) wurde nach einem durch Stipendien unterstützten eiligen philosophischen und theologischen Promotionsstudium in Leipzig bereits mit 25 Jahren auf eine Professur nach Basel berufen. Hier hatte er sein entscheidendes Bildungserlebnis in der Lektüre von Schriften Albrecht Ritschls. Religion wird zum Grundbegriff eines von Ritschl aus entwickelten, Kant und Schleiermacher integrierenden Systems des praktischen Geistes. Nach zehn Jahren in Basel wechselte er auf den Lehrstuhl Schleiermachers nach Berlin. Er wirkte dort bis zu seinem Tod 1926 als einer der wichtigsten Repräsentanten der wissenschaftlichen Theologie im Kaiserreich, daneben auch als Leitungsmitglied der preußischen Kirche im Sinne eines religiös eigenständigen und zugleich sozial engagierten Protestantismus (wie sein älterer Bruder Theodor als Generalsuperintendent in Schleswig).

Kaftans Bild ist heute durch die Kritik Troeltschs getrübt, der ihn in den 1890er Jahren als Hauptvertreter eines unaufgeklärten (christologischen) Dogmatismus angriff. Man kann (mit Troeltsch) Kaftan als einen kirchlich-konservativen Ritschlianer betrachten, der nicht nur von der geschichtlichen Überlegenheit des Christentums und des Protestantismus, sondern auch seiner übergeschichtlichen Wahrheit überzeugt war und den modernen Individualismus durch eine eigenwillige Ausdehnung des protestantischen Schriftprinzips bekämpfte. Sein Selbstbild allerdings war das eines radikalen Kritikers aller bisherigen christlichen Dogmatik im Sinne einer konsequenten aufklärungs- und modernebezogenen Durchführung des reformatorischen Religionsverständnisses.[1] Luther, Kant, Schleiermacher und Ritschl waren seine Hauptgewährsleute für dieses Umbauprogramm der protestantischen Theologie. Sie wird nicht mehr in Form von philosophisch gestützten Lehrsätzen,

[1] Vgl. KAFTAN, JULIUS: Julius Kaftan, in: Stange, Erich (Hg.): Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 4, Leipzig 1928, S. 200–231.

sondern als geschichtlich-hermeneutische Beschreibung des christlichen Glaubensgeschehens (zwischen kirchlicher Tradition, objektiver Offenbarung und innerlicher Anwendung) konstruiert. Erst so, davon war Kaftan überzeugt, kann die Systematische Theologie angesichts der Ausdifferenzierung und der Durchsetzung des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnisses wirklich als objektive Wissenschaft bestehen sowie das Selbstverständnis der kirchlichen Religionspraxis im Sinne einer allgemeinverständlichen Apologetik des Glaubens modernisieren.

2. Werk zum Thema Religion

Kaftan hat seine Sicht des Religionsbegriffs in zwei umfangreichen Monographien in den 1880er Jahren dargelegt. In diesen arbeitete er seine Inspiration durch Ritschl auf. Hatte er zuvor noch versucht, durch eigene Kant- und Schleiermacherlektüre geschult, Religion auf Erfahrung zu gründen und damit ein lehrhaft-biblizistisches Verständnis zu überwinden, so adaptierte er nun Ritschls christentumstheoretische Lektüre von Kants Religionsphilosophie in einem eigenständigen Systementwurf einer praktischen Philosophie des Geistes. Der Erfahrungsbegriff wird jetzt als zu subjektiv ausgemustert. Objektivität der Religion wird neu bewusstseinstheoretisch als geschichtlich gegebener Gehalt praktischer Selbstbeurteilung rekonstruiert und im Kontext einer geschichtlichen Entwicklungstheorie mit einer einheitsgesteuerten Selbsterfassung des Geistes verbunden. Diese beiden Bücher über *das Wesen* bzw. *die Wahrheit der Religion* bilden das Fundament seiner wissenschaftlichen Arbeit, wie noch die kurz vor dem Weltkrieg geschriebene, auf ein breiteres Publikum zielende Schrift zur *Philosophie des Protestantismus* (die inhaltlich dem zweiten Teil der Wahrheitsschrift entspricht) zeigt.[2] Kaftans Arbeit am Religionsbegriff steht mitsamt seiner in der teleologischen Selbstentfaltung des praktischen Bewusstseins zentrierten geistphilosophischen Rahmentheorie zwischen der frühen neukantianischen Variante des Religionsverständnisses bei Ritschl und den späteren, wert- und vermögenstheoretisch ausgefeilteren Theorien des hermeneutisch-geschichtsphilosophischen Neukantianismus. Während die erste Auflage des *Wesens der christlichen Religion* (1881) hauptsächlich gegen die zeitgenössischen hegelianisch-spekulativen oder erkenntnistheoretisch-erfahrungsbezogenen Grundlegungen der Religion gerichtet ist (Strauss, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, Frank), drängt sich schon in der zweiten Auflage (1888) die innerritschlianische Auseinandersetzung (mit Ritschl, Reischle, Wendt, Herrmann, Bender) vor, in der es um die genaue Bestimmung des praktischen Cha-

[2] Vgl. KAFTAN, JULIUS: Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens, Tübingen 1917.

rakters des Glaubens als Werturteil, in welchem religiöses Gefühl und gegenständliche Offenbarung verbunden sein sollen, geht.[3] Kaftan hat im Vorwort und in der Einleitung der zweiten Monographie über die *Wahrheit der christlichen Religion* (1889) die Kontinuität des Programms (sowie seine christentums- und religionsgeschichtliche Ausrichtung) betont.[4] Eine kurze Zusammenfassung dieser Religionssicht findet sich in den Prolegomena seiner Dogmatik (1897).[5] Hier werden die Einwände Troeltschs sowie das empirische, auf individuelle Erfahrung gerichtete Religionsforschungsprogramm William James' zurückgewiesen.

Die Behauptung der Wahrheit des Christentums hat ihren theoretischen Rahmen in beiden Monographien in einer praktisch-geistphilosophischen und zugleich individualitätsbezogen-personalen Behauptung des Sinns des Menschseins. Insbesondere der zweite Teil der Wahrheitsmonographie stellt so etwas wie eine theologisch ausgerichtete Wissenschaftstheorie (Enzyklopädie) dar, in welchem Rahmen die praktische Ausrichtung des Geistes beschrieben werden kann. Dieser Rahmen ist aber nur lose mit der hermeneutisch-kulturgeschichtlich verfahrenden Beschreibung des Christentums als Religion verbunden, die den zweiten Hauptteil der Wesensschrift ausmacht. In gewisser Weise eigenständig steht daneben eine auf das Theologieverständnis bezogene eigene Gesamtsicht der Dogmengeschichte, die im ersten Teil der Wahrheitsschrift entwickelt wird. Hier werden zwar historisch-inhaltlich viele Anregungen Harnacks aufgenommen. Aber die Theologiegeschichte wird zugleich vor dem Hintergrund verschiedener praktischer Religionsauffassungen in der Geschichte des Christentums systematisch neu sortiert.

3. Kaftans Verwendungen des Religionsbegriffs im Überblick

Kaftans Religionsverständnis ist Bestandteil seines theologisch-dogmatischen, letztlich auf die übergeschichtliche – und doch in der Geschichte zu erweisende – Wahrheit des Christentums gerichteten Programms. Die mit dieser ‚Wahrheit des Christentums' gemeinte Religion verbindet den protestantischen (praktisch-vernünftigen) Glaubensbegriff mit einer entsprechenden religionsgeschichtlichen Rekonstruktion des Gottesverhältnisses Jesu von Nazareth. Einen einsinnigen, anthropologisch fundierten Religionsbegriff findet man bei Kaftan nicht, jedenfalls nicht in der üblichen modernen Weise, dass er das Gesamtprogramm der Theologie steuert. Vielmehr werden an dieser Stelle auch Schleiermacher und Ritschl kritisiert und hermeneutisch ‚modernisiert'.

[3] Vgl. KAFTAN, JULIUS: Das Wesen der christlichen Religion, Basel 1881/²1889.
[4] Vgl. KAFTAN, JULIUS: Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888.
[5] Vgl. KAFTAN, JULIUS: Dogmatik, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1897.

Der Religionsbegriff wird in verschiedenen Kontexten jeweils verschieden methodisch eingesetzt. Gegenüber einer einheitlichen religionsphilosophisch-bewusstseinstheoretischen Konstruktion des Wesens und der Wahrheit ‚der' Religion beharrt Kaftan auf einem historisch-beschreibenden Zugriff, der die Vielfalt der Religionen berücksichtigt.[6] Er ist hier stark beeinflusst durch die zeitgenössischen Fortschritte in der Erforschung der Religionsgeschichte. Materialer Religionsvergleich, reduktionistische Ursprungskonstruktion und ethisch-humane Entwicklungstheorie finden sich bei ihm neben bewusstseinstheoretischen Theorieelementen.

Letztere bilden den ersten Schritt der Gesamttheorie. In der Nachfolge Schleiermachers und Kants wird eine (den Gefühlsbegriff umdeutende) praktisch-vernünftige Grundlegung der Religion erarbeitet, mit der die Religion im Gesamt des menschlichen Bewusstseins verortet wird.[7] Dabei geht es zugleich um den formalen Ausgangspunkt für eine Klassifizierung der Religionen, die die Besonderheit des Christentums aufzeigen kann.

Daneben steht zweitens die Behauptung der Möglichkeit einer objektiven Religionshermeneutik, die mit Bezug auf die jeweiligen Vorstellungen den inneren Sinn der einzelnen Religionen erarbeitet. Diese richtet sich einerseits kritisch gegen jede Form der religionsphilosophischen Funktionalisierung und Einordnung der Gehalte der Religionen. Die Inhalte der positiven Religionen dürfen nicht symbolisch interpretiert werden als bloße Ausdrucksgestalten des eigentlich ‚Religiösen' im Menschen. Dagegen spricht ihre Selbstverankerung in einer bestimmten, unableitbaren Offenbarung. Andererseits lehnt Kaftan im gleichen Zusammenhang jede bloß auf innere religiöse Erfahrung und individuelle Glaubensüberzeugung gerichtete Erklärung der Inhalte als nicht verallgemeinerungsfähig und insofern nicht wissenschaftlich ab. Überindividuelle gegenständliche Offenbarung Gottes in der Geschichte ist der Ausgangspunkt jeder Religion. Man kann dies lesen im Sinne traditioneller metaphysischer Behauptungstheologie, was allerdings mit dem Gesamtprogramm nicht zusammenpasst. Deshalb wird hier vorgeschlagen, es im Sinne einer Anerkennung strikter hermeneutischer Selbstbezüglichkeit des jeweiligen historischen Aussagesystems zu verstehen.

Drittens wird eine religionsteleologische (und ebenfalls religionsphilosophiekritische) Wahrheitstheorie für das Christentum entwickelt. Denn einerseits sind alle ‚Religionen' von der Wahrheit ihrer Vorstellungen überzeugt und leben gerade als Religion in ihren jeweiligen Überzeugungen. Insofern setzt Kaftan die Wahrheitsbehauptung des Christentums auch für seine Wissenschaft einfach voraus: Als Theologe argumentiert er im Rahmen notwendi-

[6] Vgl. die methodische Einleitung in: KAFTAN, JULIUS: Das Wesen der christlichen Religion, S. 1–27, S. 15.

[7] Vgl. dazu genauer Kap. 5 dieses Beitrages.

ger Bindung an eine, eben die christliche Religion. Andererseits braucht die Wahrheitsbehauptung (auch für das Christentum) einen übergeordneten Rahmen, der nicht auf der Ebene der religiösen Behauptungen liegt. Da dieser aber (gemäß dem unter zweitens Gesagten) auch nicht in einem philosophischen Religionsbegriff angelegt werden kann (der die Macht der Theorie über die Hermeneutik beansprucht), geht Kaftan dafür (die Religion überspringend) direkt auf die Ebene einer letztsinnhaften, nur teleologisch zu denkenden Einheit des menschlichen Geistes. Für diese beansprucht er allerdings eine eigene Form wissenschaftlich-allgemeiner Gültigkeit, die in einer auf die Vermögen des Geistes bezogenen umfassenden Wissenschaftstheorie nachgewiesen wird.

Viertens wird das Christentum in einer realisierungsbezogenen Religionsphänomenologie als Glaubensreligion bestimmt. Kaftan spricht deswegen in theologisch-dogmatischen Kontexten statt von Religion meistens vom Glauben. Grundsätzlich gilt, dass Religionen sich auch vorwiegend als Kult und Ritus oder als Lebenshaltung, ethische Weisung und gefordertes Verhalten äußern können. Im Christentum allerdings sind Gemeinschaft und Verhalten nur kulturell-kommunikative Folgeerscheinungen der innerlich-evidenten, gegenwärtig vollkommenen (und deshalb nicht sollensbezogenen) Überzeugung. Kaftan nimmt damit einerseits wieder die zeitgenössische Religionswissenschaft und ihre Suche nach den Ursprüngen der Religion auf, andererseits verbindet er mit der Festlegung des Christentums auf den Begriff des Glaubens eine entsprechende Deutung der Reformation: Gegen kirchlich-kultische und ethische Zusätze und Missverständnisse wird der ursprüngliche, rein glaubensbezogene Sinn der Verkündigung Jesu herausgestellt.

4. Christentum in der Religionsgeschichte

Jenseits des teleologisch-geistphilosophischen Rahmens und der auf die einzelnen Elemente des Funktionierens von Religion im Bewusstsein bezogenen Grundlegung ist über Religion nur historisch zu sprechen. Das Programm der Bestimmung von ‚Religion' funktioniert deshalb im Gesamten in Form der Religionsgeschichtsschreibung. Diese ist Kaftans eigentliches, auf das Christentum als Religion bezogenes Forschungs- und Arbeitsfeld gewesen. Die identifizierenden Inhalte, mit denen Religion jeweils als bestimmte Religion in der Geschichte auftritt, werden dabei nicht direkt auf den Rahmen bezogen. Selbst im Bezug auf das Christentum wehrt sich Kaftan gegen den Versuch, die Religionstheorie als Leittheorie für die Konstruktion der Inhalte zu benutzen. Schleiermacher ist sein Kontrahent an dieser Stelle: Obwohl Kaftan Schleiermachers Religionstheorie mit ihrem Ausgang von der Zuweisung der Religion zum Gefühl für richtig hält, lehnt er die Verbindung von Gefühlstheorie und christlich-theologischem Gottesbegriff (als Woher der schlechthinnigen Ab-

hängigkeit) durchgehend ab. Dies ist ihm eine unhistorische Konstruktion, die den eigentlichen Sinn des christlichen Gottesgedankens verfehlt.

Kaftan beansprucht also, eine wissenschaftlich haltbare, rein historische Beschreibung der Entstehung des Christentums im Kontext der Religionsgeschichte und der jüdischen Religion zu liefern. Dabei ist das sich aus dem enzyklopädisch-wahrheitstheoretischen Geistverständnis ergebende Besondere dieses Programms, dass damit zugleich in historisch beschreibender Weise die Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aufgezeigt werden soll (das ist das Programm des zweiten Teils der Schrift über *Das Wesen der christlichen Religion*). Oder umgekehrt: Die Dogmatik beschreibt die Wahrheit der christlichen Religion als Erzählung von der Geschichte des Christentums im Zusammenhang der Religionsgeschichte (so ist die christologische Zentrierung der ‚Dogmatik' zu lesen). Kaftan erweitert damit Ritschls Bindung der Theologie an die Erforschung des Urchristentums: Bei Ritschl ist die Offenbarungssicht auf das Neue Testament von der Überzeugung getragen, dass die Innensicht des Christentums unmittelbar zugleich für die philosophische Geltung und humane Allgemeingültigkeit seiner Ideen steht. Kaftan hält dies nicht für wissenschaftlich-verallgemeinerungsfähig. Er macht die Innensicht des Christentums zu einer historisch zu erforschenden Größe der Kulturgeschichte. Die Objektivierung dieser Ideengeschichte als einer tatsächlich nachweisbaren Offenbarung funktioniert in einem weiteren Schritt als Konstruktion einer dahinterliegenden Ereignisgeschichte.[8] In dem Differenzraum zwischen religiöser Erfahrung samt ihrer sprachlichen Verkündigung und objektiver Tatsächlichkeit steht aber nur die Theologie selbst mit ihrer konstruktiven historischen Kraft.

Die Objektivität des Christentums in der Religionsgeschichte wird in vier verschiedenen Kontexten erörtert. Der erste ist die Beschreibung des Selbstverständnisses Jesu, und zwar nicht im Sinne einer individuellen Psychologie, sondern allein in der Anwendung religiöser Ideen. Prophetie und messianische Hoffnung bilden die vorbereitende göttliche Offenbarung, die dann in Jesus ihre Erfüllung findet. Jede Beschreibung Jesu (und damit des Kerns der Christologie) ist nur in einem solchen engen Rahmen der konstitutiven historischen Einbeziehung der jüdischen Religion in die Entstehung des von Jesus offenbarten christlichen Gottesglaubens zu leisten.

---

[8] Kaftan hat sich deshalb schon früh kritisch gegen Wredes und Boussets historische Infragestellung des Quellenwerts der Evangelien gerichtet und seine Auslegung der Urgeschichte des Christentums bis hin zu dem postum erschienenen Werk über die Neutestamentliche Theologie dargestellt (vgl. KAFTAN, JULIUS: Jesus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher von Bousset und Wrede, Tübingen 1906; KAFTAN, JULIUS: Neutestamentliche Theologie. Im Abriss dargestellt, Berlin 1927).

Den zweiten Kontext stellt die allgemeine Religionsgeschichte dar. Diese bezieht sich nicht auf die teleologische Wahrheit, sondern auf die inhaltlich-kulturelle Entwicklung der Religion. Insofern Offenbarungen und Wahrheitsansprüche der Religionen materialiter formuliert werden, können sie miteinander verglichen werden. Kaftan verbindet das religionswissenschaftliche Beschreibungsprogramm mit bestimmten entwicklungsbezogenen Zielideen wie Überweltlichkeit (Transzendenz), Allgemeingültigkeit (Universalität) und Weltbezogenheit (Realisierungs- und Gestaltungskraft). Hier bildet das Christentum den Gipfel der (bisherigen) religionsgeschichtlichen Entwicklung, indem es die verschiedenen religiösen Zielideen sinnvoll in seine Offenbarungsvorstellung (Christus als geschichtliches Wort Gottes) integriert.

Drittens macht Kaftan theologisch auch den universalhistorischen Kontext seiner Konstruktion durchsichtig. In der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist der Sinn der Schöpfung vollkommen und endgültig bestimmt. Gottes Offenbarung ist der Kern der Geschichte. Die universalhistorische Konstruktion ist damit nur die Gegenseite der Bindung Gottes an die Geschichte. In diesem Sinn ist ‚Schöpfung' der religiöse Gegenbegriff zur praktischen Idee des menschlichen Geistes, der in der Geschichte zu sich selbst findet. Der hermeneutische Sinn der christlichen Religion, der sich nur in der Beschreibung ihrer Ideen herausfinden lässt, konvergiert an dieser Stelle mit dem Gesamtsinn der Geschichte überhaupt. Die (theologische) Theorie ist der Ort, an dem sich der Gesamtsinn der Geschichte konstruktiv in Form ihrer Selbsterkenntnis bündelt.

Neben diesen im dogmatischen Kern des christlichen Glaubens angesiedelten Bereichen gibt es dann viertens schließlich noch die Entwicklung im Christentum selbst. Kaftan wehrt sich hier in deutlicher Parallele zu Harnacks Dogmengeschichte gegen die inhaltlich-teleologische Entwicklungsgeschichte, wie sie die durch Hegel inspirierte Dogmengeschichte im 19. Jahrhundert schreibt. Nicht die Inhalte entwickeln sich und werden umfassender, sondern das Religionsverständnis selbst wandelt sich. Verschiedene Stufen des christlichen Glaubens sind an seinem dogmatisch-theologischen Selbstverständnis ablesbar. Kaftans Hintergrundkonstruktion gipfelt in dem Glaubensverständnis der Reformation, das wiederum eine Nachgeschichte in der modernen Theologie hat: Sie ist immer noch beschäftigt damit, Glauben und Religion im Sinne der Reformation theologisch-wissenschaftlich angemessen umzusetzen. Denn bisher setzt sich die alte theologische Orientierung an Lehrsätzen immer wieder für die theologische Fassung von Glauben (und seinem praktischen Bezug auf Offenbarung) durch.

5. Die religionswissenschaftliche Beschreibung der Religion

Im Folgenden soll Kaftans grundlegende, vermögenstheoretisch gestützte Herleitung der Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte (wie er sie im ersten Teil der Wesensschrift entwickelt) skizziert werden.[9] Er schließt sich an das Programm aus der Einleitung der Glaubenslehre Schleiermachers an, nach der eine Einordnung der Religionen in Arten und Entwicklungsstufen erfolgt.[10] Das entscheidende Ziel, das Kaftan mit dieser Herleitung verfolgt, ist die Abgrenzung der Religion von ihrer ethischen Überfremdung bei Ritschl und Herrmann und das Aufzeigen ihrer naturhaften, gegenwarts- und selbstverwirklichungsbezogenen Elemente. Die Ablehnung von lehrhaft-theoretischen Religionsauffassungen ist dabei bereits vorausgesetzt. In Kaftans Sicht ist das Christentum gerade in seiner Verbindung von Ethik und Religion (jedenfalls religionswissenschaftlich betrachtet) eine sekundäre Entwicklung in der Religionsgeschichte, eine nachträgliche Verbindung der Zentralidee der Religion mit ethischen Gehalten. Die eigentliche Religion in der Menschheitsgeschichte, die das bewusstseins-konstituierte ‚Wesen der Religion' verkörpert, ist dagegen in Indien realisiert.[11] Kaftan erweitert damit gegenüber der älteren, an den monotheistischen Religionen des Westens orientierten theologischen Bestimmung des Christentums den Blick durch Aufnahme der Erforschung der Naturreligionen und insbesondere der indischen Religionsgeschichte Max Müllers.

Ausgangspunkt ist die Aufhebung der klassischen Dreiteilung der menschlichen Vermögen (Denken, Tun, Fühlen) zugunsten einer Zweiteilung: Vorstellen als theoretische Erkenntnis eines Sachverhalts oder Fühlen bzw. Werturteilen als damit verbundenes Selbstverhältnis ist die Grundalternative.[12] Letzteres wiederum ist dreigeteilt: Neben ethischen und ästhetischen Werturteilen konstruiert Kaftan eine besondere Klasse der naturhaft-sinnlichen Werturteile, wobei er hier Schleiermachers Gegensatz von Lust und Unlust aufnimmt und als Wertung eines bestimmten erstrebten Gutes wendet: Es gibt ein Selbstverhältnis des menschlichen Lebens, in dem es um die Selbstwerthaftigkeit dieses Lebens selbst geht und in welchem die Welt danach beurteilt wird, wieweit sie den Anspruch auf Leben befriedigt. Dies hat mit Ethik nichts zu tun, denn in dieser könnte um der Realisierung des Gesollten willen auch die Aufgabe des eigenen Lebens gefordert werden. Die im Bewusstsein als eigene Klasse von Urteilen angelegte (von Kaftan konstruierte) Beziehung auf

[9] Vgl. KAFTAN, JULIUS: Das Wesen der christlichen Religion, S. 28–224; der im Folgenden benutzte religionsgeschichtliche Kern der Argumentation findet sich S. 64–81.

[10] Vgl. a. a. O., S. 80.

[11] Vgl. a. a. O., S. 71 f.168.193.

[12] Vgl. a. a. O., S. 44 f.

Leben und Gut bleibt der Ausgangspunkt der Religion, nicht das sittliche Ideal oder Streben nach vollkommenem Leben.

Allerdings ist Religion nicht unmittelbar mit dieser gesamten Klasse der sinnlich-naturhaften Werturteile identisch, sondern entwickelt sich erst in ihr aus einem ersten unmittelbaren, auf die Wahrnehmung des welthaften Geschicks bezogenen Zustand. Zunächst delegiert die entstehende Religion die Erfüllung des Wunsches nach Leben in der Welt an ‚Götter'. Diese sind hier das Mittel zur Erreichung eines innerweltlichen, nicht aus eigenen Kräften zu verwirklichenden Ziels. Erst später wird das Mittel selbst zum Ziel der Religion – dies ist die zweite, eigentliche Stufe der Entwicklung: Die Götter unmittelbar anzubeten, wird zum wesentlichen Zweck der Religion.

Bereits im Entstehen der Religion, also auf ihrer ersten Stufe, werden die Götter als Wesen mit Bedürfnissen vorgestellt. Diese kann der Mensch befriedigen, damit dann die Gottheit entsprechend den Bedürfnissen des Menschen die Welt beeinflusst. Auf dieser Stufe entsteht bereits so etwas wie eine primitive Struktur religiöser Aktivitäten des Menschen. Kult- und Opferhandlungen dienen zunächst der Beeinflussung der Götter, um von ihnen das gewünschte Ziel in der Welt herstellen zu lassen. Auf dieser Stufe ist deshalb das eigentlich religiöse Ziel einer himmlischen Welt noch nicht gegeben. Doch können an allen historisch erkennbaren, heute bekannten Kulten Anzeichen dafür aufgewiesen werden, wie hier die erste Stufe der ‚Religion' zu der zweiten hinübergeführt wird, in der die Götter und die himmlische Welt selbst das gewünschte Ziel der naturhaften Werte werden. Kult und Opferhandlungen, aber auch Orakelwesen, Sühnopfer und Gebet werden von Mitteln zur irdischen Zielerreichung zu religiösen Selbstzwecken. Indem nun in allen historischen Religionen solche Entwicklungen zu verfolgen sind, folgert Kaftan, es sei das gemeinsame Wesen aller Religion, dass sie auf dem Verzicht auf irdische Zwecke und der Ersetzung der irdischen durch transzendenzorientierte Wünsche beruht.[13] Der Wunsch nach Teilhabe am Leben der Götter ersetzt deren Benutzung zum Zwecke der sinnlichen Wunscherfüllung. Beide Elemente, der sinnhafte in der Verbindung der Götter mit dem menschlichen Leben (sozusagen der soteriologische Aspekt der Religion), sowie der transzendenzbezogene (in dem es um die Installierung eines eigentlich religiösen Ziels des Lebens geht, also der überweltliche Aspekt), bleiben in den geschichtlichen Religion nebeneinander stehen und werden miteinander verbunden. Dadurch gewinnen sie ihre geschichtlich-kulturelle Sichtbarkeit und Differenz. Der Übergang von der ersten Stufe zur zweiten macht den Kern der Religionsgeschichte aus. Damit erklärt Kaftan bewusst die indische Religion und ihre Weltflucht zur eigentlichen Religion. In Indien ist die Entwicklung in der transzendenzbezogenen Umwendung des Zwecks des Kultes gleichsam exem-

[13] Vgl. a. a. O., S. 64–69.

plarisch erkennbar. Und zugleich ist dort das, was der ursprüngliche religiöse Trieb für die Weltgestaltung des Menschen bedeutet (Kastenwesen, Askese und pantheistische Weltsicht), am reinsten zu beobachten.[14]

Die Stufenentwicklung wird nun aber von einer anderen Ordnung gekreuzt, die an der Bestimmung des religiösen Gutes hängt.[15] Erst diese andere Einteilungsordnung gibt Kaftan die Gelegenheit, die Besonderheit des Christentums religionswissenschaftlich zu bestimmen. Das Christentum wird nicht im Kontext der monotheistischen Religionen verortet (und insofern im Gegensatz zu Judentum und Islam, wie bei Schleiermacher), sondern anhand des Gegensatzes zur (indischen) mystischen Religion. Teilhabe an Gott ist im Christentum nicht Weltverzicht, sondern ethische Weltzuwendung. Das Christentum (und damit schließt Kaftan an Ritschl an) überwindet die erste Stufe der Religion, indem es die (volks-)gemeinschaftsbezogenen religiösen Gutvorstellungen des Judentums als human-allgemeingültige Ethik in den reinen (selbstzweckhaften) Gottesgedanken integriert. Es gibt also bereits auf der ersten Stufe der Religion eine Verschiedenheit der Religionen, je nachdem ob mehr sinnliche oder mehr sittliche Güter den Zweck der Religion bilden. Kaftan schaltet jede ethische Begründungsfrage an dieser Stelle aus und bestimmt die sittlichen Güter durch das Element der Handlungsverpflichtung zugunsten der Gruppe. Sinnliche Güter sind demgegenüber mehr egoistisch und schicksalhaft zufallend gedacht.

So ergibt sich ein zusammenfassendes Viererschema: Auf der ersten Stufe religiöser Entwicklung wird unterschieden die Gruppe der überwiegenden Naturreligionen, in denen sinnliche Güter angestrebt werden, von der Gruppe der Volksreligionen, in denen überwiegend irdisch-sittliche (Gemeinschafts-) Güter das Ziel bilden. Diesen beiden steht dann die zweite Stufe derjenigen Religionen gegenüber, die transzendente Ziele verfolgen. Hier bildet zunächst die indische Religion die dritte Gruppe der nichtethisch-transzendenzbezogenen Religionen, und daneben gibt es schließlich eine vierte Gruppe, in der die Transzendenz des religiösen Gutes zugleich mit der sittlichen Verpflichtung gedacht wird. In diese Gruppe stellt Kaftan monolithisch das Christentum ein.[16] Damit stehen sich auf der zweiten Stufe der reinen Religion die indische Religion als Vertreterin einer weltabgewandten Mystik und das Christentum als Vertreter einer ethisch-weltbezogenen Religionsform gegenüber. Die Gottesvorstellung im Christentum versteht das Gut der reinen Transzendenz zugleich als ethische Zuwendung zur Welt. Die Höher- (bzw. Höchst-)stellung

---

[14] Vgl. a. a. O., S. 69–71.

[15] Vgl. a. a. O., S. 71 f.

[16] Das Judentum zählt er zu den Volksreligionen, allerdings vor dem Hintergrund grundsätzlich fließender Formen der Zuweisung. Denn in allen realen Religionen können alle vier Elemente enthalten sein. So hat auch das Judentum bereits viele transzendenzbezogene Elemente entwickelt (vgl. a. a. O., S. 80 f.).

des Christentums ergibt sich nicht in diesem ordnenden Schema aus dem Religionsbegriff,[17] sondern allein daraus, dass (im Sinne der Wahrheit der Geschichte gedacht) Gott im Christentum als Realisierungsort der geschichtlichen Existenz im Ganzen vorgestellt wird. Die ethische Art des Christentums steht ein für die wissenschaftstheoretische Konstruktion der Universalgeschichte: Das Wissen um den Sinn der Geschichte führt Realgeschichte, gewusste Geschichte und ideale, vollkommene Geschichte zusammen. Dies ist in der Gottesoffenbarung in Christus bereits vorweggenommen.

6. Gesamteinordnung

Kaftans Verwendung des Religionsbegriffs in seinen verschiedenen Kontexten lebt von der Abgrenzung gegen eine eindeutige philosophische Bestimmung der Religion. Diese ist nach seiner Meinung immer nur auf Kosten der geschichtlichen, lebendigen Bedeutung und Sinnhaftigkeit der Religion sowie auf Kosten der Anerkennung ihrer grundsätzlichen Pluralität zu haben. Sie steht zudem, wie an der Philosophie Hegels verdeutlicht wird, unter dem Zwang einer theoretisierenden Lehrhaftigkeitsauffassung von religiösen Ideen. Insofern ist sich Kaftan der Schwierigkeit seiner Behandlung des Themas und der legitimationsbezogenen Ungreifbarkeit seiner Sicht durchaus bewusst, hält sie aber für eine Stärke seiner Darstellung. Von heute aus geurteilt erkennt Kaftan die Auswanderung des Religionsthemas aus der Theologie (und Dogmatik) und die Vervielfältigung der methodischen Zugriffe auf das Thema an. Er nimmt Ansätze der Religionsgeschichte und der vergleichenden Religionswissenschaft, der Religionspsychologie und -soziologie sowie der Kulturgeschichte auf. Aber er versucht im Gegenzug, diese verschiedenen neuen Ansätze in eine strikt christentumsbezogene Gesamtsicht der menschlichen Geschichte, der menschlichen Kultur und des menschlichen Geistes zu integrieren. Den Bezugspunkt dieser Einheitskonstruktion bildet sein Wissenschaftsverständnis. Das Wissen als Ganzes bietet trotz aller modernen inneren Ausdifferenzierung ein einheitliches Gesamtbild des Sinns des menschlichen Lebens, das religiös (bzw. in Kaftans antisubjektivistischer Ausdrucksweise: durch Gott) bestimmt ist. Nicht die Religion selbst, sondern die theologische Erkenntnis der in ihr gemeinten Wahrheit ist der Ort, an dem die Einheit des in der Religion Gemeinten hergestellt wird. Einerseits ergibt sich daraus die freie Möglichkeit des Umgangs mit den auseinanderfallenden Betrachtungsweisen von Religion. Andererseits ergibt sich, dass auch alle Wissenschaft als in einem letzten Sinn christlich-religiös geborgen verstanden werden soll.

[17] Kaftan räumt selbst ein, dass religionsgeschichtlich betrachtet die indische Religion als Gipfel der Entwicklung bezeichnet werden kann (vgl. a. a. O., S. 72.81).

Deshalb entspricht dem einheitlichen Verständnis des Wissens eine gegenständliche Universalgeschichtsspekulation: Gott ist das in der Geschichte sich geschichtlich verwirklichende Wissen von der Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes. Die Geschichte, in der sich dieses Wissen realisiert (nämlich die protestantische Theologie als auf die reformatorische Religionsauffassung bezogene Reflexion) ist damit der Nachweis von der Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Welt.

Diese Sicht führt dazu, dass die historische Erforschung des Neuen Testaments und der Geschichte Jesu Christi für Kaftan zur zentralen Aufgabe der systematischen Theologie wird. Er glaubt hier tatsächlich, die (christlich-theologische) Deutung der Geschichte mit ihrer objektiven Bedeutung engführen zu können. Diese Verbindung ist nicht wiederherstellbar. Insofern ist der Name Kaftan in der heutigen Theologie vielleicht zu Recht vergessen. Aber die einzelnen Elemente, die er zur Erforschung des historischen Geschehens theoretisch aufbaut, werden in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts aufgenommen. Die wissenschaftsenzyklopädische Einordnung des theologischen Wissens findet sich als Grundlage von Tillichs theologischem Denken. Die Bindung der Theologie an die objektive Wahrheit der Offenbarung ist der Ausgangspunkt der Theologie Barths. Und die hermeneutisch-reflexive, gegen die individuelle Erfahrung gewendete Verwendung des Traditionsbegriffs und der kirchlichen Verkündigung wird fortgesetzt in Bultmanns Kerygmabegriff. Der dauernde Bezug auf die Reformation schließlich sowie die Ablehnung der Orthodoxie als eines Irrwegs und die strikt aufklärerisch-modernisierungsbezogene Lutherdeutung weisen nicht nur zu Ritschl zurück, sondern auch auf die Lutherrenaissance voraus. Und Kaftans Herleitung Gottes im Sinne einer wirkenden Kraft zur Realisierung von naturhaften (und nicht ethischen) Gütern – frühe Religionen, darauf verweist Kaftan immer wieder, kennen auch ‚böse' Götter[18] – führt zu Rudolf Otto und zur Religionsphänomenologie.

Literatur

COSTANZA, CHRISTINA: Einübung in die Ewigkeit. Julius Kaftans eschatologische Theologie und Ethik, Göttingen 2009.

KAFTAN, JULIUS: Das Wesen der christlichen Religion, Basel 1881/^{2}1889.

KAFTAN, JULIUS: Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888.

KAFTAN, JULIUS: Dogmatik, Freiburg/Leipzig/Tübingen [1897] ^{7}1920.

KAFTAN, JULIUS: Jesus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher von Bousset und Wrede, Tübingen 1906.

[18] Vgl. KAFTAN, JULIUS: Das Wesen der christlichen Religion, S. 47.116.

KAFTAN, JULIUS, Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens, Tübingen 1917.

KAFTAN, JULIUS: Neutestamentliche Theologie. Im Abriss dargestellt, Berlin 1927.

KAFTAN, JULIUS: Julius Kaftan, in: Stange, Erich (Hg.): Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 4, Leipzig 1928, S. 200–231.

WEINHARDT, JOACHIM: Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule, Tübingen 1996.

WITTEKIND, FOLKART: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916), Tübingen 2000.

Praktische Theologie als „religionswissenschaftlich begründete Religionspädagogik“

Das Programm und Religionsverständnis Friedrich Niebergalls (1866–1932)

Friedrich Schweitzer

Das Religionsverständnis Friedrich Niebergalls ist aus mehreren Gründen von besonderem Interesse. Kennzeichnendes Merkmal ist zunächst und unübersehbar seine konstitutive Einbindung in einen praktisch-theologischen bzw. allgemein praktischen Zusammenhang, sowohl im Sinne der kirchlichen als auch der schulisch-religionsunterrichtlichen und der darüber hinausreichenden gesellschaftlichen (Bildungs-)Praxis. Insofern bietet Niebergalls Werk eine besondere Gelegenheit dafür, die praktisch-theologische Rezeption und Transformation der besonders von Albrecht Ritschl und Julius Kaftan im Bereich der Systematischen Theologie entwickelten Sichtweisen zu untersuchen. Bei einem solchen Vergleich zwischen Systematischer und Praktischer Theologie treten im Blick auf das Religionsverständnis bei Niebergall übergreifend vor allem zwei Akzentverschiebungen hervor: zum einen die für ihn kennzeichnende verstärkte Orientierung am Subjekt sowie zum anderen eine religionswissenschaftlich-empirische Zugangsweise.[1]

Dabei wird bei Niebergall nicht zuletzt die weitreichende Bedeutung des für den vorliegenden Band leitenden Bezugs auf bestimmte Problemkonstellationen und Herausforderungen sichtbar: Pluralisierung und Individualisierung von Religion, das Verhältnis von Religion und Moral, gesellschaftliche Ausdifferenzierung, Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs. Schon diese erste Kennzeichnung macht dabei auch verständlich, warum Niebergall gerade in den letzten Jahren und Jahrzehnten auf ein neues Interesse gestoßen ist, das sich nicht im Historischen erschöpft.[2] Die erneute Beschäftigung mit Niebergalls Religionsverständnis empfiehlt sich jedenfalls auch dadurch, dass es auf Problemkonstellationen und Herausforderungen verweist, die offenbar bis heute aktuell geblieben sind.

---

[1] Vgl. Sandberger, Jörg Viktor: Pädagogische Theologie. Friedrich Niebergalls Praktische Theologie als Erziehungslehre [Arbeiten zur Pastoraltheologie 10], Göttingen 1972.

Niebergalls Publikationstätigkeit setzt 1891 ein und währt bis zu seinem Tode im Jahre 1932. Damit reicht seine Wirksamkeit über den zeitlichen Fokus des vorliegenden Bandes, der bis etwa zum Ersten Weltkrieg reichen soll, deutlich hinaus. Zugleich fällt aber ungefähr die Hälfte seiner 580 Veröffentlichungen in diesen Zeitraum.[3] Auch kann bei Niebergall zugleich von einer hohen Konstanz zumindest der Grundausrichtung in seinem Gesamtwerk ausgegangen werden sowie davon, dass diese Grundausrichtung bereits in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg ausgebildet war. Dennoch sollen der zeitlichen Schwerpunktsetzung dieses Bandes folgend in der hier unternommenen perspektivischen, auf das Religionsverständnis zentrierten Darstellung nicht die erst nach dem Ersten Weltkrieg erschienenen großen Monografien Niebergalls etwa zur Praktischen Theologie oder zum Religionsunterricht im Zentrum stehen, sondern vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, die Veröffentlichungen aus der Zeit vor 1914. Niebergalls Sichtweisen ließen sich dabei jeweils mit einer größeren Zahl von Publikationen belegen. Im Folgenden können jedoch nur exemplarische Nachweise geboten werden.

1. Niebergalls Ausgangspunkt: Die herausgeforderte Religion

Schon in Niebergalls frühen Veröffentlichungen treten verschiedene Herausforderungen hervor, die anzeigen, warum und in welchem Sinne bei Niebergall von der herausgeforderten Religion als Ausgangspunkt gesprochen werden kann. Im Blick auf die „Wahrheit des Christentums“ formuliert er im Jahr 1898: „Hat der christliche Glaube früher Inquisitionstribunale und Scheiterhaufen für die Irrlehrer errichtet, so muss er sich selbst heutzutage unter der Anklage des Betruges vor die Schranken stellen lassen“.[4] Worin besteht dieser Vorwurf des „Betrugs“? Niebergall lässt dazu einen „advocatus diaboli“ zu Wort kommen, der sehr an Feuerbach erinnert: „Was ihr wünscht, glaubt ihr;

---

[2] Vgl. bes. SANDBERGER, JÖRG VIKTOR: Pädagogische Theologie; LUTHER, HENNING: Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984; HEESCH, MATTHIAS: Lehrbare Religion? Studien über die szientistische Theorieüberlieferung und ihr Weiterwirken in den theologisch-religionspädagogischen Entwürfen Richard Kabischs und Friedrich Niebergalls [TBT 80], Berlin/New York 1997; PLAGENTZ, ACHIM/SCHWAB, ULRICH: Religionswissenschaftlich-empirische Praktische Theologie: Friedrich Niebergall, in: Grethlein, Christian/Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 2000, S. 237–277; KÄBISCH, DAVID (Hg.): Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen [PThGG 19], Tübingen 2016; Dieser Band enthält auch eine Dokumentation zu Niebergalls Lehrveranstaltungen.

[3] Das bislang ausführlichste Schriftenverzeichnis bietet LUTHER, HENNING: Religion, Subjekt, Erziehung, S. 379–393.

[4] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Wahrheit des Christentums, in: ZThK 8 (1898), S. 435–467, S. 435.

denn eure Glaubensvorstellungen sind der Reflex eurer Wünsche im vorstellenden Bewusstsein oder vielmehr eurer Phantasie."[5] Ein weiterer Vorwurf richtet sich gegen den Anspruch einer „besonderen Offenbarung" im Christentum. Eine solche Offenbarung könne es nicht geben, „weil sie nur ein Glied in der großen Entwicklung der Religionsgeschichte ist"[6]. Durch die Einsicht in die Religionsgeschichte, zu der eben auch das Christentum gehört, verlieren die Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens demnach ihre Überzeugungskraft. Sie erscheinen in einem grundsätzlichen Sinne geschichtlich relativ – als geschichtlich entstanden und deshalb auch als geschichtlich bedingt.

Eben dies ist auch der Ausgangspunkt einer weiteren Frühschrift Niebergalls aus dem Jahr 1900 *Über die Absolutheit des Christentums*[7]. Die einleitenden Sätze könnten, vom Bezug auf den Kolonialismus einmal abgesehen, auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts formuliert sein:

> Wir können nicht mehr naiv in dem Glauben dahinleben, dass wir die allein wahre Religion haben, während jenseits ihrer Grenzen nur ein verworrener Haufe von Religionen zu finden sei, in denen sich einige Strahlen hellen Lichtes mit viel Nacht und Finsternis mischen. Unter dem Zeichen des Verkehrs haben wir die fremden Völker und ihre Religionen genauer kennen gelernt. In doppelter Weise sind wir in diesem Jahrhundert mit den anderen Religionen in Berührung gekommen: die anderen Religionen kommen zu uns; wir haben eine ziemlich eingehende Kenntniss wissenschaftlicher Art von ihnen erhalten durch Studien an Ort und Stelle und durch das Studium ihrer Literaturen. Ferner hat unsere Colonialpolitik weitere Kreise unseres Volkes mit fremden Ländern in Berührung gebracht.[8]

Neben die Religionsgeschichte tritt hier, mit heutigen Worten formuliert, eine globale Perspektive, die es für Niebergalls Zeitgenossen offenbar nicht mehr zulässt, die Wahrheitsansprüche nicht-christlicher Religionen einfach als ungültig oder als im Vergleich zum Christentum von vornherein als minderwertig abzutun. Damit erscheint der Wahrheitsanspruch – „dass wir die allein wahre Religion haben" – erneut relativiert, diesmal nicht durch die Geschichte, sondern durch die Vielfalt der Religionen.

Im Jahre 1902 kommt dann Niebergalls breit rezipiertes Werk (es erlebt bis 1920 vier Auflagen) heraus, das ebenfalls bereits im Titel eine der von ihm identifizierten Grundherausforderungen in diesem Falle für die Homiletik zum Ausdruck bringt: „*Wie predigen wir dem modernen Menschen?*"[9] Seine

[5] A. a. O., S. 444 f.

[6] A. a. O., S. 448.

[7] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Über die Absolutheit des Christentums [Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein NF 4], Leipzig/Tübingen 1900, S. 46–86.

[8] A. a. O., S. 46.

[9] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Wie predigen wir dem modernen Menschen? Erster Teil. Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen ^{2}1905.

Antwort auf diese Titelfrage gewinnt Niebergall zum einen durch eine spezielle Lektüre und Deutung des Neuen Testaments, bei der die motivierende („Motive") sowie die tröstende Kraft („Quietive") der neutestamentlichen Schriften hervortritt. Zum anderen fragt er mit Hilfe von Psychologie und religiöser Volkskunde nach dem „psychologischen Mechanismus" sowie nach der „bunte[n] Mannigfaltigkeit des konkreten Lebens"[10], die bei der Predigtgestaltung berücksichtigt werden müssen. Besonders eindrücklich sind hier die volkskundlichen Beschreibungen, die von der dreifachen Unterscheidung zwischen „Durchschnittsleuten", „Kirchlichen" und „Unkirchlichen"[11] ausgehen. Für jede dieser drei Kategorien werden differenzierte Beschreibungen mit weiteren Unterteilungen geboten – ein Beleg für Niebergalls sensible Wahrnehmung der von ihm freilich noch nicht so bezeichneten Ausdifferenzierung oder Pluralisierung im Christentum selbst. Entscheidend für Niebergalls gesamte Homiletik ist aber der Bezug auf den „modernen Menschen", dem der Inhalt der Verkündigung in neuer, auf sein Leben bezogener Weise plausibel werden soll. Dies impliziert, dass Niebergall die Situation der Moderne mit ihren spezifischen religiösen Entwicklungen als weitere Herausforderung ansieht bzw. als den Gesamthorizont, in dem die bislang genannten Herausforderungen zu sehen sind.

Eine weitere und gerade für die Pfarrer- und Religionslehrerschaft besonders belastende Herausforderung nimmt Niebergall schließlich darin wahr, dass die kirchliche und religiöse Praxis zunehmend durch die moderne Theologie selbst „gehemmt" zu werden scheint. Zu den bereits genannten „Hemmungen" durch die das Christentum zutiefst relativierende Religionsgeschichte und die mit nicht geringerem religionskritischem Potenzial verbundene Religionspsychologie tritt als zusätzliche Herausforderung die „kritisch-historische Methode", die sich direkt auf die biblischen Schriften bezieht.[12] In einem für Niebergall sowie für die von ihm mitentwickelte „moderne Religionspädagogik" insgesamt programmatischen Text lässt Niebergall erkennen, dass er hier mit geradezu sintflutartigen Effekten rechnet:

Es war doch eine schöne liebe Welt, die biblische Welt vor der Kritik. Tatsachen trugen den Glauben, und der Glaube trug die Forderungen. Mit sicheren Ketten war alles an den Anfang und an das Ende der Welt geknüpft und so aus jeder bloß relativen Schätzung in die absolute hinaufgehoben.

Aber die Tiefen taten sich auf, und die kritischen Fluten kamen und stiegen. Sie stiegen und bedeckten ein Stück dieser schönen Welt nach dem andern.

---

[10] A. a. O., S. 63 f. (Hervorh. z. T. im Orig.).

[11] A. a. O., S. 79 f.

[12] Zu diesen drei „Hemmungen" vgl. die zusammenfassende Darstellung NIEBERGALL, FRIEDRICH: Theologie und Praxis. Hemmungen und Förderungen der Predigt und des Religions-Unterrichts durch die moderne Theologie [Praktisch-Theologische Handbibliothek 20], Göttingen 1916, S. 4 ff.

Aber mit jenen Tatsachen, den sog. Heilstatsachen vor allem, den Wundern und den vielen andern Geschichten stürzt auch die Welt des *Glaubens* hin.[13]

Die historisch-kritische Exegese wird so zu einem Hindernis sowohl für den Religionsunterricht als auch für die Predigt. Da sie zudem über die Wissenschaft hinaus rezipiert wird, stellt auch sie die Glaubwürdigkeit der christlichen Überlieferung grundsätzlich in Frage.

Somit ist deutlich, in welchem Sinne Niebergall von mehrfachen grundlegenden Herausforderungen für Religion, Theologie und Kirche ausgeht. Diese Herausforderungen kennzeichnen für ihn die Grundsituation des „modernen Menschen". Dabei gehen wissenschaftliche und allgemein gesellschaftliche Herausforderungen Hand in Hand. Als Praktischer Theologe will sich Niebergall allerdings nicht damit begnügen, die Gegenwartssituation zu beschreiben und zu analysieren. Vielmehr sucht er, wie für die Predigt bereits sichtbar geworden ist, nach Lösungsperspektiven ausdrücklich für die Praxis.

2. Das Religionsverständnis als Weg zu Lösungsperspektiven für die Praxis

Kennzeichnend für Niebergalls Position ist die Grundüberzeugung, dass die herausfordernde Situation unausweichlich ist. Theologie und Kirche müssen sich dem „modernen Menschen" stellen. Jede andere Strategie bliebe von vornherein ohne Aussicht auf Erfolg. Schon diese Überzeugung darf allerdings nicht als Ausdruck eines bloß pragmatischen Anpassungsverhaltens gedeutet werden. Wie sich im Folgenden zeigen wird, bliebe eine Theologie und eine Kirche, die sich nicht auf den „modernen Menschen" einlässt, gerade auch hinter den dem Christentum eigenen Möglichkeiten zurück. Die von Niebergall entwickelten Antworten auf die Herausforderungen der Moderne sind so konzipiert, dass sie zugleich das Wesen der christlichen Religion, wie Niebergall es versteht, zu einem deutlicheren Ausdruck bringen.

Als unausweichlich betrachtet Niebergall auch die Herausforderungen oder, wie er selbst sagt, „Hemmungen" durch die Wissenschaft – bis hin zur Theologie selbst, die als Hindernis für die Praxis wahrgenommen wird. Diese Einschätzung ergibt sich im Grunde bereits aus der Verpflichtung auf den „modernen Menschen". Denn die Herausforderungen durch die Wissenschaft sind nach Niebergall letztlich nichts anderes als der wissenschaftliche Ausdruck der modernen Kultur selbst.

[13] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Lehrbarkeit der Religion und Die Kritik im Religionsunterricht, in: MERU 1 (1908), S. 238–243.321–335.353–359, Zitate: S. 329–331.

Die entscheidende Pointe in Niebergalls Argumentation und zugleich der einzige Ausweg aus der von ihm beschriebenen Situation kann nun darin gesehen werden, dass die geschichtlichen Herausforderungen zugleich auch neue Wege im Sinne der gesuchten Lösungsperspektiven eröffnen sollen. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass sich mit den beschriebenen Herausforderungen und Problemen immer auch schon entsprechende Lösungen einstellen würden. Stattdessen bedarf es insbesondere einer praktisch-theologischen Analyse und Interpretation, um solche Möglichkeiten wahrnehmen, methodisch entwickeln und in der Praxis unterstützen zu können. In der auf diese Aufgabe bezogenen Argumentation gewinnt auch das von Niebergall für die Moderne als produktiv eingeschätzte Religionsverständnis weiter an Kontur.

Besonders klar ist Niebergalls Darstellung im Blick auf die historische Kritik. Im Kern führe sie zu der Einsicht, dass in der Bibel nicht in erster Linie historische Tatsachen begegnen, sondern dass sie als „*Ausdruck von Überzeugungen*" gelesen werden und darin als eine andere Art von „Tatsachen" wertgeschätzt werden müssen. Sie erlauben nämlich die „Erkenntnis von Menschen", „die so geglaubt und solche Grundsätze besessen haben" – als „*gläubige Persönlichkeiten*"[14]. Unter dem Aspekt der Lehrbarkeit von Religion ergibt sich daraus eine entscheidende Lösungsperspektive und Neueinschätzung: „Das was die Kritik beseitigt, herabsetzt oder angezweifelt hat, ist, ganz im allgemeinen gesagt, nicht geeignet, Religion zu übertragen; zwar ist es lehrbar, vielleicht in ganz besonderem Maße lehrbar, aber was so schön lehrbar ist, ist darum noch nicht Religion." Und umgekehrt: „das was die Kritik als das Beste herausgestellt hat, eben jener persönliche Lebensgehalt von Glauben, Reinheit und Liebe", sei auch das „beste Mittel zur Erweckung der Religion"[15]. Die Begegnung mit den „biblischen Persönlichkeiten" wird von Niebergall dabei als „Reiz" gedeutet, der zum, „Werden anderer Persönlichkeiten beitragen"[16] kann.

Wie Niebergall es in einer eigenen Monografie *Person und Persönlichkeit*[17] von 1911 darstellt, bezeichnet der Begriff der Persönlichkeit zugleich das entscheidende Entwicklungsziel für den Menschen, der von einem „Erzeugnis der Natur", das er als Person ist, zu einem Menschen werden soll, „der Zeichen der Kultur an sich trägt, indem er jenen höhern Wert in sich verwirklicht hat"[18]. Der Begriff der Persönlichkeit impliziert also die Aneignung und Verkörperung höherer Werte, die Niebergall insbesondere mit der Religion verbindet.

---

[14] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Lehrbarkeit der Religion, S. 332.
[15] A. a. O., S. 353.
[16] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Theologie und Praxis, S. 69.
[17] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Person und Persönlichkeit, Leipzig 1911.
[18] A. a. O., S. 19.

Diese Werte bilden eine ansteigende Reihe von den niedrigsten gewöhnlichen Gütern des Lebens, Schutz und Förderung von Hab und Gut, Leib und Leben bis zu den Gütern der Gemeinschaft, der Familie, des Stammes und des Staates.[19]

„Der entscheidende Schritt in der Entwicklung aber geschieht, wenn als das wertvollste Gut geistige, innerliche Werte erkannt werden" – insbesondere „wenn Gott selbst und die Gemeinschaft mit ihm"[20] die Stelle dieser Werte übernimmt.

Das Ideal der „Persönlichkeitsreligion"[21] verweist bereits auf Fragen von Religionsgeschichte und Religionswissenschaft. Hinzuweisen ist aber auch auf die zentrale Bedeutung des Persönlichkeitsbegriffs in der Pädagogik des 19. Jahrhunderts, die hier im Hintergrund mitschwingt. Besonders im einflussreichen Herbartianismus war die Vorstellung der „sittlich-religiösen Persönlichkeit" als Bildungsideal allgemein verbreitet. Insofern basiert Niebergalls Religionsverständnis auf mehreren disziplinären Zusammenhängen, zu denen auch die Pädagogik gezählt werden muss.

In der Menschheitsgeschichte nimmt Niebergall die „Erziehung der Menschheit durch Gott"[22] wahr. Diese Hermeneutik erlaubt ihm eine über allen Zweifel und jede Relativierung hinausführende Wahrnehmung der Religionsgeschichte als des „*großen Aufstiegs*, den die Menschheit unter der Leitung Gottes genommen hat"[23]:

Von den Anfängen der animistischen Religion bis zur Höhe, die Jesus einnimmt, welch ein Weg! Wie geht es hinauf vom Sinnlichen zum Geistigen, was die erstrebten Güter wie auch, was die Vorstellungen von Gott und die Leistungen an ihn betrifft! Wie wird die Religion aus einer Sache der Masse immer mehr die des Einzelnen, um dann doch wieder eine solche der Gemeinschaft zu werden! Eine solche Betrachtungsweise stammt aus dem Geist der Entwicklungslehre, es ist aber ein religiös und praktisch gewandter Evolutionismus, der uns so denken lehrt.[24]

Mithilfe einer solchen Deutung der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse lassen sich für Niebergall in analoger Weise auch die Befunde der religiösen Volkskunde integrieren. „Denn was die religiöse Geschichte der Länge nach aufweist, das zeigt, wenn man so sagen darf, die religiöse Geographie in der Breite."[25] In diesem Sinne verweist Niebergall auf Entsprechungen zwischen dem „alten germanischen Heidentum" und dem „Aberglauben" oder zwischen der „Bauernreligion" und der „gesetzlichen Gestalt"[26] der alttestament-

[19] A. a. O., S. 141.
[20] Ebd.
[21] A. a. O., S. 146.
[22] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Theologie und Praxis, S. 77.
[23] A. a. O., S. 76.
[24] Ebd.
[25] A. a. O., S. 77.
[26] A. a. O., S. 78.

lichen Religion. Für den Betrachter kommt der Religionsgeschichte so gesehen ein eigener Bildungswert zu, eben weil sie ihn auf den Weg der Höherentwicklung führen kann. Zugleich ergibt sich durch die evolutionistische Perspektive auch eine Antwort auf relativierende Einwände gegen das Christentum. Das Christentum ist für Niebergall die „beste Religion", weil es „so durchaus *ethisch* durchwachsen ist". Dafür steht der Begriff „überweltlicher ethischer Optimismus" und der dem Christentum eigenen „Fähigkeit", „sowohl den dauernden Bestand und das beste Gedeihen der *großen Gemeinschaften* zu ermöglichen als auch die tiefsten Bedürfnisse *der Einzelnen* zu befriedigen"[27].

Mit nur leichter Variation lässt sich die bislang entwickelte Argumentation auch auf die Herausforderungen durch die Religionspsychologie übertragen. Auch für sie gelte, dass sie „uns in die *Tiefe der Persönlichkeiten* hineinführt"[28]. Gerade für die Aufgabe, Wertschätzungen anzubahnen, bietet die Religionspsychologie darüber hinaus psychologische Einsichten in die hier unerlässlichen Hilfestellungen. Im Anschluss an Hans Richert hebt Niebergall vor allem die „Verknüpfung des angebotnen Wertes mit anderen Werten" hervor, die dem Menschen schon wichtig sind, da sich die „Gefühle leicht von einem Gegenstand auf einen damit verbundenen andern hinüberziehen"[29]. In diesem Falle wird aus dem Problem bzw. der Herausforderung durch die Religionspsychologie für Niebergall tatsächlich eine Lösung, bei der die Religionspsychologie zum Hilfsmittel für die Theologie gemacht wird:

So können wir hoffen, der Religionspsychologie nicht nur die schlimmsten Waffen aus der Hand zu schlagen, wenn sie uns vernichten will, indem sie uns zeigt, wie Religion *gemacht* wird und *tut*. Wir machen zu einem guten Mittel, was übel gemeint war.[30]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die von Niebergall entwickelten Lösungsperspektiven die Voraussetzungen der Moderne konstitutiv aufzunehmen suchen, dabei insbesondere auf den zeitgenössischen Religionswandel eingehen und eine mit dem Begriff der Werte stark ethisch akzentuierte Religion vertreten. Dies gilt im Blick auf die Arbeit der Kirche, wie sie von der Praktischen Theologie reflektiert wird, gilt aber auch im Blick auf die interdisziplinäre Einbindung der Theologie im Blick besonders auf die Psychologie sowie die Soziologie, bis hin zu einem in der damaligen Zeit weit verbreiteten popularisierten Verständnis von Naturwissenschaft im Sinne biologischer Evolutionstheorien, die auf die kulturelle Entwicklung übertragen werden. Sehr eindrücklich ist dabei die Konsistenz, in der sich theoretische Einsichten und Prinzipien der praktischen Gestaltung zueinander fügen. In

[27] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Welches ist die beste Religion?, Tübingen 1906, S. 62 f.
[28] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Theologie und Praxis, S. 78.
[29] A. a. O., S. 84 f.
[30] A. a. O., S. 90.

ihrer knappsten Form kommt diese Konsistenz in dem kleinen Büchlein *Theologie und Praxis* zum Ausdruck, aus dem auch aus diesem Grunde bereits mehrfach zitiert wurde. Bei alldem spielt das nunmehr ebenso theologisch wie religionsgeschichtlich und religionspsychologisch wie pädagogisch ausgerichtete Religionsverständnis eine Schlüsselrolle. Dieses Verständnis ist so angelegt, dass es Theorie und Praxis konstitutiv miteinander verbindet. Die Entwicklung höherer geistiger Werte ist jedenfalls im christlichen Religionsverständnis von Anfang an angelegt. Es weist der kirchlichen Praxis Weg und Ziel. Und es bietet mit der Darstellung religiöser Persönlichkeiten auch das Material, mit dessen Hilfe sich dieses Ziel erreichen lässt oder zumindest darauf hingearbeitet werden kann.

3. Konkretion: Niebergalls Religionspädagogik

Der ungefähr um die Jahrhundertwende neu gebildete Begriff der Religionspädagogik ist schon als solcher für die Frage nach dem Religionsverständnis in der Zeit um 1900 von besonderem Interesse. Er steht insgesamt für den Versuch, mit der Referenz auf Religion eine deutlich breitere Grundlegung für entsprechende Bildungsprozesse zu gewinnen, als es bei dem älteren Begriff der Katechetik oder auch der christlichen Unterweisung der Fall war.[31] Niebergall hat sich auch selbst an der programmatischen Füllung des neuen Begriffs beteiligt. Sein Aufsatz *Die Entwicklung der Katechetik zur Religionspädagogik*[32] von 1911 gehört zu den bis heute immer wieder zitierten Belegtexten für die Durchsetzung der neuen Terminologie.

Niebergall versteht die Religionspädagogik hier in dem Sinne, wie der Begriff auch heute gebraucht wird, also als Bezeichnung einer Disziplin innerhalb der Praktischen Theologie. Darüber hinaus ist charakteristisch – und darauf verweist die Überschrift des genannten Beitrags –, dass Niebergall eine „religionswissenschaftlich begründete Religionspädagogik" als „Theorie für alles kirchliche und unterrichtliche Handeln"[33] ansieht. Hier steht die Religionspädagogik nicht als Teildisziplin in der Praktischen Theologie, sondern sie wird zum bestimmenden Gesamthorizont für diese. Ganz in diesem Sinne trägt dann auch Niebergalls *Praktische Theologie* von 1918/1919 den Untertitel *Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher*

[31] Vgl. SCHWEITZER, FRIEDRICH/SIMOJOKI, HENRIK: Moderne Religionspädagogik. Ihre Entwicklung und Identität [Religionspädagogik in Pluraler Gesellschaft 5], Gütersloh/Freiburg 2005, S. 170 ff.

[32] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Entwicklung der Katechetik zur Religionspädagogik, in: MERU 4 (1911), S. 33–43.

[33] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Theologie und Praxis, S. 1.

Grundlage[34], wobei auch in diesem Falle zugleich die „religionswissenschaftliche[] Grundlage" den pädagogischen Horizont ausdrücklich mitbestimmt. Es geht Niebergall allerdings nicht einfach darum, die Religionspädagogik als neue Leitdisziplin der Praktischen Theologie zu etablieren, so wie dies mitunter bei anderen Autoren für andere Subdisziplinen wie die Homiletik in Anspruch genommen wurde. Vielmehr meint Religionspädagogik hier in einem übergreifenden Sinne die Erziehungsaufgabe, die aus Niebergalls Religionsverständnis resultiert, nämlich die Entwicklung der Persönlichkeit im Sinne der Anverwandlung und Verinnerlichung geistiger Werte.

Daneben behandelt Niebergall auch weiterhin die Religionspädagogik im herkömmlichen Sinne als eine Subdisziplin der Praktischen Theologie, die dann neben den anderen Subdisziplinen steht, wobei Niebergall der Homiletik neben der Religionspädagogik besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Die Religionspädagogik im engeren Sinne weist hier freilich nur durch den Bezug auf Unterricht sowie auf Kinder und Jugendliche besondere Merkmale auf, anhand derer sie sich von der Praktischen Theologie insgesamt unterscheiden lässt. Inhaltlich geht es bei der Religionspädagogik im engeren Sinne um nichts anderes als wiederum die Entwicklung der Persönlichkeit als Verinnerlichung höherer Werte. Zusammenfassend und in besonders eindrücklicher Form hat Niebergall dies in seinem 1922 erschienenen Buch *Der neue Religionsunterricht*[35] dargestellt. Im Blick auf den schulischen Religionsunterricht heißt es: „Der tüchtige Mensch, nicht der Himmelserbe, nicht das Kirchenglied, nicht der bekehrte Mensch […] schwebt der Schularbeit vor."[36] Im Zentrum steht auch hier die Werteerziehung: „Unsere Schüler zu jener höheren Stufe der Religion mit der genannten Art der Wertschätzung hinaufzuheben, wird sich uns als unsere wichtigste Aufgabe im Religionsunterricht herausstellen."[37] Sowohl im weiteren, die gesamte Praktische Theologie umfassenden wie im engeren Sinne im Blick auf Unterricht zielt Religionspädagogik auf die Höherentwicklung von Religion und Werten.

Niebergalls breite Wirksamkeit, die sich auch in einer hervorgehobenen Form des Engagements u. a. in Religionslehrerverbänden äußerte, macht deutlich, dass dieses Verständnis von Religionspädagogik und Praktischer Theologie auf breite Zustimmung zumindest im liberalen Lager gestoßen ist. Dennoch muss am Ende dieser Darstellung ausdrücklich auf die Frage der Tragfä-

[34] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeinderziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 1, Grundlagen. Die ideale und die empirische Gemeinde. Aufgaben und Kräfte der Gemeinde, Tübingen 1918; Bd. 2, Die Arbeitszweige. Gottesdienst und Religionsunterricht. Seelsorge und Gemeindearbeit, Tübingen 1919.

[35] NIEBERGALL, FRIEDRICH: Der neue Religionsunterricht, Langensalsa 1922.

[36] A. a. O., S. 26.

[37] A. a. O., S. 28.

higkeit von Niebergalls Verständnis von Religion und (Praktischer) Theologie eingegangen werden.

4. Würdigung: Niebergalls Religionsverständnis als Gegenstand der Kritik

Hat Niebergalls Werk in den letzten Jahren und Jahrzehnten neues Interesse auf sich gezogen, so ist zugleich festzuhalten, dass keine der dabei entstandenen Darstellungen ohne eine ausführliche kritische Würdigung auskommt. Einerseits wird Niebergall gegenüber späterer Kritik, wie sie dann die gesamte Liberale Theologie betraf, ausdrücklich in Schutz genommen. Dennoch wird gerade sein Erziehungsverständnis als unzureichend kritisiert, weil es einem „technologischen" Denken verhaftet bleibe.[38] Auch von einer Pädagogisierung und Psychologisierung der (Praktischen) Theologie durch Niebergall ist die Rede.[39] Noch grundsätzlicher setzt die Einordnung der Arbeiten Niebergalls in ein „empiristisch-rationalistisches Paradigma"[40] an.

Zusammenfassend stellt sich im Blick auf das Religionsverständnis die Frage, ob die von Niebergall gewählten Leitbegriffe der Persönlichkeit und der Werte die ihnen zugedachte Funktion einer Neubegründung der (Praktischen) Theologie im Blick auf das zugrundeliegende Religionsverständnis tatsächlich übernehmen können. Denn in unterschiedlicher Weise folgen beide Begriffe einem idealistischen Denken, das Religion allein aus der Spannung zwischen Sinnlichem und Geistigem verstehen will.

Über solchen notwendigen Rückfragen darf jedoch nicht übersehen werden, dass Niebergalls Religionsverständnis in mutiger Weise auf die von ihm wohl nicht zu Unrecht als zentral wahrgenommenen Herausforderungen der Kultur seiner Gegenwart bezogen ist. Er sucht nach Wegen, die Sinnhaftigkeit von Religion und religiöser Entwicklung nicht gegen diese Kultur, sondern im Zusammenhang mit ihr plausibel zu machen. Führt man sich vor Augen, auf welche enormen Widerstände die Rezeption beispielsweise von Einsichten der historisch-kritischen Exegese im Schulunterricht damals noch stieß, so wird

[38] Vgl. LUTHER, HENNING: Religion, Subjekt, Erziehung, S. 167.

[39] Vgl. etwa KÄBISCH, DAVID: Von der Katechetik zur Religionspädagogik? Friedrich Niebergall und die Religionslehrerbildung in Marburg, in: Sarx, Tobias/Scheepers, Rajah/Stahl, Michael (Hg.): Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. FS für Jochen-Christoph Kaiser, Stuttgart 2013, S. 451–462 sowie KÄBISCH, DAVID/SCHRÖDER, BERND: Anstöße und Perspektiven. Aufgaben der (historischen) Religionspädagogik im Gespräch mit Friedrich Niebergall, in: Käbisch, Daniel: Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen [PThGG], Tübingen 2016, S. 217–231.

[40] HEESCH, MATTHIAS: Lehrbare Religion?, S. 274 ff.

deutlich, warum hier durchaus von einer ‚mutigen' Leistung gesprochen werden muss. Die heutige Aufgabe der Rezeption kann gleichwohl nicht einfach in einer bloßen Wiederaufnahme oder Repristinierung von Niebergalls Überzeugungen bestehen. Eher lässt sie sich so beschreiben, dass Fortschritte im praktisch-theologischen Religionsverständnis keinesfalls vorbei an den von Niebergall erarbeiteten Fragen und Antworten erzielt werden können.

Niebergalls eigener Beitrag ist nach dem Gesagten weniger in eigenen wissenschaftlichen Untersuchungen zu Religion zu sehen, weder im Blick auf die Religionsgeschichte noch hinsichtlich der religiösen Volkskunde oder der empirischen Erforschung von Religion bei Kindern und Jugendlichen im Sinne der Religionspsychologie. Seine Leistung kann zum einen in der Rezeption von Forschungsergebnissen aus allen diesen Bereichen gesehen werden, die er – wie seine Publikationen zeigen – mit großer Sorgfalt wahrgenommen und vor allem in eine religionspädagogische und homiletische Perspektive gerückt hat.[41] Zum anderen sind es seine theologisch-theoretischen Synthesen – bis hinein in seinen Gesamtentwurf der Praktischen Theologie –, die hier genannt werden müssen. Insofern hat Niebergall mit seinem Religionsverständnis nachhaltig auf die theologische und kirchliche Diskussion seiner Zeit zu wirken vermocht. Daher hat sich das Interesse an seinem Werk heute zu Recht wieder neu entzündet.

Literatur

HEESCH, MATTHIAS: Lehrbare Religion? Studien über die szientistische Theorieüberlieferung und ihr Weiterwirken in den theologisch-religionspädagogischen Entwürfen Richard Kabischs und Friedrich Niebergalls [TBT 80], Berlin/New York 1997.

KÄBISCH, DAVID: Von der Katechetik zur Religionspädagogik? Friedrich Niebergall und die Religionslehrerbildung in Marburg, in: Tobias Sarx/Rajah Scheeppers/Michael Stahl (Hg.): Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. FS für Jochen-Christoph Kaiser, Stuttgart 2013, S. 451–462.

KÄBISCH, DAVID (Hg.): Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen, Tübingen 2016.

KÄBISCH, DAVID/SCHRÖDER, BERND: Anstöße und Perspektiven. Aufgaben der (historischen) Religionspädagogik im Gespräch mit Friedrich Niebergall, in: Käbisch, David: Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen [PThGG], Tübingen 2016, S. 217–231.

[41] Vgl. als Beispiele: NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule, in: ZThK 19 (1909), S. 411–474; NIEBERGALL, FRIEDRICH: Ein Beitrag zur Jugendpsychologie, in: Evangelische Freiheit 13 (1913), S. 111–124; NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Religion der Kinder, in: MERU 12 (1919), S. 57–54.89–96.

LUTHER, HENNING: Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Wahrheit des Christentums, in: ZThK 8 (1898), S. 435–467.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Über die Absolutheit des Christentums [Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein NF 4], Leipzig/Tübingen 1900, S. 46–86.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Wie predigen wir dem modernen Menschen? Erster Teil. Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen ²1905.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Welches ist die beste Religion?, Tübingen 1906.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Lehrbarkeit der Religion und die Kritik im Religionsunterricht, in: MERU 1 (1908), S. 238–243.321–335.353–359.329–331.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule, in: ZThK 19 (1909), S. 411–474.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Person und Persönlichkeit, Leipzig 1911.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Entwicklung der Katechetik zur Religionspädagogik, in: MERU 4 (1911), S. 33–43.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Ein Beitrag zur Jugendpsychologie, in: Evangelische Freiheit 13 (1913), S. 111–124.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Theologie und Praxis. Hemmungen und Förderungen der Predigt und des Religions-Unterrichts durch die moderne Theologie [Praktisch-Theologische Handbibliothek 20], Göttingen 1916.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 1, Grundlagen. Die ideale und die empirische Gemeinde. Aufgaben und Kräfte der Gemeinde, Tübingen 1918.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 2, Die Arbeitszweige: Gottesdienst und Religionsunterricht. Seelsorge und Gemeindearbeit, Tübingen 1919.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Die Religion der Kinder, in: MERU 12 (1919), S. 57–54.89–96.

NIEBERGALL, FRIEDRICH: Der neue Religionsunterricht, Langensalsa 1922.

PLAGENTZ, ACHIM/SCHWAB, ULRICH: Religionswissenschaftlich-empirische Praktische Theologie. Friedrich Niebergall, in: Christian Grethlein/Michael Meyer-Blanck (Hg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 2000, S. 237–277.

SANDBERGER, JÖRG VIKTOR: Pädagogische Theologie. Friedrich Niebergalls Praktische Theologie als Erziehungslehre [Arbeiten zur Pastoraltheologie 10], Göttingen 1972.

SCHWEITZER, FRIEDRICH/SIMOJOKI, HENRIK: Moderne Religionspädagogik. Ihre Entwicklung und Identität [Religionspädagogik in Pluraler Gesellschaft 5], Gütersloh/Freiburg 2005.

Kulturgeschichte – Empirie – Phänomenologie

Zur Deutung von Religion und religiöser Erfahrung im Werk von Richard Kabisch (1868–1914)

Matthias Heesch

1. Biographie und Bedeutung

Richard Kabisch wird am 21. Mai 1868 in Kemnitz bei Greifswald geboren. Von 1885 bis 1889 studiert er Theologie und Germanistik in Greifswald und Bonn, dort wird er 1889 zum Lic. theol. mit der Arbeit *Das Vierte Buch Esra auf seine Quellen hin untersucht* promoviert (noch 1889 bei Kabischs späterem Hausverlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen). Die Arbeit verweist schon auf ein dezidiert religionsgeschichtliches Interesse, ebenso wie die 1893 erschienene Monographie *Die Eschatologie des Paulus*[1]. Mit der Konzentration auf Eschatologie als integralen Aspekt der Entwicklung der neutestamentlichen aus der (späten) alttestamentlichen Gedankenwelt erweist sich Kabisch als Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, der er auch durch Mitarbeit an gemeinsamen Projekten (u. a. 1. Auflage der RGG) verbunden ist. Die theologischen Grundüberzeugungen der Religionsgeschichtlichen Schule entwickelt Kabisch im Dialog mit zeitgenössischen philosophischen und pädagogischen Strömungen weiter. Zu diesen Strömungen gehören etwa die Spätphase der Herbartschule, die Reformpädagogik, der Pragmatismus und die empirische Psychologie und Kulturwissenschaft W. Wundts. Nach Vikariat, Wechsel in den Schuldienst und Dozenten-, schließlich Leitungsstellen an verschiedenen Lehrerseminaren wird Kabisch 1910 Regierungs- und Schulrat in Düsseldorf; er wird im April 1914 in gleicher Funktion nach Bromberg versetzt. Möglicherweise stellt dies eine Disziplinierung dar. Kabisch hat sich, zumal für einen leitenden Beamten der preußischen Schulbehörde, sehr dezidiert als Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule zu erkennen gegeben. Mit Beginn des Ersten Weltkriegs meldet sich Kabisch als Kriegsfreiwilliger und fällt bereits am 30. Oktober 1914; zuletzt soll er an einer Monographie über Immanuel Kant gearbeitet haben, die unvollendet geblieben ist.[2]

[1] Kabisch, Richard: Die Eschatologie des Paulus, Göttingen 1893.

[2] Der biographische Abriß folgt: Bockwoldt, Gerd: Richard Kabisch. Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration, Berlin/Schleswig-Holstein 1976, S. 9–12.

2. Lebensleistung, Thematik und literarisches Werk

Kabischs theologische, religionsphilosophische und religionspädagogische Lebensleistung besteht darin, daß er, ähnlich wie Ernst Troeltsch, die historische Herausarbeitung des Religionsbegriffs – in der von ihm gesehenen Vielgestaltigkeit des damit gemeinten Sachverhalts – mit einem systematisch-einheitlichen Religionsverständnis zur Synthese zu bringen versucht hat. Anders als Troeltsch, der die existentielle Dimension von Religion – vollendet begegnend in der glaubensmäßig evidenten ‚Absolutheit des Christentums' – für wissenschaftlich im strengen Sinne nicht darstellbar hielt, ist Kabisch jedoch der Auffassung, daß sich die existentielle Dimension der sich im Christentum vollendenden Religion mit den Denkmitteln der seinerzeitigen Psychologie und Religionswissenschaft aufzeigen läßt. Dabei läßt er sich besonders von Wilhelm Wundt und William James leiten. Er integriert in das dadurch gewonnene gedankliche Grundschema jedoch auch Anregungen weiterer Autoren.[3]

Aus dieser Intention ergibt sich die Thematik von Kabischs Gesamtwerk, soweit es sich ausdrücklich mit der theologisch-philosophisch-pädagogischen Kategorie *Religion* befaßt:[4] Die daran anknüpfende Vorgehensweise besteht darin, daß Kabisch die solchermaßen für wissenschaftlich beschreibbar gehaltene Religion in einem dem Anspruch nach wissenschaftlichen Verfahren einem Raster von Fragestellungen unterwirft, das er zwar nie systematisiert hat, das sich aber folgendermaßen darstellen läßt: 1. Was ist Religion?, 2. Wie wirkt Religion?, 3. Inwiefern lassen sich daraus Argumente gewinnen für die Behauptung, Religion sei lehrbar?, 4. Schule, Staat und Religion. Dieser Reihung soll auch die Darstellung im nächsten Abschnitt folgen.

Eigenart und Reichweite dieses Unternehmens werden bestimmt und begrenzt durch die Eigenart von Kabischs theologisch-literarischem Werk. Abgesehen von den exegetischen Monographien bestehen Kabischs Arbeiten entweder aus, meist weniger umfangreichen, Gelegenheitsschriften wie

[3] Eine über diese Skizze hinausgehende Analyse des rezeptionsgeschichtlichen Hintergrundes bei Kabisch versucht der Verf. in: Lehrbare Religion? Studien über die szientistische Theorieüberlieferung und ihr Weiterwirken in den theologisch-religionspädagogischen Entwürfen Richard Kabischs und Friedrich Niebergalls, Berlin/New York 1997, S. 56–166 u. ö. Einige in diesem Aufsatz nur zu streifende rezeptions- und werkgeschichtliche Details bei Kabisch werden in der monographischen Studie vertieft dargestellt.

[4] Die erwähnten exegetischen Schriften, die Arbeiten zur Theorie und Praxis des Geschichtsunterrichts und zu allgemeinen Fragen der Lehrerbildung, schließlich eine Reihe thematisch religiös grundierter, belletristischer Texte bilden in Kabischs Gesamtwerk eigene thematische Einheiten, auf die hier nicht breiter eingegangen werden kann, vgl. jedoch nochmals: BOCKWOLDT, GERT: Richard Kabisch. Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration, S. 9–12.144–147 (vollständige Bibliographie Kabischs); zu Kabisch als Belletristen auch vom Verf.: Ein Erzieher als Erzähler, in: PrTh 32 (1997), S. 10–29.

Zeitschriftenaufsätzen, Handbuchartikeln, Rezensionen etc. oder aus Werken, die entweder der Lehrerbildung oder der didaktischen und methodischen Reflexion insbesondere des Religionsunterrichts bzw. seiner Stoffe dienen. Eine systematische Ausarbeitung seiner Grundüberzeugungen hat Kabisch nie unternommen. Ob die erwähnte unvollendete und unveröffentlichte Kant-Monographie eine solche nachgeliefert hätte, kann angesichts der überwiegenden Distanz unseres Autors gegenüber Kant und dem zeitgenössischen Neukantianismus bezweifelt werden. So bleibt nur die Orientierung an der differenziertesten Darstellung von Kabischs Religionsverständnis in seinem einflußreichen Hauptwerk *Wie lehren wir Religion?*[5]. Dessen unterrichtspraktische Ausrichtung begrenzt die Systematik der Darstellung; der systematische Zusammenhang der angedeuteten Fragen besteht gleichwohl, wie zu zeigen sein wird.

3. Kabischs Religionsverständnis

3.1 Was ist Religion?

Kabisch schreibt mit Berufung auf den empiristischen Philosophen und Psychologen W. Wundt, von dem seine „psychologische Denkweise in überwiegendem Maße […] bestimmt (ist)“:

Mir scheint, daß man als seelische Grundfunktion ein Streben anzunehmen hat, das bei jedem Individuum besonders auftritt und dessen besondere Eigenart […] in die intelligible Welt zurückreicht. Es ist dies bei Kant und Schiller die Person, bei Schopenhauer die Persönlichkeit als Idee. Indem dies Streben durch psychophysische Vorgänge der Außenwelt begegnet, gerät es in eine gewisse Zuständlichkeit, die wir als Gefühl zu bezeichnen pflegen. Dieser Zustand ist […] nach drei Zustandsqualitäten zu bezeichnen: nach dem Grade der Erregung, der Spannung, der Lust. Die Erregung kann immer mehr zurückgehen, kann eine Art Nullpunkt erreichen, und über ihn hinaus ein Zustand werden, den man nur Beruhigung nennen kann. […] Die Spannung kann ebenso zurückgehen und über den Nullpunkt hinweg als Lösung erscheinen […]. Ebenso ist ein Sinken der Lust über den Nullpunkt in die Unlust möglich, […]. Über dem Null-

[5] Zu zitieren ist nach der Ausgabe letzter Hand, Göttingen [3]1913. Dieser Text ist greifbar als: KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts für alle Schulen auf psychologischer Grundlage. Kommentar und pragmatische Bibliographie von Gerd Bockwoldt, Hildesheim/New York/Zürich 1988 (i. F.: Wie lehren wir Religion?). Wirkungsgeschichtlich wichtig sind die von Hermann Tögel bearbeiteten und mit Ergänzungen und textlichen Änderungen versehenen späteren Auflagen. Daher wird in diesem Artikel ergänzend herangezogen: KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts, bearbeitet von Hermann Tögel, Göttingen [6]1923 (i. F.: Wie lehren wir Religion?, bearb. v. Hermann Tögel).

punkt bedeuten diese drei Dimensionen des seelischen Zustands Leben, unter dem Nullpunkt das Gegenteil, die Depression des Lebens.[6]

Weiter schreibt Kabisch:

Legt man nun das Wesen der Religion in das Gefühl, so ist damit ausgesprochen, daß ihr die allerhöchste Realität zukommt. Denn das dürfen wir nie vergessen: Alle Objekte setze ich als außer mir vorhanden nur voraus, weil ich durch sie in eine gewisse Zuständlichkeit geraten bin, und die Vorstellungen, die ich von ihnen habe, sind ausschließlich Symbole dieser Objekte, nicht die Objekte selbst.[7]

Religion ist also eine Modifizierung des Lebens nach den drei Grundparametern Erregung, Spannung und Lust, die sich anhand von Begegnungen der willentlichen Grundbeschaffenheit des Subjekts mit der als solcher unerkennbaren Außenwelt modifizieren.

Man hat hier „Schleiermachers Religionsverständnis im Spiegel der Wundt'schen Psychologie"[8] sehen wollen. Diese Perspektive sieht zwar etwas Richtiges, verkennt aber Kabischs konsequenten Empirismus: Wo Schleiermacher die religiöse Bewußtseinsbestimmtheit auf einer anderen Ebene sieht als die weltbezogen-empirische – da es ihm im Falle der religiösen Bewußtseinsbestimmtheit um die Leichtigkeit von deren Hervortreten geht, gegebenenfalls auch im Gegensatz zur Bestimmtheit des weltzugewandten Bewußtseins[9] – ist Kabischs Verständnis von Streben und Gefühl ganz von einem den Tatsachen des Lebens zugewandten Empirismus getragen, wie etwa folgender Gedanke deutlich macht:

Und darum können die Gefühle, in denen die Spannungskomponente wirkt, als die höchste Manifestation des geistigen Lebens gelten: sie fördern den Lebensprozeß, da

---

[6] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 26 f. Die komplizierte Frage, wie zutreffend bzw. erschöpfend Kabischs oft recht inexplizite Heranziehung von Gewährsleuten ist, kann hier nicht erörtert werden. Eine gewisse Nähe dieser für sein Religionsverständnis grundlegenden Auffassung scheint auch zum gedanklichen Gehalt eines Aufsatzes von W. Dilthey zu bestehen; vgl. DILTHEY, WILHELM: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, in: Ders.: Texte zur Kritik der historischen Vernunft, hg. v. Lessing, Hans-Ulrich, Göttingen 1983, S. 150–185, S. 156 f.169–176; zu Dilthey im gegebenen Zusammenhang auch: BOCKWOLDT, GERD: Richard Kabisch. Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration, S. 129–140; HEESCH, MATTHIAS: Lehrbare Religion?, S. 138–149. Mit seinem starken Abheben auf Wundts sich als Naturwissenschaft verstehende Psychologie und der Konsequenz eines quasi technischen methodischen Optimismus, der auch existentielle Aspekte einschließt, ist Kabisch dennoch kein typischer Vertreter der an Dilthey anschließenden geisteswissenschaftlichen Pädagogik.

[7] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 29.

[8] BOCKWOLDT, GERD: Richard Kabisch, S. 80–82, Zitat: Überschrift S. 80.

[9] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Redeker, Martin, Berlin 1960, hier: Bd. 1, S. 30–41.

sie in den Willen im engeren Sinne ausmünden, und sie offenbaren ihn zugleich in der höchsten unmittelbaren Realität.[10]

Unter dem „Willen im engeren Sinne" versteht Kabisch solche Modifizierungen des Strebens, die „auf eine Veränderung des Objekts geh(en)"[11]? Eine bestimmte – eben die religiöse – Einwirkung auf das sich unter den genannten Parametern gestaltende Grundstreben des Menschen ergibt also eine maximale Steigerung des Lebensprozesses und – das ist eine wesentliche Implikation des „Willens im engeren Sinne" – begründet zugleich die Möglichkeit, die Gegebenheiten im guten Sinne zu ändern.

Ein längeres Zitat soll dies verdeutlichen und zugleich klar machen, warum Kabisch gerade der Religion diese Steigerungswirkung und das auf ihr beruhende lebenspraktische Potential zutraut:

Und das nun ist das Wesen der Religion, daß sie immer durch die unmittelbare Beziehung unseres beschränkten Ich auf ein größeres Ich, das als Gottheit […] gefühlsmäßig erlebt wird, daß sie durch diese Beziehung immer eine Erregung der Gefühle mit der Spannungskomponente, also eine Steigerung des Lebens bedeutet. Die Religion ist unmittelbarste Wirklichkeit des über sich selbst gesteigerten Lebens. Ich lasse auch hier (William) James reden […]:,das schließliche Ergebnis ist in jedem Falle, was Kant eine sthenische Affektion nennt, eine freudige, befreiende, die körperliche Kraft befördernde Erregung. […] Es ist ein Zustand von nicht nur psychologischer, sondern von biologischer Bedeutung.[12]

Kabisch läßt hiervon keine Ausnahme gelten: Auch die pessimistische Erlösungsreligion des Buddhismus etwa ist, „wenn auch noch so weltverneinend, doch die Kraftquelle, (das) Leiden zu überwinden"[13]. Religion ist also Steigerung der Lebenskraft durch die Begegnung mit dem transzendenten Absoluten, sie ist ein „Kraftmittel im Kampf ums Dasein, […] ein wertvolles Lebensgut, vielleicht gar das höchste"[14], wie Kabisch in einer Kette – im Sinne seiner Argumentation selbstverständlich zu bejahender – rhetorischer Fragen voraussetzt, um das „Recht des Kindes auf Religion"[15] darzulegen. Deswegen ist der Staat auch in der Pflicht, die „Kinder in den […] Religionsunterricht, den er selbst erteilt, zu führen, damit sie nicht des höchsten Lebensgutes durch Schuld ihrer Väter lebenslang entraten müssen"[16].

Ein wichtiger Aspekt von Kabischs Religionsverständnis ist noch nachzutragen: Grundsätzlich ist er – mit W. James, den er hier zitiert – der Meinung, daß „ein solcher Glaube nur ein sehr geringes Maß an intellektuellem Gehalt

---

[10] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 30.
[11] Ebd.
[12] A. a. O., S. 30 f.
[13] A. a. O., S. 31.
[14] A. a. O., S. 2.
[15] A. a. O., S. 1; Überschrift.
[16] A. a. O., S. 4.

einzuschließen [braucht]“[17]. Trotzdem ist Religion an gegenständliche Vorstellungen gebunden, was sich daraus ergibt, daß sie eine Konfrontation des vom transzendenten Absoluten motivierten Strebevermögens mit der Welt der Gegebenheiten einschließt, wobei aus dieser Begegnung Vorstellungen hervorgehen müssen. Also kann es Religion, obwohl sie ihrem Wesen nach eine Bestimmung des Gefühls und vor allem des Willens ist, doch nicht ohne kognitive Vorstellungen geben. Hier erhellt der religiöse Glaube von Kindern das Wesen von Religion in grundsätzlicher Weise: Kinder machen sich ein Bild von Gott. Kabisch bietet hierfür verschiedene Beispiele aus der pädagogischen und belletristischen Literaturauf.[18] Darüber kann aber nur

> sehr schwer […] etwas Allgemeingültiges (gesagt werden). Ich sehe in all den Mitteilungen, die uns über die Kinderreligion […] gemacht werden, nichts als die unendliche Mannigfaltigkeit der Individuen und die sehr verschiedenen Einflüsse der Umgebung der Kleinen.[19]

Die Einsicht der Religionsgeschichtlichen Schule und des von Kabisch geschätzten W. James in die lebensweltliche Variabilität religiöser Vorstellungen wird hier also ins Entwicklungspsychologische, zugleich aber Anthropologische umgesetzt: Die Realität, die sich in Gefühl und Wille bekundet, muß in irgendeiner Weise – was Verschiedenheit einschließt – auf der Objektebene vorfindlich und damit auch verbalisierbar sein: Wörter, die den religiösen Prozeß zu benennen versuchen, sind „Symbole für Begleitgefühle“[20], die

> im lebendigen Verkehr in gewissem Maße natürlich jene Gefühle hervorrufen […]. Dennoch ist es eine Erleichterung, die der Verkehr mit Symbolen den Menschen gewährt, daß die Symbole nicht mit der Kraft der Wirklichkeit erlebt werden, sondern einen raschen Wechsel dieser Symbolvorstellungen ermöglichen. Wieviel (die Seele) erlebt, hängt von zwei Seiten ihrer Anlage ab: ihrer Phantasiestärke […] und ihrer Gefühlsempfindlichkeit.[21]

Anders formuliert: So wie Kinder sich Bilder von Gott machen, so ist letztlich jede religiöse Kommunikation nur unter der Voraussetzung möglich, daß bestimmte Vorstellungen, eben die *Symbole*, die Kraft haben, religiöses Erleben in einer mittelbaren Weise präsent zu machen. Bei Kindern wie Erwachsenen besteht diese Voraussetzung in der Wirksamkeit der Phantasie. Kabischs Überzeugung, daß in der religiösen Symbolik der Kinder „das Ästhetische wohl die Hauptrolle spielt“[22], läßt sich, im Sinne des Autors, gewiß auf die religiöse Symbolbildung der Erwachsenen – einschließlich der Theologen –

[17] A. a. O., S. 31.
[18] Vgl. a. a. O., S. 73–75 u. ö.
[19] A. a. O., S. 74.
[20] A. a. O., S. 49.
[21] Ebd.
[22] A. a. O., S. 79.

übertragen. Kabisch spricht hier, wohl unter Aufnahme einer von Herbart geprägten Terminologie, von *religiösen Vorstellungen*:[23] Der Mensch „objektiviert religiöse Gefühlsvorgänge in Vorstellungen", wobei „die Fähigkeit, das Erlebte zu gestalten, […] von der gesamten Übung im Vorstellen und Aussprechen überhaupt abhängen [wird]"[24]. Hier liegt dann auch der Anschluß der Religionspsychologie an die Religionsgeschichte: In den Vorstellungen der Menschen objektiviert sich nicht nur die gestaltbildende Fähigkeit der Individuen, sondern auch der allgemeine Kulturzustand.

Allerdings darf die Gefahr nicht übersehen werden, „daß die Erfahrungsreligion von dieser Phantasiereligion, oft auf Lebenszeit, völlig überwuchert wird"[25]. Die symbolische – phantasiehafte bzw. vorstellungsmäßige – Dimension von Religion erschließt diese also.[26] Gleichzeitig muß der Weg vom *Symbol* der *Phantasiereligion* bzw. den religiösen *Vorstellungen* zur Sache der Religion durch den Rekurs auf *Erfahrungsreligion* immer gangbar bleiben. Andernfalls verstrickt sich der Glaube in phantastische oder begriffliche Konstruktionen und verliert letztlich seine Lebensbedeutsamkeit. Kabisch ist der Überzeugung, daß die geschichtliche Objektivität ihres Anknüpfungspunktes die Wirksamkeit von Religion sichert. Religion ist für ihn die Übereinstimmung des Willens mit Gott. Der Wille Jesu fällt mit dem Willen Gottes zusammen. Der Religionsunterricht hat die Aufgabe und, wenn er gut erteilt wird, auch die Möglichkeit, die geschichtliche Willensübereinstimmung Jesu

[23] Zur Beeinflussung Kabischs durch Herbart: BOCKWOLDT, GERD: Richard Kabisch, S. 86–90, ausführlicher: HEESCH, MATTHIAS: Lehrbare Religion?, S. 56–90.181–188.207–212; in meiner Monographie ist vorausgesetzt die erstmals von Rainer Preul herausgearbeitete Differenz zwischen einer herbartianischen Frühphase und der von James und Wundt geprägten späteren Phase in Kabischs Religionsauffassung, vgl.: PREUL, RAINER: Richard Kabisch. Die These von der Lehrbarkeit der Religion, in: Herms, Eilert/Ringleben, Joachim (Hg.): Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Göttingen 1984, S. 167–180. Preul begründet seine Unterscheidung zweier Phasen in Kabischs Denken anhand von Unterschieden zwischen *Wie lehren wir Religion?* und einem früheren programmatischen Aufsatz Kabischs: KABISCH, RICHARD: Über die Lehrbarkeit der Religion, in: ZThK 12 (1902), S. 316–344. Für die Zwecke eines Übersichtsartikels legt sich die Konzentration auf die abschließende Gestalt von Kabischs Religionsauffassung nahe, zu deren Vorgeschichte vgl. jedoch die genannte Literatur.

[24] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 43.

[25] A. a. O., S. 75.

[26] Hier ergibt sich tatsächlich eine Nähe zu Schleiermacher: Religion ist nach dessen Auffassung zwar einerseits im unmittelbaren Selbstbewußtsein gegeben, knüpft aber in ihrer geschichtlich-lebensweltlichen Konkretion an die Tätigkeit von *Mittlern* an, die symbolhaft wirkende Gestalten und Manifestationen religiösen Lebens begründen. Deswegen muß Religion nach Schleiermachers – und Kabischs – Überzeugung immer unter dem Doppelaspekt der transzendentaltheoretischen und der geschichtlichen Hinsicht thematisiert werden, vgl. schon: SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Nachwort v. Ratschow, Carl-Heinz, Stuttgart 1969, S. 8–10 (Erste Rede, zu den *Mittlern*) sowie S. 49–53 (Zweite Rede, zur transzendentalen Bedeutung der Religion bzw. Wirksamkeit des *Universums*).

mit Gott für die Schüler zur existenziellen Gegenwart zu machen. Kabisch hat seine Vorstellungen hierüber breit ausgeführt in dem *Entwurf eines Lebensbildes Jesu für die Schule*. Dieser Aspekt von Kabischs Religionsverständnis leitet über zur Frage nach den Wirkungen der Religion.[27]

3.2 Wie wirkt Religion und was bewirkt sie?

Religion ist, wie die Darstellung von Kabischs Religionsverständnis klargemacht hat, hinsichtlich ihres existentiellen Kerns Lebenssteigerung. Sie manifestiert sich einerseits im unmittelbaren Erleben, ist andererseits aber symbolisch kommunizierbar. Die Ebene der religiös-symbolischen Kommunikation kann mit einer von Kabisch vor allem in Bezug auf das religiöse Erleben von Kindern verwendeten Kategorie insgesamt als *Phantasiereligion* bezeichnet werden. Diese muß jedoch an bestimmte existentielle Wirkungen, die von Kabisch so genannte *Wirklichkeitsreligion*, zurückgebunden werden.

Wirklichkeitsreligion ist in exemplarischer Weise in der biblischen Religion gegeben, deren Grundlagen Kabisch in der alttestamentlichen Prophetie sieht. Im Anschluß an Visionen des Jeremia und des Amos (Jer 1; Am 7) führt Kabisch aus:

> Die jenseitige Welt, ein höheres Ich, demgegenüber alles, was von Vorstellungen aus dieser Welt mit ihren Angst- und Hoffnungsgefühlen in der Seele sonst lebt, in ein Nichts zusammenschrumpft, das Leben von oben her tritt in die Seele der Erdenmenschen, bricht in ihr Leben ein, wie wenn die Quellen der Tiefe sich auftun, und verwandelt den sanften Fluß des Lebens zum Meer, das alles mit sich fortreißt. Das Ich ist in seinem Lebensgefühl gesteigert und nicht nur über sich, sondern über die ganze Welt, die ja in ihm auch nur ein Teil seines Ichs ist, hinweggehoben. […] Ist es zu übersehen, daß gerade dies auch in dem Leben Jesu der Urgrund ist, das eigentliche religiöse Erlebnis, dem all sein Tun entquillt?[28]

Kabisch interpretiert diesen „Grundvorgang in der jüdisch-christlichen Religion“[29] als „Überwältigung des eigenen Ichs durch eine im Gefühlszustand unmittelbar wirklich erlebte höhere Kraft“[30]. Aber warum ist diese Überwältigung bzw. Überwindung des Subjekts erforderlich?

Kabisch setzt hier argumentativ neu an: „Die religiösen Erfahrungen, die das Kind selbständig macht, liegen auf dem Gebiet der Natur und des sittlichen Lebens.“[31] Dabei wird das überwältigende Naturerlebnis zum Anknüp-

---

[27] Der auf Kabisch zurückgehende Text findet sich in: Kabisch, Richard: Wie lehren wir Religion?, bearb. v. Hermann Tögel, S. 185–201.

[28] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 34; vgl. ähnliche Ausführungen a. a. O., S. 35.

[29] A. a. O., S. 33 (Abschnittsüberschrift).

[30] A. a. O., S. 37; vgl. das James-Zitat a. a. O., S. 29 f.

[31] A. a. O., S. 70.

fungspunkt für ein als beunruhigend erfahrenes, weil die Lebenskraft herabsetzendes Abhängigkeitserlebnis:

Gewaltige Naturerscheinungen, namentlich alle, die mit dem Gewitter zu tun haben, pflegen, wie in dem Volk je und je, in dem Kinde religiöse Empfindungen mit Ursprünglichkeit auszulösen. Noch der alte Goethe erinnert sich, wie er als Kind in einem gewaltigen Hagelwetter, das unter Donner und Blitzen die Spiegelscheiben des Hauses zerschlug, den zornigen Gott unmittelbar kennengelernt habe [...].[32]

Die Herabstimmung des Lebensgefühls durch ein gefährliches Naturerlebnis sieht Kabisch in Analogie mit der Gewissenserfahrung. Es gibt „eine tiefe Verknüpfung des erhabenen Naturgefühls mit den Regungen des schuldigen Gewissens“[33]. Einmal abgesehen von der sachlichen Schwierigkeit, daß, entgegen der Möglichkeit sie differenzierter zu deuten, die Erlebnisbereiche des Gefährlichen und des Erhabenen hier zum Zweck von Kabischs Argumentation quasi gleichgesetzt werden, ist der Gedankengang klar: Der Mensch erfährt sich als Natur- und sittliches Wesen gleichermaßen unzureichend und abhängig, d. h. er ist Widerständen ausgesetzt, die seiner willentlichen Natur entgegenstehen. Dabei unterstellt Kabisch offensichtlich (womöglich in vereinfachender Umdeutung der Ethik und Religionsauffassung Kants, denen er grundsätzlich nur sehr partiell folgt), daß der Wille des strebenden Menschen eigentlich – d. h. abgesehen von den Verwicklungen, in die das Leben ihn, allerdings unvermeidlicherweise, führt – *guter* Wille ist. Als solcher erfährt er Widerstände, wie sie in der Gefährdung des Lebens durch Naturereignisse ganz elementar auftauchen, als unberechtigte und aufzuhebende Hindernisse, die zugleich als *erhaben* wahrgenommen warden.[34] Natur- und sittliches Selbsterleben führen den Menschen also in eine Differenzerfahrung. Daraus folgt für Kabisch weiter: Die willentliche Natur des Menschen ist gegen die Abhängigkeit gegenüber sittlichen Verfehlungen und gegen die Abhängigkeit von der Natur zur Geltung zu bringen. Dies gelingt nur durch jenen Kräfte-

[32] Ebd.

[33] A. a. O., S. 71.

[34] Hier greifen wohl Überlegungen Kants über das alleinige Gutsein des guten Willens, das radikale Böse und seine Überwindung sowie über das Erhabene im Rahmen einer selbständigen, aber auch wenig differenzierten Gesamtwürdigung ineinander. Mit Kabischs Überlegungen verglichen werden könnten etwa folgende Gedankenzusammenhänge: KANT, IMMANUEL: Werke, Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1. Teil, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983, S. 18–33.74–80 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten über den guten Willen bzw. die Autonomie und Heteronomie des Willens); Ders.: Werke, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 2. Teil, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983, S. 663–705.751–815 (Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft, I. und III. Hauptstück über die Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten und den Sieg des guten Prinzips) sowie Ders.: Werke, Bd. 8: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1988, S. 328–371 (Kritik der Urteilskraft, Analytik des Erhabenen).

zuwachs, der aus der Religion erwächst. Kabisch übernimmt hier einen Aspekt der Religionsdeutung W. James',[35] wobei die Inanspruchnahme des Unterbewußtseins als transzendenter *Einheit* – „im Unterbewußtsein grenzt das Universum an das Ich"[36] – auch auf das Fortwirken eines herbartianischen Hintergrundes verweisen könnte,[37] zumal James' pluralistische Ontologie und Psychologie zwar das Vorhandensein einander transzendenter Bewußtseinsströme unterstellt, ein einheitlich faßbares Unterbewußtsein jedoch nicht wirklich zuläßt. James weist nun darauf hin, daß die eigentliche Leistung der Religion in der Möglichkeit liegt, mit ihrer Hilfe die Selbstentzweiung der *kranken Seele* zu überwinden, d. h., existentiell destruktive Differenzerfahrungen aufzuheben zugunsten einer religiös begründeten neuen Einheit des Selbsterlebens.[38] Damit besteht eine deutliche und von Kabisch auch in Anspruch genommene Nähe zu dem von ihm so genannten *Grundvorgang der jüdisch-christlichen Religion*, der die Überwindung eines schmerzlich empfundenen Differenzbewußtseins in der Lebenserhöhung des Glaubens sieht. Über James' Kategorie der *kranken Seele* – die dieser als ein in der Religion zu überwindendes *Naturphänomen* begreift[39] – hinausgehend, will Kabisch aber die Differenzerfahrung des (schlechten) Gewissens ausdrücklich pädagogisch anbahnen, wozu – problematischerweise – auch banale Verfehlungen, wie etwa kindliches Naschen, den Anknüpfungspunkt ergeben sollen.[40]

3.3 Die Lehrbarkeit der Religion

Aus diesem Religionsverständnis ergibt sich Kabischs umstrittene These von der Lehrbarkeit der Religion, auf der gleichwohl seine Bekanntheit als theologischer Autor und Theoretiker des Phänomens Religion bis heute beruht. Zwar ist der Gedanke der Lehrbarkeit der Religion nicht unmittelbarer Bestandteil seiner Auffassung von Religion, aber eine auf der Grundlage von Kabischs Deutung nachvollziehbare und letztlich für das Ganze seines Denkens wichtige Konsequenz hieraus.

---

[35] Vgl. die Argumentation und die ausführlichen James-Zitate in: KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 29–31.

[36] A. a. O., S. 36.

[37] Zu Herbarts Auffassung vom Unterbewußtsein als dem Inbegriff der unter die Bewußtheitsschwelle abgedrängten, aber weiterhin dynamisch-wirksamen Vorstellungen vgl. die Darstellung: HEESCH, MATTHIAS: Lehrbare Religion?, S. 65–68.

[38] Vgl. JAMES, WILLIAM: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, übers. v. Herms, Eilert/Stahlhut, Christian, Vorwort v. Sloterdijk, Peter, Frankfurt a. M./Leipzig 1997, S. 152–272; eine Darstellung James' in seiner Bedeutung für Kabisch findet sich in meiner Monographie *Lehrbare Religion?*, S. 127–137.

[39] JAMES, WILLIAM: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, S. 152–187 u. ö.

[40] In diesem Sinne z. B. KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 73.

Kabisch hält Religion – auch im existentiellen Sinne – für lehrbar, wenn auch nur bis zu einem bestimmten Grade. Hierfür werden zwei Argumente beigebracht. Das wichtigere dieser beiden besteht darin, dass er die Beziehung zwischen Erlebnis und Symbol für beidseitig reversibel hält: Man kommt, wie dargelegt, vom religiösen Erlebnis zur *Vorstellung*, zum *Symbol* bzw. zur *Phantasiereligion*. Der umgekehrte Weg läßt sich schon an banalen Phänomenen der Alltagskommunikation erhellen:

So entspricht den Wörtern ‚wirklich' und ‚vielleicht' ein ganz bestimmtes Gefühl: bei dem ersteren der Spannung und ruhigen Sicherheit, bei dem letzteren der Lösung, die mit einer gewissen Spannung leicht oszilliert.[41]

Wortbedeutungen erschließen sich, zumal bei Abstrakta, durch Gefühlsassoziationen. Kabisch resümiert:

Die Sprache ist also ein Mittel für die Lehrbarkeit der Dinge insoweit, als sie lautliche Klänge […] als Symbole darreicht, um durch sie das aufnehmende Subjekt zu veranlassen, bei der Wahrnehmung der Symbole Gegenstände vorzustellen und mit gewissen Gefühlen zu begleiten, die den Symbolen entsprechen.[42]

Die willensmäßige bzw. (davon abhängig) gefühlsmäßige Verortung der Religion widerspricht also nach Kabischs Überzeugung durchaus nicht einer Lehrbarkeit durch Vorstellungsweitergabe, d. h. einer kognitiven Vermittlung. Darüber hinaus – und das ist das zweite Argument – können Anschauungen existentieller Haltung auch unmittelbar wirken, sie haben sozusagen unmittelbar als sie selbst Symbolcharakter:

Man hat durchaus Handlungen mit in Betracht zu ziehen und die Frage zu überdenken, ob man durch planmäßige Einwirkungen jeder Art den Empfangenden dahin bringen kann, daß er einen gewissen Gefühlsvorgang erlebt oder gar eine Disposition annimmt, solche Gefühlsvorgänge zu wiederholen, zu vertiefen, zu verfeinern, vielleicht auch zur Stimmung zu befestigen. Die Antwort kann nur bejahend lauten.[43]

Mit der „Lehrbarkeit der Gefühle [ergibt sich] zugleich die Lehrbarkeit der Willensimpulse"[44], womit die Lehrbarkeit des Wesensgehaltes der Religion nach Kabischs Auffassung dargetan ist. Freilich:

Es gibt kein schrankenloses Lehren, […] die Grundanlage muß da sein. – Da es sich nun bei der Religion um die Anlage handelt, der eigenen Unzulänglichkeit inne zu werden, so ist nach dieser Seite hin die religiöse Anlage die allerallgemeinste, die es gibt, wenn auch naturgemäß durch die verschiedene Gefühlsempfindlichkeit der Menschen verschieden abgestuft.[45]

[41] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 49.
[42] A. a. O., S. 50.
[43] A. a. O., S. 52.
[44] A. a. O., S. 58.
[45] A. a. O., S. 63.

Die gegenseitige Transformierbarkeit von Erlebnis und Symbol wurzelt also, mit Troeltsch zu sprechen, in einem *religiösen Apriori,*[46] das sich in unterschiedlichen, sowohl geschichtlich-kulturell wie individuell-psychologisch bedingten, religiösen Überzeugungen ausspricht, deren gegenwartsangemessene Gestalt die Deutung des christlichen Glaubens im Zusammenhang der *modernen Theologie* ist, was für Kabisch bedeutet: im Horizont der Überzeugungen der Religionsgeschichtlichen Schule.

3.4 Schule, Staat und Religion

Kabischs Werk ist zwar einerseits eine Auseinandersetzung mit dem Wesen von Religion, andererseits – und vor allem – ein Versuch, Religionsunterricht als integralen Bestandteil allgemeinbildenden Unterrichts zu verstehen. Die Gründe hierfür liegen in der dargestellten Deutung der Religion als einer anthropologischen Fundamentalkonstante und in der daran anschließenden Überzeugung, dass sich Religion, wie alle grundlegenden Aspekte von Kultur, weitergeben läßt. Damit fällt Religion im existentiellen Sinne in den Bildungsauftrag des Staates:

> Dem Staat muß seinem Wesen nach alles daran liegen, daß die seinen Gliedern übermittelte Religion in diesen wahrhaft lebendig sei. Eine innerlich tote, nur äußerlich angeeignete Religion ist für seine Interessen völlig wertlos. Das ist bei der Kirche, wie das Beispiel des Katholizismus zeigt, nicht mit Notwendigkeit der Fall. Da die Pflege der Religion ihr ausschließlicher Zweck ist und die Erreichung dieses Zweckes gewährleistet ist, solange sie selbst besteht, so ist für sie immerhin schon etwas geleistet, wenn auch nur durch äußere Aneignung der Religion die Menschen sich zu ihr bekennen und so zu ihrem Fortbestehen beitragen.[47]

Der entscheidende Gedanke ist hier, daß der Staat eine umfassende Synthese jener Lebenszusammenhänge ist, um die es in der Religion letztlich geht, während die Kirche – ausdrücklich genannt ist die römische Kirche, mitgemeint ist zweifellos auch die seinerzeitige sog. *positive* Richtung innerhalb des Protestantismus[48] – die Religion isoliert und ihre Lebenswirksamkeit auf die Frage des kirchlichen Fortbestandes beschränkt. In der Konsequenz heißt es bei Kabisch:

---

[46] TROELTSCH, ERNST: Zur Frage des religiösen Apriori, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, [Tübingen ^{2}1922] Aalen 1966, S. 754–768. Kabisch kann den erstmals 1909 erschienenen Text gekannt haben, wenn nicht diesen, dann mit Sicherheit anderweitige entsprechende Argumentationen Troeltschs; zu Kabisch und Troeltsch kurz: BOCKWOLDT, GERD: Richard Kabisch, S. 43 f.

[47] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, S. 16.

[48] Aus dieser Richtung begegnete man Kabisch mit massiven Anfeindungen, vgl. BOCKWOLDT, GERD: Richard Kabisch, S. 12.

Der Staat stellt in seinen Religionslehrern Beamte hin, die er mittels der ihm zu Gebote stehenden Bildungswege mit der allgemeinen Kultur innig vertraut gemacht hat, die der Menschheitsstufe eignet, auf die sie zu wirken berufen sind. Deswegen zerstört der Staat sich selbst das Recht, Religionsunterricht zu erteilen, wenn er etwa in der Anstellung solche Religionslehrer bevorzugt, die die Verschmelzung der Religion mit der Kultur der Gegenwart in sich nicht vollzogen haben, sondern jenen exklusiv kirchlichen Standpunkt in isolierter Starrheit vertreten. Der Staat als Religionslehrer versteht die Kinder seiner Zeit und fühlt mit den Kindern seiner Zeit, denn er gleicht ihnen.[49]

Der Staat ist nach Kabisch

als Persönlichkeit aufzufassen, und zwar nicht etwa in symbolischem, sondern in metaphysischem Sinne. […] Ist aber der Staat Persönlichkeit, so kann keinem Zweifel unterliegen, daß er, wie etwa der Organismus unseres Leibes gegenüber der Zelle, im Vergleich zu dem Einzelmenschen als der vollkommene Mensch gelten muß.[50]

Der Staat hat also immer schon die Religion, die der Religionsunterricht am Ort der Individuen vermitteln soll, womit der Religionsunterricht eine genuin staatliche Funktion darstellt. Das staatliche Recht und die Pflicht, für die Weitergabe der Religion zu sorgen, ergibt sich also aus dem Wesen des Staates und ist nicht mit subjektiven Gewissensvorbehalten zu bestreiten. Dabei stellt sich Kabisch interessanterweise den Religionsunterricht, trotz der staatlichen Zuständigkeit auch für die Inhalte, als konfessionellen Religionsunterricht vor,[51] wenn er auch andererseits behauptet, der Staat habe „Religion als höchstes Kulturgut, nicht ihre konfessionelle Ausprägung […] darzureichen“[52]. Dieser tendenzielle Widerspruch wird durch einen Hinweis auf die Staatsbejahung, die die Reformation von Anfang an getragen habe, in Kabischs Sichtweise gelöst. Die spätere Kritik an Kabisch, vor allem durch die Evangelische Unterweisung, hat diese Lösung freilich nicht akzeptiert und hier einen Aspekt der Kapitulation vor der eigentlichen Aufgabe eines evangelischen Unterrichts gesehen.[53]

4. Fortwirkung

Obwohl Kabischs Hauptwerk *Wie lehren wir Religion?* bis 1931 (7. Auflage) immer wieder neu aufgelegt und durch den Herausgeber bzw. Bearbeiter Hermann Tögel auch aktualisiert wurde, ist seine Wirkung doch begrenzt geblie-

[49] Kabisch, Richard: Wie lehren wir Religion?, S. 17.
[50] A. a. O., S. 15.
[51] Vgl. a. a. O., S. 4 u. ö.
[52] A. a. O., S. 3.
[53] Vgl. Bockwoldt, Gerd: Richard Kabisch, S. 21–27; unklar in ihrer Begründung bleibt übrigens Bockwoldts Erwägung, Kabisch könnte aufgrund seiner Kritik an der „pseudoreligiösen Kulturfrömmigkeit des Staates und seiner Bildungsorgane“ (a. a. O., S. 12) von Düsseldorf nach Bromberg versetzt worden sein.

ben.[54] Dem Interesse der Evangelischen Unterweisung an einer didaktischen Aufarbeitung und unterrichtlichen Vermittlung biblischer und dogmatischer Aspekte evangelischen Glaubens war Kabischs Empirismus und Pragmatismus entgegengesetzt. Ebenso wenig konnte sich ein hermeneutischer Religionsunterricht kaum mit Kabischs Tendenz zur Reduktion im Verstehen anzueignender Inhalte auf ein psychologisch zu beschreibendes Grundgeschehen abfinden. Die Tatsache, daß Kabischs Religionsverständnis auch weiterführende Aspekte, z. B. eine differenzierte Theorie symbolvermittelter religiöser Kommunikation, einschließlich eines daran anschließenden didaktischen Ansatzes, beinhaltet, ist seiner Wirkung nicht zugutegekommen: Entsprechende Ansätze in der Systematischen Theologie und Religionspädagogik seit den 1960er Jahren werden vielmehr der Wirkungsgeschichte P. Tillichs u. a. zugeschrieben. Auch wenn die allgemeine Rückbesinnung auf das Erbe der Liberalen Theologie 1976 mit Gerd Bockwoldts Studie *Richard Kabisch. Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration* zu einer ersten monographischen Auseinandersetzung mit Kabisch geführt hat, erschien noch 1984 Rainer Preuls interpretationsgeschichtlich wegweisender Aufsatz *Richard Kabisch. Die These von der Lehrbarkeit der Religion* in einem Sammelband unter der Überschrift *Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*[55]. Zwar sind inzwischen einige weitere Aufsätze sowie die Studie des Verfassers, *Lehrbare Religion?*, die sich mit dem Theoriekonzept im Hintergrund von Kabischs Lehrbarkeitsthese befaßt, erschienen. Dennoch ist Kabisch als Theoretiker der Religion, abgesehen von der These von deren Lehrbarkeit, unverdientermaßen bisher wenig gewürdigt worden. Sein Versuch einer Wesensbestimmung von Religion, die kulturgeschichtliche, subjektivitätstheoretische und empirisch-psychologische Aspekte vereinigt, bleibt dennoch beachtlich und geht, über das Kombinieren vorgefundener Theorieansätze (Herbart, Dilthey, Wundt, James u. a.) hinaus, wesentliche Schritte auf eine selbständige gedankliche Synthese in praktischer und phänomenologischer Absicht zu. Eine differenzierte Ausarbeitung der Kategorie der *Erfahrung* in der neueren Religionspädagogik macht sich Kabischs Vorarbeiten zunutze.[56]

Zu den geschichtlichen Ereignissen, deren Zustandekommen sicher zumindest teilweise in die Wirkungsgeschichte Kabischs gehört, zählt die gegen Widerstände erreichte Verankerung des Religionsunterrichts als ordentliches

---

[54] Zu Einzelheiten vgl. a. a. O., S. 13–30.

[55] HERMS, EILERT: Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Göttingen 1984; PREUL, RAINER: Richard Kabisch. Die These von der Lehrbarkeit der Religion, in: Herms, Eilert/Ringleben Joachim (Hg.): Die These von der Lehrbarkeit der Religion, Göttingen 1984., S. 167–180.

[56] Vgl. RITTER, WERNER: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang, Göttingen 1989.

Lehrfach an Schulen in der Weimarer Reichsverfassung (Art. 149 WRV), die sich sachlich entsprechend auch in Art. 7 (3) des Grundgesetzes findet. Hier hat Kabischs Werk in der Bearbeitung von H. Tögel neben anderen prominenten Voten zugunsten des Religionsunterrichts aus dem Lager der Liberalen Theologie sicher in Richtung auf die gefundene Lösung gewirkt.[57] Unter den Bedingungen des pluralistischen und weltanschaulich neutralen Staatsverständnisses der Weimarer Reichsverfassung erwies sich das idealistische Staatsverständnis Kabischs, einschließlich der daraus gezogenen religionspädagogischen Konsequenzen, freilich als Anachronismus.

Eine Rezeption von Kabischs Religionsverständnis und seiner Symboldidaktik müßte an dieser Stelle dem gesellschaftlichen und kulturellen Wandel mehr Rechnung tragen. Kabischs Analysen des Phänomens Religion und der Möglichkeiten und Problematik religiöser Kommunikation bleiben dennoch sinnvolle Ausgangspunkte weiterführender Aneignung.

Literatur

BOCKWOLDT, GERD: Kabisch, Richard. Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration, Berlin/Schleswig-Holstein 1976.

DILTHEY, WILHELM: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, in: Ders.: Texte zur Kritik der historischen Vernunft, hg. v. Lessing, Hans-Ulrich, Göttingen 1983, S. 150–185.

HEESCH, MATTHIAS: Ein Erzieher als Erzähler, in: PrTh 32 (1997), S. 10–29.

HEESCH, MATTHIAS: Lehrbare Religion? Studien über die szientistische Theorieüberlieferung und ihr Weiterwirken in den theologisch-religionspädagogischen Entwürfen Richard Kabischs und Friedrich Niebergalls, Berlin/New York 1997.

JAMES, WILLIAM: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, übers. v. Eilert Herms/Christian Stahlhut, Vorwort von Peter Sloterdijk, Frankfurt a. M./Leipzig 1997.

KABISCH, RICHARD: Das Vierte Buch Esra auf seine Quellen hin untersucht, Göttingen 1889.

KABISCH, RICHARD: Die Eschatologie des Paulus, Göttingen 1893.

KABISCH, RICHARD: Über die Lehrbarkeit der Religion, in: ZThK 12 (1902), S. 316–344.

KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts, bearb. v. Hermann Tögel, Göttingen [6]1923.

KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts für alle Schulen auf psychologischer Grundlage. Kommentar und pragmatische Bibliographie von Gerd Bockwoldt, Hildesheim/New York/Zürich 1988.

[57] KABISCH, RICHARD: Wie lehren wir Religion?, bearb. v. Hermann Tögel, S. 89–92 u. ö.

KANT, IMMANUEL: Werke, Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1. Teil, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983.
KANT, IMMANUEL: Werke, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2. Teil, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1988.
KANT, IMMANUEL: Werke, Bd. 8: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1988.
PREUL, RAINER: Richard Kabisch. Die These von der Lehrbarkeit der Religion, in: Herms, Eilert/Ringleben, Joachim (Hg.): Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Göttingen 1984, S. 167–180.
RITTER, WERNER: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang, Göttingen 1989.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Redeker, Martin, Berlin 1960.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Nachwort von Carl-Heinz Ratschow, Stuttgart 1969.
TROELTSCH, ERNST: Zur Frage des religiösen Apriori, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, [Tübingen [2]1922] Aalen 1966, S. 754–768.

Die christliche Welt und der Gott der Geschichte

Zum Religionsbegriff bei Martin Rade (1857–1940)

Anne Käfer

Eins in der Tat ist so noch nicht dagewesen. Jene religionsfeindliche Stimmung und Weltanschauung, die mehr oder minder die religiöse Entwicklung in allen Kulturvölkern begleitet, ist heute wie noch niemals in die Tiefe der Volksseele eingedrungen. Den Gelehrten und Gebildeten unter uns, die die Religion ablehnen, stehen vielleicht fester und zahlreicher als in früheren Zeiten andere gegenüber, die sie haben und anerkennen. Aber das Volk, die Masse, der Grund und Boden, in dem die Religionen alle ihre breiten Wurzeln treiben, ist in einem noch nicht dagewesenen Maße durchwühlt. Drei Mächten haben wir das zu danken: der Volksschule, der Tagespresse und der Sozialdemokratie.[1]

Eine außergewöhnlich religionsfeindliche Stimmung diagnostiziert Martin Rade dem deutschen Volk an der Wende zum 20. Jahrhundert. Der konstatierten Religionsfeindlichkeit und Religionslosigkeit begegnet er viele Jahre seines Lebens mit Vorträgen, Publikationen und einem evangelischen Presseorgan, um über Wesen und Bedeutung der Religion, der christlichen insbesondere, aufzuklären.

In seinem theologischen Denken wurde Martin Rade vor allem durch Adolf von Harnack, bei dem er in Leipzig promovierte, und auch durch Albrecht Ritschl geprägt.[2] Mit seinen Leipziger Studienfreunden Wilhelm Bornemann, Paul Drews und Friedrich Loofs gründete er 1886/1887 die evangelische Zeitschrift *Die Christliche Welt*,[3] durch die vor allem die ‚Gelehrten und Gebilde-

---

[1] Rade, Martin: Die Religion im modernen Geistesleben [1898], in: Ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Wirklichkeit und Wahrheit der Religion, mit einer Einleitung, hg. v. Schwöbel, Christoph, Gütersloh 1983, S. 27–79, S. 30.

[2] Vgl. dazu Schwöbel, Christoph: Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie, Gütersloh 1980, S. 17–34.

[3] Vgl. dazu Rathje, Johannes: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952, S. 39. Titel und Untertitel der Zeitschrift erfuhren in den Jahren ihres Erscheinens mehrfach Änderungen. Der Untertitel weist darauf hin, dass die Herausgeber ihre Zeitschrift an *Gebildete* adressierten; vgl. dazu Mariscotti de Görlitz, Ana Maria/Bredehorn, Uwe/Happel, Hans-Gerd: Martin Rade: Theologe, Publizist, Demokrat, 1857–1940, Ausstellungskatalog [Schriften der Universitätsbibliothek Marburg 47], Marburg 1990, S. 48 f.

ten‘ über Themen der christlichen Religion informiert werden sollten.[4] 1899 legte Rade das Pfarramt nieder, das er seit 1892 an der Frankfurter Paulskirche innehatte, und habilitierte sich an der Marburger Theologischen Fakultät, wo er zunächst als Privatdozent für Systematische Theologie, ab 1904 als außerordentlicher Professor mit einem Lehrauftrag für Religionsgeschichte und von 1921 an als Ordinarius tätig war.[5] 1924 wurde Rade emeritiert; 1932 übergab er die Leitung der *Christlichen Welt* an seine Nachfolger.[6]

In seinen Reden, Vorlesungen und anderen Texten über Religion thematisiert Rade ausführlich einerseits die Beziehung zwischen Religion und Moral sowie andererseits das Verhältnis von Religion, theologischer Wissenschaft und kirchlicher Lehre. Dabei weiß er sich der Theologie Friedrich Schleiermachers verbunden, der in seinen *Reden über die Religion* und später in seiner *Glaubenslehre* Religion von Moral und Metaphysik, von Wissen und Tun unterscheidet.[7] Die Bedeutung, die Rade der Theologie Schleiermachers zumisst, zeigt sich unter anderem daran, dass er einige Texte Schleiermachers neu ediert, so auch dessen *Reden über die Religion*[8] von 1799. Die Einleitung zur Ausgabe der Reden beginnt Rade damit, dass er aufzeigt, in welcher Tradition er Schleiermachers Theologie verortet:

Dreihundert Jahre früher, als diese Reden erschienen sind, war durch Martin Luther unserm deutschen Volke und der Menschheit ein neues Verständnis und eine neue Art der Religion aufgegangen. Worin lag das Neue? Gleichviel ob Luther es beschrieb als die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ oder als ‚Rechtfertigung aus dem Glauben‘ […]: er hatte die Religion erfahren und begriffen als das Eigenste und Persönlichste, was der Mensch haben kann, als eine Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen und

---

[4] Zum Programm der Zeitschrift vgl. SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade, S. 46–48. *Die Christliche Welt* gilt aufgrund ihrer Ausrichtung als maßgebliches *kulturprotestantisches* Organ. „Als Kulturprotestantismus gelten die Theologie Ritschls und der Ritschlianer sowie die von Ritschl stark beeinflußte theologisch-kirchenpolitische Bewegung im Umkreis der 1886 gegründeten Zeitschrift *Die Christliche Welt*, die einen erheblichen Einfluß auf Frömmigkeit, Kulturideale und politisches Selbstverständnis von Gruppen des protestantischen Bildungsbürgertums ausgeübt hat.“ (GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Kulturprotestantismus, in: TRE, Bd. 20, Berlin/New York 1990, S. 230–243, S. 231) Zur Bedeutung der Zeitschrift vgl. auch MEIER-REUTTI, GERHARD: Art. Publizistik/Presse, III.3. Die Sonntagsblätter als religiöse Volkspresse, in: TRE, Bd. 27, Berlin/New York 1997, S. 707–711, S. 709.

[5] Vgl. dazu MARISCOTTI DE GÖRLITZ, ANA MARIA/BREDEHORN, UWE/HAPPEL, HANS-GERD: Martin Rade, S. 97.

[6] Vgl. dazu SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Art. Rade, Paul Martin, in: TRE, Bd. 28, Berlin/New York 1998, S. 91–95, S. 92 f.; vgl. auch Ders.: Art. Rade, Martin, in: RGG[4], Bd. 7, Tübingen 2004, S. 16 f. Zu Rades politischer Tätigkeit vgl. v. a. NAGEL, ANNE CHRISTINE: Martin Rade – Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie [Religiöse Kulturen der Moderne 4], Gütersloh 1996.

[7] Vgl. u. a. RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 74.

[8] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. Rade, Martin, Berlin 1910/1912.

Willen, die einem niemand zu rauben vermag, auch keine noch so hohe staatliche oder kirchliche Autorität.[9]

Nach Rade vertritt Schleiermacher ebenso wie Luther ein Verständnis von Religion, das auf die persönliche Gottesbeziehung des religiösen Individuums abhebt, welche durch kirchliche Lehrvorgaben oder staatliche Vorschriften weder beeinträchtigt werden könne noch dürfe.[10] Diese Überzeugung ist auch für Rades Religionsverständnis entscheidend.

Anders jedoch als Schleiermacher hält Rade, wie bereits das Eingangszitat zeigt, Religion nicht für eine allgemeinmenschliche Größe. Denn er unterscheidet Menschen, die Religion „haben", von solchen, denen keine eignet. Rade nimmt, wie noch deutlich werden soll, an, dass Religion nicht mit dem Menschsein gegeben, sondern ihr Vorhandensein maßgeblich geschichtlich bedingt sei.[11]

Von der geschichtlichen Bedingtheit des Gewordenseins von Religion oder vielmehr der unterschiedlichen Religionsarten, zu denen Rade auch die ‚neue Art der Religion' zählt, die Luther entdeckt habe, wird im ersten Abschnitt gehandelt (1.). Dass die geschichtlich bedingte Religion, insbesondere ihrer christlichen Art nach, durch eine persönliche Gottesbeziehung ausgezeichnet sei, die durch keinerlei kirchliche Lehrvorgaben zensiert werden dürfe, diese Position vertritt Rade im Apostolikumstreit (2.). Der Beziehung zwischen Religion und Moral, die in der christlichen Religion in besonderer Weise gestaltet sei, wird im dritten Abschnitt nachgegangen; zu einem konkreten christlich-ethischen Urteil ist Rade mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs herausgefordert (3.).[12]

1. Religion und Geschichte

„Jedermann kennt die Formel: ‚Religion ist Privatsache.' Sie steht nicht nur im sozialdemokratischen Programm, sondern unzähligen modernen Menschen ist sie aus der Seele gesprochen."[13] Die Rede von Religion als Privatsache macht nach Rade Sinn, wenn sie die Unabhängigkeit der Religion von

[9] RADE, MARTIN: Einleitung, in: Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. Rade, Martin, Berlin 1910/1912, S. VII–XVI, S. VII.

[10] Vgl. a. a. O., S. VIII.

[11] Diese Annahme wie auch die im vorhergehenden Abschnitt genannte Überzeugung leiten Rades Argumentation im Apostolikumstreit, in dem er nach dem rechten Verhältnis von Religion und Lehre fragt.

[12] Um Rades Verständnis von Religion im Rahmen des vorliegenden Bandes bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs darzustellen, werden Texte, die Rade bis 1915 verfasste, herangezogen.

[13] RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 30.

staatspolitischer Einmischung aussagt. Keinesfalls jedoch sei die Religion eines einzelnen Menschen dessen „rein private Angelegenheit“[14]. Weil diejenigen, die mit einem religiösen Menschen zusammenleben, gerade auch an seiner Religion interessiert seien, so werde gar nicht zugelassen, dass Religion im Privaten und Verborgenen bleibe. Religion ist nach Rade keine rein private, sondern eine „persönliche Angelegenheit“, an der „Jeder“ Interesse habe, „er mag selbst Religion haben oder nicht, er mag dieses Interesse zugeben oder nicht“[15].

Zudem sei dem Religiösen daran gelegen, seine Religion, durch die er mit Gleichgesinnten zu einer Religionsgemeinschaft verbunden sei, weiteren Mitmenschen mitzuteilen, damit sie auch ihnen zu eigen werde. Diese Absicht variiere je nach der Beschaffenheit der jeweiligen Religion. Rade sieht das mehr oder weniger starke missionarische Agieren des Religiösen im „Herrschaftsanspruch der Religion“ begründet, der sie jeweils begleite; einen besonders ausgeprägten Herrschaftsanspruch verträten diejenigen Religionen, deren Religionsgemeinschaften sich über Jahrhunderte hin ausbreiteten und die dementsprechend eine Geschichte hätten und Geschichte machten.[16] Dazu zählt Rade die christliche Religion. Sie sei „ein Stück Geschichte“[17] und „eine geschichtliche Macht“[18], auch wenn sie in der Gegenwart an Einfluss und Bedeutung verloren habe.[19]

Obwohl nach Rade ein jeder Mensch an der Religion anderer interessiert ist, *habe* keinesfalls ein jeder Religion.[20] Das Vorhandensein von Religion sei nämlich geschichtlich bedingt. Im Verlauf der Geschichte könne es zum Herrschaftswechsel unter den Religionen kommen und auch dazu, dass Menschen keine Religion mehr haben. Diese geschichtliche Bedingtheit fordere die Religionen und so auch das Christentum dazu heraus, die eigenen Traditionen historisch-kritisch auf ihre jeweilige Gegenwartsbedeutung hin zu befragen. Die Überzeugung, dass die Gegenwartsbedeutung einer Religion an die historische

---

[14] A. a. O., S. 31.

[15] Ebd. Zu Rades Verständnis der Religion als *persönlicher* Angelegenheit s. u. 2.

[16] Vgl. dazu a. a. O., S. 31 f.: „Denn was wir Geschichte nennen, […] ist […] das Werden und Sichwandeln dessen, was herrscht und herrschen will.“ Religionen, die Geschichte haben, sind nach Rade das Judentum, das Christentum, der Islam und der Buddhismus.

[17] A. a. O., S. 76; vgl. dazu SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade, S. 288: „Religion ist für Rade in den Religionen zunächst eine historische Tatsache, die als solche respektiert werden muß“.

[18] RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 37.

[19] S. o. das Eingangszitat.

[20] Vgl. dazu auch RADE, MARTIN: Religion und Moral [1910], in: Ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 2: Religion, Moral und Politik, mit einer Einleitung, hg. v. Schwöbel, Christoph, Gütersloh 1986, S. 132–143, S. 134: „Man kann ja darüber streiten, ob es Menschen gibt ohne jede religiöse Regung, ohne jede Anlage zur Religion. Ein feiner Denker und Beobachter wie Schleiermacher hat das bestritten. Aber da zieht sich eben die Religion zurück in das letzte Geheimnis der Seelen, über das niemand Auskunft geben kann.“

Kritik ihrer Traditionen gebunden sei, ist maßgeblich für Rades Argumentation im Apostolikumstreit. Diese Überzeugung und ebenso die Einsicht, dass Religion die persönliche Gottesbeziehung des Einzelnen betreffe, begründen seine abwehrende Haltung gegenüber dem Fürwahrhalten autoritär verfügter Religionslehren, welches bereits im Religionsunterricht der Volksschule vermittelt werde und die konstatierte Religionsfeindlichkeit mit bedinge.[21]

2. Religion und Lehre – Der Apostolikumstreit

In Rades Äußerungen zum Apostolikumstreit wird deutlich, wie sehr ihm daran gelegen ist, dass die Religion des Individuums als die persönliche Angelegenheit eines religiösen Subjekts vor Verurteilungen und Glaubensforderungen durch kirchliche Autoritäten bewahrt werde. Der Streit um die Geltung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, der im Jahr 1891 in Württemberg begann, entwickelte sich angefacht durch Adolf von Harnacks Stellungnahme in der *Christlichen Welt* rasch und deutschlandweit zu einem brisanten kirchenpolitischen und theologischen Thema.[22] Rade selbst positionierte sich in der ersten Nummer der *Hefte zur Christlichen Welt*.[23] Er spricht sich gegen eine „*Abschaffung*" des Apostolikums aus, hält allerdings im Anschluss an die Eisenacher Erklärung vom 5. Oktober 1892[24] ausdrücklich fest,

[21] Dazu RADE, MARTIN: Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus [1900], in: Ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 3, S. 98–122, S. 100: Nach Rade erweckt „der übliche Religionsunterricht vielfach den Schein […], als handle es sich im Christentum um das Fürwahrhalten von Begebnissen einer gewesenen Zeit, nicht um ein Erleben heute mächtiger Wirklichkeit".

[22] Der württembergische Pfarrer Christoph Schrempf war von seiner Kirchenleitung des Amtes enthoben worden, weil er sich aus Gewissensgründen geweigert hatte, bei Taufen das Apostolikum zu sprechen; vgl. dazu und zum Fortgang der Auseinandersetzungen um die Geltung des Apostolikums DUNKEL, DANIELA: Art. Apostolikumstreit, in: RGG[4], Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 650 f.

[23] Vgl. zu den Veröffentlichungen Rades und von Harnacks im Jahr 1892 SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Einleitung, in: Rade, Martin: Ausgewählte Schriften, Bd. 3, S. 9–38, S. 18–20.

[24] Der Text der *Eisenacher Erklärung* ist veröffentlicht in: Die Christliche Welt. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 6/42 (1892), Sp. 949 f., ein Abdruck der Erklärung findet sich in: MARISCOTTI DE GÖRLITZ, ANA MARIA/BREDEHORN, UWE/HAPPEL, HANS-GERD: Martin Rade, S. 72. Der Text der Erklärung ist auch zitiert in: SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade, S. 62. Unter Punkt 1 der *Eisenacher Erklärung* versichern die Verfasser in der Christlichen Welt, Sp. 949 f.: „Wir denken nicht daran, der evangelischen Kirche das sog. apostolische Glaubensbekenntnis nehmen zu wollen; aber wir bestreiten, daß die Geltung dieses Symbols in der Kirche und sein kirchlicher Gebrauch Geistliche oder Laien in juridischer Weise zur Anerkennung aller seiner einzelnen Sätze verpflichte." Unter Punkt 3 fahren die Verfasser fort: „Wir müssen es daher als eine betrübende Verwirrung der Gewissen bezeichnen, wenn z. B. in einer der öffentlichen Protesterklärungen behauptet worden ist: ‚daß der Sohn Gottes ‚empfangen ist von dem heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria', das ist das *Fundament* des Christentums; es ist der *Eckstein*, an welchem alle Weisheit dieser Welt zerschellen wird".

dass die umstrittene Aussage, der Sohn Gottes sei von einer Jungfrau geboren worden, für das Christentum nicht fundamental und nicht heilsentscheidend sei.[25] Vielmehr sei „der *ganze* evangelische Glaube“ dann vorhanden, wenn ein Mensch *„im Leben und Sterben sein Vertrauen allein auf seinen Herrn Christum setzt.“*[26]

Zwar hat nach Rade der Glaube eine „Erkenntnisseite“ und im Glaubenden entwickelten sich darum auch „Glaubensgedanken“[27] über das Heilserleben in Christus. Keinesfalls jedoch sei das Fürwahrhalten bestimmter Glaubensgedanken, Bekenntnisaussagen und Lehrsätze Voraussetzung und Bedingung christlicher Religion. Wer im Leben und Sterben auf Christus vertraue, dem könne und dürfe, gleich wenn er bestimmte Lehrsätze nicht teile, das Christsein nicht abgesprochen werden.[28] Vielmehr müsse sein Christsein ebenso anerkannt werden wie die Tatsache, dass menschliche Glaubenslehren stets fehlbar seien und es folglich für die christliche Religion kein verbindliches Lehrsystem geben könne.[29]

So wie für die christliche Religion ein unfehlbares Lehrsystem und ebenso ein unfehlbares Lehramt ausgeschlossen seien, so gebe es für sie auch „kein unfehlbares Lehrbuch“[30], dessen Inhalt wortwörtlich fürwahrzuhalten sei. Gleich wie die zu seinem Verständnis notwendige Auslegung des Glaubensbekenntnisses[31] ist nach Rade die Interpretation von Bibeltexten durch den Glauben desjenigen bedingt, der die Bibel aufgrund seines Glaubens als bereichernd für seine Glaubenserkenntnis erlebe.[32] Wer im Glauben an Christus die Bibel lese, wisse sich durch sie von Gott angesprochen, welcher „in ihr so deutlich wie sonst nirgends zu uns redet. Und zwar redet er zu uns am deutlichsten durch Jesum Christum, der selber das Wort heißt, Joh. 1, 1 ff.“[33] Kei-

---

[25] RADE, MARTIN: Der rechte evangelische Glaube. Ein Wort zum jüngsten Apostolikumstreit [1892], in: Ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 3, S. 39–61, S. 41.46 f.

[26] A. a. O., S. 47.

[27] A. a. O., S. 49 f.

[28] Vgl. a. a. O., S. 51; vgl. auch RADE, MARTIN: Reine Lehre. Eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts [1900], in: Ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 3, S. 62–97, S. 63 f.: „Religion ist Leben, nicht Lehre. […] Religion ist eine besondere, sonst nicht vorhandene, Lebensenergie und eine besondere, sonst nicht so vorhandene, Art das Leben zu nehmen. So ist auch die christliche Religion in die Welt eingetreten als ein neues Leben. Jesus Christus in Person war dies neue Leben, das den Seinigen aufging, das in sie überging.“

[29] Vgl. RADE, MARTIN: Der rechte evangelische Glaube, S. 50: „Ist das richtig, was ich von der Fehlbarkeit unserer Glaubenserkenntnis gesagt habe, so ist es die Konsequenz, daß es kein unfehlbares Lehramt in der Kirche geben kann und kein unfehlbares Lehrsystem. Ein jeder Christ kann und darf in seinen frommen Gedanken irren, solange er lebt“.

[30] A. a. O., S. 54.

[31] Vgl. dazu a. a. O., S. 53: „[I]ch halte es für das Recht unserer Kirche, ja des einzelnen evangelischen Christen, das Apostolikum in jeder Richtung besser zu verstehen, als es einst gemeint gewesen ist.“

[32] Vgl. a. a. O., S. 53 ff.

[33] A. a. O., S. 56 f.

nesfalls jedoch sei die Bibel eine „Wort für Wort“[34] ihren Autoren von Gott eingegebene und darum unfehlbare Schrift.[35]

Einerseits also ist nach Rade Religion eine „persönliche Angelegenheit“[36], weil sie die Gottesbeziehung des Einzelnen betreffe; entsprechend sollten kirchliche Autoritäten die Zustimmung zu Lehr- und Bekenntnissätzen nicht zur vermeintlichen Bedingung der Gottesbeziehung des Glaubenden machen.[37] Andererseits stellt Rade der Gefahr religiöser Beliebigkeit, die er argwöhnt, wenn allein das subjektive Erleben des Glaubenden als Maßstab der christlichen Religion gälte, die Notwendigkeit historisch-kritischer Arbeit an der religiösen Überlieferung entgegen.

Weit entfernt, daß der geschichtliche Sinn zur Auflösung des evangelischen Bekenntnisses führt, bietet er im Gegenteil das unentbehrliche Gegengewicht gegen den in der protestantischen Welt um sich greifenden religiösen Subjektivismus. Es ist ja recht, daß unsere Frömmigkeit subjektiv, persönlich sein muß. Sie kann es nie genug sein. Aber das subjektiv-persönliche Glaubensleben muß seinen Halt haben an der in ihrer Wirklichkeit verstandenen Geschichte.[38]

Zwar richtet sich nach Rade der christliche Glaube „seiner Natur nach niemals auf Gewesenes, Vergangenes, sondern immer auf Gegenwärtiges, Heutiges, Ewiges“.[39] Doch sei die christliche Religion eine geschichtliche Größe, und so sollte dem Glaubenden auch dies bewusst sein, dass die „Gegenwart seines frommen Erlebens auf geschichtlichen Voraussetzungen ruht“[40]. Die Überlie-

---

[34] A. a. O., S. 55.

[35] In dieser Überzeugung weiß sich Rade einig mit Martin Luther. Der Reformator habe nicht nur das Apostolikum neu ausgelegt und anders gedeutet als die römisch-katholische Kirche seiner Zeit, er habe auch die Schrift in christlicher Glaubensfreiheit gelesen und dabei die historische Kritik vorbereitet; vgl. dazu a. a. O., S. 53.56: „Wer Luther kennt, weiß, daß ihm der seligmachende Glaube an Christus eine freie Herrschaft gab auch über die Schrift, so demütig dankbar er das hohe Gut der Schrift brauchte und gelegentlich den Gegnern zu Trotz auf den Buchstaben pochte. […] Unsere historische Kritik hat er nicht gehabt und gekannt, wiewohl er ihr […] mit gelegentlichen Bemerkungen doch ein Vorläufer gewesen ist“.

[36] Zwar handelt Rade in seinen Ausführungen zumeist von der christlichen Religion. Jedoch betreffen seine Aussagen über die Religion als „persönliche Angelegenheit“ auch andere Religionen, gegenüber deren Vorhandensein nach Rade stets menschliches Interesse besteht (s. 1.). Seine Aussagen über die Geschichtsmacht von Religion beziehen sich auf die von ihm genannten Religionen (s. Anm. 16).

[37] Vgl. RADE, MARTIN: Der rechte evangelische Glaube, S. 47.

[38] RADE, MARTIN: Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus, S. 119.

[39] A. a. O., S. 99. Rade fährt fort: „Der christlich-evangelische Glaube hängt, genau besehen, an dem *heute* lebendigen Gott, an dem *heute* wirkenden Christus, an dem *heute* die Einzelseele wie die Gemeinde durchflutenden Geist“.

[40] A. a. O., S. 100. Rade fährt fort, der Glaubende werde sich dann vor die Frage gestellt sehen: „*Was ist es um diese Geschichte, die hinter mir liegt, und welche Bedeutung hat sie für meine Frömmigkeit*? Dieses Problem wird sich dem evangelischen Christen von heute um so leichter aufdrängen, weil einmal der übliche Religionsunterricht vielfach den Schein erweckt, als handle es sich im Christentum um das Fürwahrhalten von Begebnissen einer gewesenen Zeit, nicht um ein Erleben heute mächtiger Wirklichkeit – und weil zweitens die theologische

ferungen, auf die sich die christliche Gemeinschaft stütze und von der der Glaube des Einzelnen bestimmt sei, sollten nach Rade umsichtig bedacht und historisch-kritisch ausgewertet werden.[41]

Nach Rade ist historisch-kritische Arbeit an der christlichen Überlieferung unerlässlich dafür, dass die christliche Religion als geschichtliche Macht in der jeweiligen Gegenwart wirksam sein kann. Denn dazu sei erforderlich, das Vergangene, von dem die Überlieferung zeuge, für die jeweilige Gegenwart zu erschließen und dabei herauszufinden, „ob jenes Vergangene in Wirklichkeit noch ein Gegenwärtiges und Lebendiges sei, worauf schließlich […] für den Glauben doch alles ankommt“[42]. Mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode sei es grundlegend möglich auszumachen, was überhaupt „wirklich“ und in welchem Zusammenhang geschehen sei.[43] Deshalb wendet sich Rade „gegen alle Tyrannei kirchlicher Tradition“, die zum Fürwahrhalten überlieferter Sätze verpflichtet, und fordert eine der Geschichtswissenschaft verbundene Theologie, „die in ebenso konservativer wie kritischer Arbeit sich an nichts gebunden weiß als an den wirklichen Gott der Geschichte“[44].

Dass der „wirkliche Gott der Geschichte“, dessen Handeln erst durch die historisch-kritische Arbeit an den religiösen Überlieferungen ausreichend Beachtung finde, in seiner Allmacht das gesamte geschichtliche Geschehen wirke, diese Überzeugung streicht Rade heraus, wenn er vom Ersten Weltkrieg als moralischer Herausforderung handelt. Für seine ethische Beurteilung des Krieges ist seine Verhältnisbestimmung von Religion und Moral entscheidend.

3. Religion und Moral – Der Erste Weltkrieg

Religion und Moral richtig zu scheiden und in das geziemende Verhältnis zu setzen, darauf ist in der christlichen Kirche von jeher viel Mühe gewandt und deshalb mancher Streit ausgefochten worden. Gewiß sind Religion und Moral grundverschiedene Dinge,

---

Wissenschaft in Verbindung mit der Profanhistorie mit intensivem kritischem Eifer alle Tiefen der christlich-kirchlichen Vergangenheit aufwühlt, so daß man gelegentlich mit Schrecken fragen kann: was steht von der Überlieferung noch fest? und ist nicht dadurch schließlich der Glaube selbst lebensgefährlich bedroht?“ (S. zu diesem Zitat Anm. 21).

[41] Dieses Anliegen formuliert Rade in seiner Marburger Antrittsvorlesung von 1900 unter dem Titel *Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus*. Die besondere Bedeutung dieser Ausführungen für die Theologie Martin Rades streicht SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade, S. 132, heraus: „Die Marburger Antrittsvorlesung über die ‚Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus‘ enthält das Programm für Rades akademische Lehrtätigkeit.“

[42] RADE, MARTIN: Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus, S. 114.

[43] Vgl. a. a. O., S. 101.

[44] A. a. O., S. 121.

aber es ist eben das Eigentümliche des Christentums Christi, daß sie in ihm unzerreißbar eins sind.[45]

Nach Rade ist die christliche Religion vor allen anderen Religionen dadurch ausgezeichnet, dass allein sie untrennbar mit Moral verbunden sei. Diese Verbundenheit sei außergewöhnlich, weil Religion und Moral „zwei *selbständige Größen*"[46] darstellten, deren Vorhandensein zumeist in Konkurrenz erlebt werde. Es werde sogar angenommen, Religion gefährde die Moral, indem sie „unmoralische"[47] Kulte legitimiere. Auch könne es scheinen, als ob ausgerechnet in der Theologie Martin Luthers die Bedeutung der Moral zugunsten der Religion aufgehoben sei. Denn der Reformator habe herausgestellt, dass des Menschen Seligkeit nicht durch das Tun bestimmter Werke, „sondern allein durch die innere Hingabe an Gott, durch die Gesinnung, den Glauben"[48] bedingt sei.

Doch eben diese Hingabe an Gott, von dem sich der Religiöse schlechthin abhängig wisse,[49] ist nach Rade in der *„Religion der Bergpredigt"*[50] untrennbar mit Moral verbunden. Unter dieser Religion versteht Rade die wahrhaft christliche Religion, in der gilt: „Das Sittengesetz ist zum persönlichen Gott geworden, den man lieben kann."[51] Mit der Liebe dieses Gottes gehe die Liebe

---

[45] RADE, MARTIN: Zu Christus hin. Religiöse Geleitworte, Freiburg i. Br./Leipzig 1897, S. 169.

[46] RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 58; hier äußert Rade auch: *„Religion ist* […] *etwas Selbständiges gegenüber der Moral.* […] Religion ist doch rein für sich betrachtet nichts anderes als ein Zusammenleben mit der wirklichen gegenwärtigen Gottheit." Zur Selbständigkeit der Moral, vgl. a. a. O., S. 56: *„Moral ist möglich ohne Religion*. […] Moral bildet sich autochthon noch immer überall, wo Menschen zusammen wohnen, zusammen arbeiten, aufeinander angewiesen sind."; vgl. dazu RADE, MARTIN: Religion und Moral, S. 134: Nach Rade gibt es „Menschen, die ausgesprochen unkirchlich und unreligiös sind, und die doch höchst moralische Menschen sind"; vgl. auch RADE, MARTIN: Zu Christus hin. Religiöse Geleitworte, S. 90: „Religion ist etwas ganz andres als Moral. Es kann jemand der moralischste Mensch sein und von Religion keine Ahnung haben. Und es kann jemand Glauben haben so stark, daß er damit Berge versetzt, und im Punkte der Moral versagen".

[47] RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 57; Rade verweist hier unter anderem auf „Menschenopfer und Unzuchtsgreuel in afrikanischen und indischen Religionen".

[48] Ebd.

[49] Rade greift ausdrücklich auf Schleiermachers Theologie und dessen Rede von der schlechthinnigen Abhängigkeit zurück; vgl. RADE, MARTIN: Religion und Moral, S. 140.

[50] RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 58; vgl. auch RADE, MARTIN: Religion und Moral, Streitsätze für Theologen [1898], in: Ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 2, S. 42–54, S. 52: Hier schreibt Rade sogar: „Das Wesen des Christentums ist die Identität von Religion und Moral."

[51] RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 61; vgl. zu diesen Ausführungen Rades die Interpretation und Kritik von SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade, S. 85 f.: „Hier stehen wir zweifellos vor der schwierigsten und problematischsten Stelle in Rades Ausführungen. Die Schwierigkeit, daß einerseits von der absoluten Einheit von Religion und Moral gesprochen wird, diese aber andererseits nur erreicht wird, wenn das Sitten-

zum Nächsten und auch die Liebe zum Feind einher.[52] Die liebende Hingabe an die Gottheit, die der Christenmensch im gottgewirkten Glauben lebe (Religion), ist nach Rade vereinigt mit dem in der Bergpredigt beschriebenen barmherzigen, friedenstiftenden Handeln, das tatsächlich realisierbar sei (Moral).[53] Diese Einheit von Religion und Moral bedeutet nach Rade nicht allein die Erfüllung des göttlichen Willens, sie sei zudem erfolgversprechend im Kampf ums Dasein; „rein darwinistisch geredet ist im Kampfe ums Dasein der Mensch, der über die Verbindung ‚Religion = Moral' verfügt, der stärkere gegenüber dem, der nur mit dem Besitz ‚Moral' wirtschaftet"[54].

Mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs sieht sich Rade vor die Fragen gestellt, welches Handeln in dieser geschichtlichen Situation vom christlich Religiösen gefordert ist und ob sich die christliche Religion als stark erweisen wird. Nach Rade scheint es, als sei mit dem Krieg der völlige „Bankerott der Christenheit"[55] erreicht. Denn die Christenheit, die eigentlich über Nationalstaatsgrenzen hinweg in der christlichen Religion friedlich verbunden

---

gesetz zum ‚persönlichen Gott' wird, so daß man von einem ‚persönlichen Sittengesetz' sprechen kann, ist eine Konsequenz des Ansatzes, der die Äußerung des Herrschaftsanspruchs der Religion von ihrer Konvergenz mit dem Autoritätsanspruch der Moral abhängig macht. […] Die Spannung, die sich hier zeigt, verlangt nach einer Lösung. Der Versuch, die Religion von der Moral her zu bestimmen, ist zum Scheitern verurteilt. Die Wirklichkeit der Religion […] kann vom Sittengesetz ausgehend nicht erfaßt werden. Dazu kommt, daß dort, wo die Religion von einem absolutistischen Moralbegriff bestimmt wird, gerade die Geschichte geleugnet wird, auf die Rade ein so großes Gewicht legt und vor deren Hintergrund die Religion allein verstanden werden kann."

[52] Vgl. RADE, MARTIN: Religion und Moral, S. 142: „In der restlosen Versöhnlichkeit, in der Feindesliebe vollendet sich die Religion Jesu".

[53] Vgl. a. a. O., S. 143: „Die Konzentration, die wir im absoluten Abhängigkeitsgefühl erleben, entbindet erst unsere volle Kraft, und findet für die entbundene schlechterdings kein anderes Arbeitsfeld als das der Moral." Der christlich Religiöse äußert nach Rade seinen Glauben, indem er die Forderungen der Bergpredigt erfülle; vgl. Ders.: Zu Christus hin. Religiöse Geleitworte, S. 170: „Man thut, als hätte Jesus da [d. i. in der Bergpredigt] ein Ideal aufgestellt, das seine Eigenart vornehmlich in der Unerreichbarkeit bewähre. Jammervoller Irrtum!" Nach Rade sind die Glaubenden „ergriffen von der Gnade und Herrlichkeit Gottes, wirklich barmherzig, keusch, redlich und Friedestifter".

[54] RADE, MARTIN: Die Religion im modernen Geistesleben, S. 61. Wie ernst es Rade mit dieser ‚Kampfesstärke' ist, zeigt die Wiederholung des Zitats in einem anderen Text, vgl. RADE, MARTIN: Religion und Moral, S. 143.

[55] Rade zitiert diese Aussage, die er 1914 in Nr. 38 der *Christlichen Welt* gemacht hatte, und erläutert sie wenig später folgendermaßen in: RADE, MARTIN: Dieser Krieg und das Christentum, in: Der Deutsche Krieg. Politische Flugschriften, hg. v. Jäckh, Ernst (Heft 29), Stuttgart/Berlin 1915, S. 6–9; vgl. v. a. a. a. O., S. 6: „Anfang September sagte ich ein offenes Wort über den ‚Bankerott der Christenheit'. Der Artikel ist viel beachtet worden. Manche fanden ihn abscheulich. Andere meinten, da hat doch endlich einmal ‚ein ehrlicher Gottesmann' die Wahrheit geredet". Vgl. auch a. a. O., S. 9: „Wir sind gewohnt, die religionsgeschichtliche Seite der Dinge zu sehen, und darum reden wir von einem Bankerott der Christenheit. Nicht daß wir ihn verkünden, sondern daß wir uns darüber unsere Gedanken machen."

sei, habe sich in Völker gespalten, die gegeneinander Krieg führen.[56] Doch Rade bemerkt auch und vor allem einen Triumph der (christlichen) Religion, der mit dem Krieg einhergehe und mit sich bringe, dass die ehemals konstatierte „religionsfeindliche Stimmung"[57] ein Ende gefunden habe. „Was im Kriege triumphiert, was da in Millionen Seelen aufleuchtet als ein bisher noch nicht Erlebtes, nun aber wirklich und wahrhaftig Erlebtes, [...] das ist die *Religion*."[58]

Es sei das absolute Abhängigkeitsgefühl, das im Krieg in außerordentlichem Maße dem „Geschick" gegenüber als Bewusstsein völliger Ohnmacht erlebt werde, jedoch zugleich verbunden sei mit dem „Vertrauen, daß selbst durch Tod und Vernichtung Gott sein Werk treibt und schließlich alles zum rechten Ziele bringt!"[59] Denn es sei eben der „Gott der Geschichte"[60], in dessen Macht und Wirksamkeit der Erste Weltkrieg gründe. „Der Wille des Allmächtigen steht auch heute hinter dem Krieg."[61] Diesen Willen zu erkennen, sei die Aufgabe der gegenwärtigen Zeit, wie es für einen Christenmenschen stets die Aufgabe sei, „Gottes Willen aus dem Wirklichen [zu] erkennen".[62] Dies hält Rade fest gegen die Kritik Karl Barths, der in den Jahren 1908 und 1909 einige Monate lang Redaktionshelfer der *Christlichen Welt* gewesen ist[63] und 1914 deren Herausgeber fragt: „[W]arum lassen Sie bei dieser ganzen weltlichen, sündigen Notwendigkeit Gott nicht aus dem Spiele?"[64] Nach Barth lässt die Wirklichkeit der damaligen Zeit nicht den Willen Gottes zum Krieg, sondern vielmehr das Versagen der Menschen er-

[56] Vgl. dazu RADE, MARTIN: Dieser Krieg und das Christentum, S. 7.
[57] S. o. das Eingangszitat.
[58] RADE, MARTIN: Dieser Krieg und das Christentum, S. 19.
[59] A. a. O., S. 20.
[60] RADE, MARTIN: Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus, S. 121.
[61] RADE, MARTIN: [Eingangstext], in: Die Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 28/33 (1914), Sp. 770.
[62] Ebd.
[63] Zu Barths Arbeit als ‚Redaktionsgehilfe' bei Rade vgl. BUSCH, EBERHARD: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Gütersloh [5]1993, S. 58–63. Welche Bedeutung Barth seiner Zeit bei der *Christlichen Welt* für seine eigene Theologie zumisst, machen einige Zeilen in einem Brief an Johannes Rathje vom 27.04.1947 deutlich: „Ich mußte einmal so völlig – und vielleicht gerade im täglichen Umgang mit dem vortrefflichen Martin Rade, seiner Familie und seinen Freunden – in der Luft und im Geist jener Spätzeit der Schleiermacherschen Epoche gelebt haben, ich mußte ihr noch einmal mein ganzes jugendliches Vertrauen zugewendet haben, um dann etwa sieben Jahre später die Entdeckung machen zu dürfen, daß sie nun wirklich zu ihrem Ende gekommen sein dürfte." Der Brief ist abgedruckt in: BARTH, KARL: Offene Briefe 1945–1968, hg. v. Koch, Diether [Karl Barth Gesamtausgabe 5: Briefe], Zürich 1984, S. 121.
[64] BARTH, KARL: Brief an Martin Rade vom 31.08.1914, in: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, mit einer Einleitung, hg. v. Schwöbel, Christoph, Gütersloh 1981, S. 96; vgl. zum Briefwechsel zwischen Rade und Barth zu Beginn des Ersten Weltkriegs SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie, S. 180 f.

kennen.[65] Rade jedoch, der sich selbst als einen Pazifisten versteht,[66] ist überzeugt: „Uns ist dieser Krieg von Gott. […] Wer da sagt, dieser Krieg sei von Menschen, den muß es ja zur Verzweiflung bringen, daß Menschen eine solche Gewalt haben! Was bleibt denn dann noch übrig von Gottes Weltregiment?"[67] Im Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit von Gott dem Allmächtigen muss nach Rade davon ausgegangen werden, dass der Krieg von Gott sei und also aus gutem Grund zu gottgewolltem Zweck geschehe.

„Und nun die *Moral*? Das Christentum ist doch auch Moral? Ist doch die Religion der Nächstenliebe? Der Feindesliebe?"[68] Bei der Beantwortung dieser selbstgestellten Fragen weicht Rade nicht von seiner Überzeugung ab, dass der Anspruch der Bergpredigt unbedingte Geltung habe und realisierbar sei. Dementsprechend nimmt er eine „furchtbare Spannung" zwischen den Forderungen des gottgewirkten Krieges und denen „des Friedefürsten" wahr.[69] Diese Spannung müsse als Bewährungsprobe verstanden werden.

Denn das Christentum will die sittliche Bewährung des Menschen unter allerlei Anfechtung; es will zwar, daß der Christ nicht tötet, aber daß er sich töten läßt. […] [D]ie Menschen brauchen den Krieg, damit sie eine Gelegenheit haben, buchstäblich und wahrhaftig für eine Sache ihr Leben zu lassen. In der Tat ist in dieser Richtung das Geheimnis zu suchen, wie es kommt, daß eine Leidens- und Friedensreligion zur Religion der aktivsten und kriegerischsten Völker der Weltgeschichte werden konnte.[70]

Nach Rade bietet der Krieg eine besondere Gelegenheit dafür, dass sich der christlich Religiöse als moralisch erweise. Doch spricht sich Rade auch dafür aus, dass sich seine christlichen Zeitgenossen dann, wenn die Zeit gekommen sei, für Frieden einsetzen sollten und mehr noch für eine gesellschaftliche Ordnung, die nach dem Ende des Krieges internationale Verständigung ermögliche. Denn es sei dem Christentum nicht nur *„Friedfertigkeit"*, sondern eigentlich auch *„Internationalismus"* zu eigen.[71]

---

[65] Vgl. BARTH, KARL: Brief an Martin Rade vom 31.08.1914, in: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, S. 97.

[66] Vgl. RADE, MARTIN: [Eingangstext], in: Die Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 29/6 (1915), Sp. 105. Zu Rades Beurteilung des Krieges vgl. ausführlich und differenziert SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie, v. a. S. 185–190.

[67] RADE, MARTIN: [Eingangstext], in: Die Christliche Welt 29/6 (1915), Sp. 105 f; vgl. auch Ders.: Brief an Karl Barth vom 05.09.1914, in: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, S. 110: „[W]ie wir diesen Krieg erfuhren und erfahren, ist es für uns Gottlosigkeit und Wahnsinn, zu leugnen, daß für den Krieg überhaupt und für diesen Krieg zuletzt jener die Verantwortung übernimmt: *Gott!*".

[68] RADE, MARTIN: Dieser Krieg und das Christentum, S. 20.

[69] A. a. O., S. 27.

[70] A. a. O., S. 28 f.

[71] Vgl. dazu a. a. O., S. 28 f.: „Über der Gemeinschaft mit einem jungen, starken, nationalen Leben haben wir jenen Internationalismus zu pflegen vergessen, der dem Christentum

Solange die Zeit der Neuordnung und des Friedens noch nicht gekommen sei, soll nach Rade die „Friedenssehnsucht […] noch schweigen. Sie wird zum Unrecht, wenn sie Gott abtrotzen möchte, wofür die Zeit noch nicht reif ist.“[72] Auf diesem moralischen Urteil, das die Bewährung des christlich Religiösen im Krieg gegen christliche und andere Feinde verlangt, basiert Rades gebetsartige Rede an Gott, mit der er die Eröffnung der *Christlichen Welt* im Februar 1915 beschließt: „Herr Gott, wir erkennen deinen Weg auf Erden. Wir begreifen, daß du uns noch nicht Frieden schenken kannst. Oeffne doch einem Jeden in unserm Volke das Gehör für die Worte, die du zu uns redest in dieser Zeit!“[73]

4. Kritische Anmerkungen

Wie die vorstehenden Einblicke in Rades Äußerungen zur Religion, ihrer Beschaffenheit und ihrer Bedeutung zeigen, gilt ihm die christliche Religion als überlegen über alle anderen Religionen, die in der Geschichte über längere Zeit Menschen in entsprechenden Religionsgemeinschaften vereinigt haben und noch zusammenhalten. Dabei versteht er unter „Religion“ einerseits die persönliche Gottesbeziehung eines religiösen Individuums, die andererseits auf der geschichtlichen Macht einer jeweiligen Religion (im Sinne einer geschichtlich gewordenen Religionsgemeinschaft, in der die einzelnen Religiösen vereinigt sind) beruhe. Um die Macht und Bedeutung einer geschichtlich gewordenen Religion, insbesondere für die jeweilige Gegenwart und eine jede persönliche Gottesbeziehung, angemessen bewerten zu können, ist es nach Rade nötig, in historisch-kritischer Weise deren Traditionen auszuwerten.

Rade streicht meines Erachtens zu Recht heraus, dass historische Kritik nötig ist, die geschichtlich gewachsenen Traditionen der christlichen Religion auf ihre Gegenwartsbedeutung hin auszulegen. Allerdings jedoch scheint Rades Wertschätzung der Geschichte dazu zu führen, dass er nicht nur in der Bibel oder vielmehr in Jesus Christus Gottes Wort an den Menschen verortet, sondern auch in außerordentlichen Geschichtsereignissen wie dem Krieg. Indem Rade davon ausgeht, der „Gott der Geschichte“[74] rede in bestimmten Zeiten bestimmte Worte, versteht er die Geschichte oder jedenfalls bestimmte Geschichtsereignisse in ähnlicher Weise, wie diejenigen die Bibel verstehen, die sie als wortwörtlich von Gott eingegeben erachten. Die historische Kritik, die Rade im Apostolikumstreit gegenüber der Schrift und dem Glaubensbekennt-

---

eigentümlich war, als es in eine auch von nationalen Kämpfen zerrissene Welt trat: ‚Hier ist nicht Jude noch Grieche, sondern allzumal Einer in Christo Jesu.‘“ S. Anm. 56.

[72] RADE, MARTIN: [Eingangstext], in: Die Christliche Welt 29/6 (1915), Sp. 105.

[73] A. a. O., Sp. 106.

[74] RADE, MARTIN: Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus, S. 121.

nis anmahnt, weil diese Texte geschichtlich geworden sind, hat er gegenüber dem Ersten Weltkrieg vermissen lassen, der sich ebenfalls geschichtlichen Entwicklungen und menschlichem Handeln verdankt.

Rade schreibt den Krieg der Allmacht des „Gottes der Geschichte" zu. Und weil er für das Christentum eine einzigartige untrennbare Verbundenheit von Religion und Moral behauptet, nimmt er an, dass das Allmachtsbewusstsein des christlich Religiösen diesen zur unkritischen Bewährung im gottgewollten Krieg hinführe. Die Möglichkeit, dem Krieg ablehnend gegenüberzustehen, oder auch der Einsatz für dessen baldiges Ende wird von Rade als unchristlich und unmoralisch verworfen.

Zwar weist Rade meines Erachtens zu Recht darauf hin, dass kirchliche wie staatliche Autoritäten die Religion des Einzelnen nicht beschränken könnten noch dürften. Doch scheint seine geschichtsorientierte Theologie umgekehrt jeglichen Widerstand des Religiösen gegenüber Ereignissen zu verwehren, die verschuldet durch das Handeln staatlicher oder kirchlicher Autoritäten Geschichte werden und Leben kosten.

Rades Geschichtsverständnis ist nicht nur Grund dafür, dass er annimmt, Gott rede durch bestimmte Geschichtsereignisse zum Menschen, weshalb diesen kein menschliches Handeln entgegengesetzt werden dürfe. Zudem relativiert seine Vorstellung von der Rede Gottes zu bestimmten Zeiten das einmalige Ereignis des geschichtlichen Daseins Gottes im inkarnierten Logos, durch den der Schöpfer ein für allemal seinen Willen offenbarte, an dem sich menschliches Handeln ausrichten sollte.

Die Geschichtsbestimmtheit der Theologie Rades bedingt schließlich auch dies, dass er Religion als geschichtlich geworden und nicht als eine anthropologische Größe beschreibt. Obwohl Rade sich explizit an Luthers wie an Schleiermachers Theologie orientiert, begründet er die Religiosität der menschlichen Geschöpfe nicht mit dem Handeln Gottes des Schöpfers, sondern gibt an, der „Gott der Geschichte" regiere über die Ausbreitung der Religion, die sich je nach ihrer Überlegenheit im „Kampfe ums Dasein" verbreite. Um seiner Wertschätzung der Geschichte willen ist für Rade ausgeschlossen, dass ein jeder Mensch auf dem Boden einer mehr oder minder reflektierten Grundüberzeugung vom Sinn und Zweck des Daseins in der Welt handelt. Eben diese religiöse Bedingtheit menschlichen Handelns, das der jeweiligen Bestimmtheit gemäß Krieg oder Frieden zu verschulden vermag, hat Rade nicht im Blick und also auch nicht die Möglichkeit, dass der Christenmensch sich als für friedvolles Zusammenleben verantwortlich erkennt.[75]

---

[75] Vgl. zu der Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlichem Handeln auch KÄFER, ANNE: Gottes Allmacht und die Frage nach dem Wunder. Ein Beitrag zum Vergleich der Positionen Friedrich Schleiermachers und Karl Barths, in: Gockel, Matthias/Leiner, Martin (Hg.): Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses, Göttingen 2015, S. 89–112.

Literatur

BARTH, KARL: Offene Briefe 1945–1968, hg. v. Koch, Diether [Karl Barth Gesamtausgabe 5: Briefe], Zürich 1984.

BARTH, KARL / RADE, MARTIN: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, mit einer Einleitung, hg. v. Schwöbel, Christoph, Gütersloh 1981.

BUSCH, EBERHARD: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Gütersloh [5]1993.

DUNKEL, DANIELA: Art. Apostolikumstreit, in: RGG[4], Tübingen 1998, Bd. 1, Sp. 650 f.

[Freunde und Mitarbeiter der Christlichen Welt:] Eisenacher Erklärung, in: Die Christliche Welt. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 6/42 (1892), Sp. 949 f.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Kulturprotestantismus, in: TRE, Bd. 20, Berlin/New York 1990, S. 230–243.

KÄFER, ANNE: Gottes Allmacht und die Frage nach dem Wunder. Ein Beitrag zum Vergleich der Positionen Friedrich Schleiermachers und Karl Barths, in: Gockel, Matthias / Leiner, Martin (Hg.): Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses, Göttingen 2015, S. 89–112.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, ANA MARIA / BREDEHORN, UWE / HAPPEL, HANS-GERD: Martin Rade. Theologe, Publizist, Demokrat. 1857–1940. Ausstellungskatalog, Marburg 1990.

MEIER-REUTTI, GERHARD: Art. Publizistik/Presse III.3., in: TRE, Bd. 27, Berlin/New York 1997, S. 707–711.

NAGEL, ANNE CHRISTINE: Martin Rade – Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie [Religiöse Kulturen der Moderne 4], Gütersloh 1996.

RADE, MARTIN: Zu Christus hin. Religiöse Geleitworte, Freiburg i. Br./Leipzig 1897.

RADE, MARTIN: Einleitung, in: Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. Rade, Martin, Berlin 1910/1912, S. VII–XVI.

RADE, MARTIN: [Eingangstext], in: Die Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 28/33 (1914), Sp. 770.

RADE, MARTIN: [Eingangstext], in: Die Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 29/6 (1915), Sp. 105 f.

RADE, MARTIN: Dieser Krieg und das Christentum, in: Der Deutsche Krieg. Politische Flugschriften, hg. v. Jäck, Ernst (Heft 29), Stuttgart/Berlin 1915.

RADE, MARTIN: Ausgewählte Schriften, mit einer Einleitung, Bd. 1: Wirklichkeit und Wahrheit der Religion, hg. v. Schwöbel, Christoph, Gütersloh 1983.

RADE, MARTIN: Ausgewählte Schriften, mit einer Einleitung, Bd. 2: Religion, Moral und Politik, hg. v. Schwöbel, Christoph, Gütersloh 1986.

RADE, MARTIN: Ausgewählte Schriften, mit einer Einleitung, Bd. 3: Recht und Glaube, hg. v. Schwöbel, Christoph, Gütersloh 1988.

RATHJE, JOHANNES: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952.

SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Art. Rade, Martin, in: RGG[4], Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 16 f.
SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Art. Rade, Paul Martin, in: TRE, Bd. 28, Berlin/New York 1997, S. 91–95.
SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie, Gütersloh 1980.

II.2. „Wahrheit und Geltung der geschichtlichen „Religion“

Religiöser Trieb und frommes Gefühl

Der Begriff der Religion bei Richard Adelbert Lipsius (1830–1892)

Markus Iff

1. Der Ort und die Funktion der Religion

1.1 Religion als Phänomen des menschlichen Geisteslebens

Im ausgehenden 19. Jahrhundert lassen sich in der Theologie religionsphilosophische Konzeptionen ausmachen, die über die alternativen Schulrichtungen zum Religionsbegriff in der Nachfolge Schleiermachers und Hegels hinausgehen.[1] Dabei wird einmal die Spur verfolgt, die gegensätzlichen kategorialen Annahmen Schleiermachers und Hegels so miteinander zu verknüpfen, dass die empirischen Materialien der Religionsgeschichte in ihrer Eigenständigkeit gewürdigt werden können, ohne sich einer begrifflichen Ordnung zu entziehen. Auf dieser Spur bewegt sich Richard Adelbert Lipsius (1830–1892), dem es um die Doppelung von historisch-empirischem und kategorialem Zugang zur Religion und zu den Religionen geht. Auf der anderen Seite steht bei Ritschl und seinen Schülern das Programm einer biblisch-religiösen Konstruktion der Sittlichkeit, auf deren Grund die gegenläufigen und an sich unvereinbaren religionstheoretischen Optionen der klassischen Moderne verbunden werden.[2]

Lipsius ist von der Vermittlungstheologie geprägt. Georg Benedikt Wiener (1789–1858) und Karl Theodor Albert Liebner (1806–1871) waren seine Lehrer an der Leipziger Fakultät. Seine neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Arbeiten stehen unter dem Einfluss von Ferdinand Christian Baur (1792–1860) und dessen spekulativer Geschichtsinterpretation, von der sich Lipsius freilich absetzt. Während seiner Zeit an der Fakultät in Jena ab 1871 entwickelte Lipsius seine Religionstheorie und die religionstheoretische

[1] Diese Phase beginnt spätestens 1870 mit dem Erscheinen des ersten Bandes von Albrecht Ritschls Werk *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (in der 1. Auflage von 1870–1874). Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1: Die Geschichte der Lehre, Bd. 2: Der biblische Stoff, Bonn 1870.

[2] Vgl. Korsch, Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005, S. 96–124.

Grundlegung der Theologie und Dogmatik. Seine Hauptwerke dazu sind der Aufsatzband *Philosophie und Religion*[3] sowie sein *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*[4], dessen dritte Auflage besonders zu beachten ist. In dieser sind gegenüber der ersten und zweiten Auflage wesentliche Änderungen und Erweiterungen eingegangen, die sich u. a. der Kritik durch Wilhelm Herrmann und Alois E. Biedermann verdanken.[5] In seinen *Dogmatischen Beiträge(n)*[6] unterzieht Lipsius Herrmanns und Biedermanns Kritik an seinem Religionsbegriff einer ausführlichen Analyse und widmet sich zudem Schleiermachers Religionsbegriff in dessen *Reden* von 1799.[7]

Die Hegelsche Philosophie hat der Theologie in den Augen von Lipsius das Problem hinterlassen, dass die Religion das, was zu denken ist, nur in Form der Vorstellung und in Begriffen erfasst. Wir finden bei Hegel eine an der Logik der Vorstellungsgehalte orientierte Rekonstruktion des Religionsbegriffs, wobei sich aufgrund der in der Religion gegebenen Einheit von Anerkennung des Göttlichen und Produktion religiöser Vorstellungen stets eine religiöse Gemeinschaft von Menschen bildet. Schleiermacher hingegen betont, so Lipsius, dass es in der Religion nicht um die Auf- und Annahme von überweltlicher Gegenständlichkeit, sondern um die Klärung der Verfasstheit wirklichkeitserschließender Subjektivität geht.

Im Anschluss an Schleiermacher hebt Lipsius zunächst hervor, dass Religion eine vom reflektierenden Denken, aber auch vom sittlichen Leben, zu unterscheidende, eigenständige und notwendige Bestimmung im Menschsein hat. In ihrer unmittelbarsten Erscheinung im menschlichen Geistesleben ist sie ein Gefühl, das allerdings – hier sucht Lipsius den Anschluss an den Religionsbegriff Hegels – immer zugleich von einer Anschauung und einem theoretischen Erkennen begleitet ist sowie – hier zeigt sich ein neues Element im Religionsbegriff – ein „Trieb zur Religion“[8]. Letzterer wiederum entspringt einer inneren Notwendigkeit der menschlichen Vernunft, den wahrnehmbaren Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit

---

[3] Lipsius, Richard Adelbert: Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik, Leipzig 1885, vgl. insbesondere die Abschnitte: Metaphysik und Religion, S. 113–197 sowie: Ursprung und Wesen der Religion, S. 198–247.

[4] Lipsius, Richard Adelbert: Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, Braunschweig 1876, 2. Aufl. 1879, 3., bedeutend umgearbeitete Aufl., hg. v. Baumgarten, O., Braunschweig 1893.

[5] Vgl. Biedermann, Alois E.: Rez. Die Dogmatik von Lipsius, in: PKZ 24 (1877), S. 21–32.45–52.65–72.105–111; Herrmann, Wilhelm: Rez. Lipsius, R. A., Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, Braunschweig 1876, in: ThStKr 50 (1877), S. 521–544.

[6] Lipsius, Richard Adelbert: Dogmatische Beiträge. Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs, Leipzig 1878.

[7] Lipsius, Richard Adelbert: Schleiermachers Reden über die Religion, in: JPTh 1 (1885), S. 134–184.269–315.

[8] Lipsius, Richard Adelbert: Philosophie und Religion, S. 210 f.234.236 f.

zu vermitteln. Mit der Bezeichnung „religiöser Trieb“[9] naturalisiert Lipsius die Vernunft und beschreibt die Tendenz der Vernunft, Differentes zu synthetisieren. Die Unvermeidlichkeit, die einem als natürlich ausgegebenen Trieb anhaftet, soll ein Indiz dafür sein, dass jene Triebkraft ihrerseits nicht bloß subjektiv-projektiv verfasst ist, sondern dass ihrem Einheitsstreben ein objektives Korrelat entspricht.

Gegenüber einer Privilegierung des Gefühlsbegriffs zur Bestimmung der Religion im Gefolge von Schleiermacher argumentiert Lipsius für eine untrennbare gegenseitige Dependenz von Vorstellung, Wille und Gefühl im Religionsvollzug. Der Wille bildet zu seiner eigenen Orientierung und Konstanz Vorstellungsgehalte aus, denen er sich selbst zuordnet. Eben diese Vorstellungsgehalte sind verantwortlich für eine so oder so bestimmte Gefühlsresonanz. Es sind also die Gehalte, an die das Gefühl gekoppelt ist.

Lipsius will sich dadurch einer drohenden Subjektivierung entziehen, die er auf den Spuren Schleiermachers kommen sieht. Und er setzt sich von einer Vernunftorientierung der Religion ab, die ihm in der Nachfolge Hegels nicht ausgeschlossen scheint. Nicht zuletzt geht es ihm darum, den Vorwurf der Religionskritik zu entkräften, die Religion sei entweder bloß substanzloses Fühlen oder bloß projizierendes Denken – oder gar beides zusammen. Darum sei sie als Instrument gesellschaftlicher Synthese ungeeignet.

1.2 Religion, Wissenschaft und Metaphysik

Lipsius schreibt dem Religionsbegriff eine integrative Funktion zu. Die gesellschaftliche Differenzierung wird von ihm als noch so wenig fortgeschritten empfunden, dass man sich mit einer wissenschaftlichen Vereinheitlichung begnügen kann. Wo die Religion sich wissenschaftlich geben kann, wird sie ihre integrierende Funktion wie von selbst wahrnehmen. Das ist die gesellschaftliche Überzeugung von Lipsius und der liberalen Jenaer Theologie, die sich als späte Erbin der klassischen bürgerlichen Periode erweist.

Die Grundlage für die integrative Anlage des Religionsbegriffs und der Religionstheorie bei Lipsius ist die Verbindung von theoretischem Welterkennen und der sittlich-religiösen Erfahrung zu einer einheitlichen Weltanschauung. Lipsius will sich damit von Albrecht Ritschl (1822–1889) absetzen, da dieser in seinen Augen mit der Unterscheidung von Seins- und Werturteilen eine Trennung zwischen theoretischem Welterkennen und sittlich religiöser Gewissheit vornimmt.

> Ritschl geht davon aus, dass Religion und theoretisches Erkennen ‚entgegengesetzte Thätigkeiten‘ seien […] und kann nicht stark genug gegen die Einmischung wissen-

[9] Zu seiner Theorie des „religiösen Triebs“ zwischen Schleiermacher und Hegel vgl. LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Lehrbuch (^{3}1893), S. 52–55.

schaftlicher Erkenntnisse in die Religion protestiren. Wenn er nun von dem theoretischen Erkennen ‚in der Philosophie wie in den einzelnen Wissenschaften' erklärt, ‚dasselbe richte sich auf die allgemeinen Gesetze des Erkennens und Daseins von Natur und Geist […], dieses Interesse aber als ein anderes bezeichnet, als welches die Religion verfolge, so vermisse ich hier die Anerkennung, dass auch die Theologie als Wissenschaft ein theoretisches Welterkennen erstrebt, dass also ihr Interesse nicht ohne Weiteres in dem der Religion aufgeht.[10]

Lipsius hält eine einheitliche Weltanschauung[11] nicht nur für möglich, sondern auch für notwendig aufgrund der persönlichen Einheit des Ichs, das die Welt einerseits theoretisch erkennt und andererseits als Mittel zur Realisierung seiner sittlich-religiösen Zwecke ansieht. Die theoretische Betrachtung der Welt ordnet die Erfahrung kausal, die sittlich-religiöse bezieht sie hingegen teleologisch auf das sittliche Ich.

In diesem Zusammenhang bestimmt Lipsius den Begriff der Metaphysik als rein theoretisches Erkennen der letzten Zusammenhänge alles Daseins bzw. als „Wissenschaft des einheitlichen Abschlusses der theoretischen Welterkenntnis" und kommt zu dem Ergebnis, dass eine „transcendente Metaphysik als Wissenschaft…unmöglich" ist und es lediglich eine „Metaphysik der Grenzbegriffe" gibt.[12] Die Grenzbegriffe sind durch den Einheitstrieb des Geistes veranlasst und sind die letzten von der wissenschaftlichen Erkenntnis erreichbaren Begriffe. Die Ausbildung der Grenzbegriffe erschließt uns nicht ihr objektives Korrelat – obgleich es ein solches geben mag –, sondern lässt uns einzig die Grenzen unseres Erkennens erfassen. Wenn Metaphysik, Religion und Theologie gleichwohl über die Grenze der Erfahrung hinausgehen und einen letzten Grund aller Erscheinungen annehmen, dann handelt es sich nicht um Erkenntnis, sondern um bildende Anschauungskraft und Phantasie. Die produzierende Anschauung dringt in die Metaphysik ein, weil uns die Metaphysik der Grenzbegriffe keine wirkliche, inhaltlich bestimmte Erkenntnis des Wesens und der Beschaffenheit des Übersinnlichen gewährt. Da wir ein bloß kategorial bestimmtes Sein nicht vorstellen können, ergänzt die Metaphysik den Mangel, indem sie sich mit Hilfe der „Phantasie"[13] und „durch einen Act producirender Anschauung"[14] Anschauungsbilder des Übersinnlichen entwirft. Die Phantasie überträgt mit Notwendigkeit die Formen der

---

[10] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Dogmatische Beiträge (1878), S. 41 f.

[11] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Lehrbuch (^{3}1893), S. 2; Ders.: Philosophie und Religion, S. 276. 307. In der ersten und zweiten Auflage des Lehrbuchs wird der Begriff „Weltanschauung" bereits im einleitenden Paragrafen eingeführt. Allerdings meint er dort nicht die einheitliche, mit wissenschaftlichen Methoden aufgebaute Weltanschauung, sondern die vorwissenschaftliche religiöse Weltanschauung.

[12] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Philosophie und Religion, S. 115.142.98.

[13] A. a. O., S. 86.

[14] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Dogmatische Beiträge, S. 164.

sinnlichen Anschauung auf das Übersinnliche, da sie ihre Bilder nur in Analogie zur sinnlichen Anschauung entwerfen kann.

Religion hat es einerseits mit der Welt der Kausalitäten zu tun, die Gegenstand historischer und empirischer Forschung ist, andererseits aber auch mit der Teleologie, die sich außerhalb klarer wissenschaftlicher Begründung bewegt. Allerdings verwirklichen sich die Zwecksetzungen der Religion nicht außerhalb der kausalen Beziehungen, sondern in ihnen als immanente Teleologie. Ihr Verhältnis zur Kausalität kann darum nur in einer Metaphysik, die keine Wissenschaft im strengen Sinne ist, aufgeklärt werden. Die Vereinigung der beiden Betrachtungsweisen ist dadurch möglich, dass wir Grenzbegriffe haben, die beiden Sphären angehören. In der wissenschaftlichen Erkenntnis werden sie formal bestimmt, in der teleologischen Betrachtung in Analogie zum menschlichen Bewusstsein ausgelegt.

Mit dieser Verhältnisbestimmung von Teleologie und Kausalität nimmt Lipsius die in der Metaphysik bei Kant vollzogene Trennung von Naturkausalität und Kausalität durch Freiheit auf. Im Unterschied zu Ritschl und Herrmann wird in seinen Augen die Kausalität durch Freiheit nicht durch Abstraktion von Naturkausalität erkannt. Vielmehr macht diese einen Sachverhalt aus, der allgemeingültig begründbar ist und der einen Zustand zu denken erlaubt, dessen Folgen den Regeln der Naturkausalität entsprechen, auch wenn er nicht unter der Bedingung der Regeln der Naturkausalität anhebt.

2. Dimensionen des Religionsbegriffs

In der 3. Auflage seiner evangelisch-protestantischen Dogmatik entwickelt Lipsius eine mehrstufige Religionstheorie. Er differenziert und verbindet dabei eine empirisch-wissenschaftliche, eine metaphysische und eine dogmatische Betrachtung der Religion.[15]

2.1 Psychologischer und metaphysischer Religionsbegriff

Eine religionspsychologische Betrachtung kann für die Religion als psychisches Phänomen drei charakteristische Merkmale hervorheben. Diese sind für Lipsius „1) der hilfesuchende Mensch, 2) der Glaube an eine übernatürliche Macht, von welcher der Mensch Hilfe erwartet, 3) das eigenthümliche (sei es nun wirkliche, sei es eingebildete) Verhältnis des Menschen in diesem Verhältnis“[16]. Der Grund dafür, dass der Mensch bei einer übernatürlichen Macht

---

[15] Vgl. LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Lehrbuch (³1893), S. 24–56.
[16] A. a. O., S. 27.

Hilfe sucht, liegt in dem Widerspruch, der zwischen Freiheitsanspruch und seinem Verflochtensein in den Naturzusammenhang besteht. Der Mensch empfindet eine „praktische Nötigung", den Widerspruch, der das Leben behindert und bedroht, zu überwinden. Indem Lipsius die Religion auf den Anspruch auf Leben oder das Streben nach Selbstbehauptung zurückführt, widerspricht er der Ableitung der Religion aus dem sittlichen Bewusstsein oder aus einem einseitig ästhetischen Interesse. Die „praktische Nötigung" allein vergewissert allerdings noch nicht die Wahrheit einer Religion.

In der ersten Auflage seines Lehrbuchs der Dogmatik von 1876 schließt Lipsius aus, dass die Religionspsychologie als empirische Wissenschaft über die Wahrheit der Religion urteilen kann. Er geht allerdings davon aus, dass die Religionspsychologie das „Recht der Religion als … ein im Wesen des Menschengeistes nothwendig gegründetes Phänomen"[17] nachweisen kann. Dabei legt Lipsius eine Vorstellung der empirischen Psychologie als Wissenschaft von dem kausalen Zusammenhang psychischer Phänomene zugrunde.[18] Die psychischen Phänomene bilden einen Bereich der Erfahrungswelt, der von dem Bereich der äußeren Dinge charakteristisch unterschieden ist.[19] Die inneren Erfahrungen unterscheiden sich von den äußeren dadurch, dass in ihr die Vorstellung nicht auf eine räumliche Substanz, sondern auf die beharrliche Einheit des transzendentalen Selbstbewusstseins bezogen wird. Da die psychischen Phänomene aber der – wenn auch inneren – Erfahrungswelt angehören, können sie der kausalen Betrachtung unterworfen werden. Die Eigentümlichkeit der inneren Erfahrung rechtfertigt, dass dies nicht nur in Gestalt der physiologischen Psychologie geschieht, welche die psychischen Phänomene aus den Bewegungen der Materie zu erklären versucht, sondern in einer eigenständigen Wissenschaft vom kausalen Zusammenhang der psychischen Ereignisse.

> Die Verknüpfung des Einzelnen mit anderm Einzelnen erfolgt hier ebenso wie beim Naturerkennen nach logischen Gesetzen; im Vorstellungswechsel ebenso wie in der Umsetzung der Gefühle in Vorstellungen und der Vorstellungen in Willensantriebe ist ein ebenso strenger Causalzusammenhang nachweisbar wie in den ‚materiellen' Veränderungen der äussern Natur.[20]

Lipsius verweist gegenüber Wilhelm Herrmann, der die erklärende empirische Psychologie auf die physiologische reduzieren will und sich dafür auf Friedrich A. Lange, Wilhelm Wundt und Wilhelm Windelband beruft, seinerseits auf

[17] Lipsius, Richard Adelbert: Lehrbuch (1876), S. 9.

[18] Lipsius, Richard Adelbert: Dogmatische Beiträge (1878), S. 43–49; Philosophie und Religion, S. 45–52; Ders.: Lehrbuch (³1893), S. 12 f.

[19] „Die Welt der inneren Erfahrung bildet eine eigene Gruppe der Wirklichkeit." Lipsius, Richard Adelbert: Philosophie und Religion, S. 117.

[20] Lipsius, Richard Adelbert: Lehrbuch (³1893), S. 13.

Langes Lehre vom Vorstellungswechsel.[21] Lange erkennt das Recht einer Psychologie an, die den Vorstellungswechsel untersucht, „ohne sich um die physiologische Grundlage weiter zu kümmern“[22]. Allerdings urteilt Lange erheblich vorsichtiger als Lipsius und äußert Zweifel daran, ob ein geschlossener kausaler Zusammenhang ohne Berücksichtigung der physiologischen Bedingungen aufgewiesen werden könne. Doch soweit kausale Zusammenhänge aufgezeigt werden können und „die Lehre vom Vorstellungswechsel wirklich empirisch begründet werden kann, hat sie auch Anspruch als Wissenschaft zu gelten“[23].

Diese empirische Betrachtung der Religion hat für Lipsius darin ihre Grenze, dass sie das Wesen der Religion nicht vollständig zu erfassen vermag. Damit öffnet Lipsius der metaphysischen und dogmatischen Betrachtung der Religion einen Raum, in dem sie sich entfalten können, ohne in einen Widerspruch zur streng wissenschaftlichen Erkenntnis zu geraten. Die Religion weist als empirisches Phänomen über sich auf einen metaphysischen Religionsbegriff hinaus. Dieser metaphysische Religionsbegriff liegt außerhalb der psychologischen Untersuchung. Er ergibt sich aber als begriffliche Zusammenfassung des Resultates einer methodischen Untersuchung über den psychologischen Ursprung der Religion. Während die psychologische Betrachtung nur die psychische Erscheinung und Ursache der Religion erreicht, bestimmt die metaphysische Betrachtung ihr überempirisches, intelligibles Wesen. Die Metaphysik kann jedoch das über der Empirie hinaus Liegende nur formal kennzeichnen, nicht aber wirklich erkennen. Der metaphysische Religionsbegriff gehört somit in die Metaphysik der Grenzbegriffe.

Der Übergang von der psychologischen zur metaphysischen Betrachtung vollzieht sich, indem die psychologische Untersuchung zu einem Punkt führt, an dem sie über sich hinausweist und intelligible Realitäten als Grenzbegriffe postuliert werden müssen. So kann die Psychologie, die die Religion auf den Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Leben und dem Verflochtensein in den Naturzusammenhang zurückführt, nicht erklären, warum der Mensch auf diesen Widerspruch spezifisch anders reagiert als das Tier und die praktische Nötigung empfindet, die Überwindung des Widerspruchs mit Hilfe einer übernatürlichen Macht zu erstreben. Da die empirische Betrachtung diesen spezifischen Unterschied nicht zu erklären vermag, postuliert die metaphysische Betrachtung einen intelligiblen Grund: das Bewusstsein der intelligiblen Freiheit. Diese intelligible Freiheit wird allerdings erst im sittlichen Bewusstsein als intelligible gewusst. Aber schon bevor die intelligible Freiheit im sitt-

[21] Vgl. dazu HERRMANN, WILHELM: Rez. Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik von R. A. Lipsius, S. 528; LANGE, FRIEDRICH ALBERT: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1875), hg. v. Schmidt, A. 2. Bde., Frankfurt a. M. 1974, Bd. 2, S. 818–849.

[22] A. a. O., S. 835.

[23] A. a. O., S. 836–842.

lichen Bewusstsein als das erfasst wird, was sie wahrhaft ist, wird sie im unmittelbaren Selbstbewusstsein miterlebt. Die intelligible Freiheit kann sich – so postuliert Lipsius – ausschließlich in der intelligiblen Abhängigkeit von Gott vollziehen. Daraus ergibt sich der metaphysische Religionsbegriff, der das Wesen der Religion in einer intelligiblen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch findet, deren beide Seiten – vom Menschen aus betrachtet – die intelligible Freiheit und die intelligible Abhängigkeit sind.

2.2 Das dogmatische Verständnis der Religion

Das dogmatische Verständnis der Religion führt über die Formalität der metaphysischen Betrachtung hinaus, indem sie das religiöse Wechselverhältnis in einer konkreten Bestimmtheit betrachtet. Hier geht es um die Verwirklichung des Wesens der Religion in einer bestimmten Religion, die nicht auf dem Standpunkt der Wissenschaft, sondern ausschließlich auf dem Standpunkt des jeweiligen Glaubens erfasst werden kann. Der dogmatische Aspekt in der Religionsbestimmung führt die eigentümliche Bestimmtheit des religiösen Verhältnisses auf eine Begründung durch Gott zurück. Die transzendentale Abhängigkeit von Gott, in welcher allein die intelligible Freiheit wirklich behauptet werden kann, verwirklicht sich ihrer Form nach als ein persönliches Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch. In dieser persönlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott „erlebt der Mensch thatsächlich sein höchstes Gut und wird damit zugleich der Wahrheit seiner Religion persönlich gewiss“[24].

Das dogmatische Verständnis der Religion führt die eigentümliche Bestimmtheit des religiösen Verhältnisses auf eine Begründung durch Gott zurück. Der die Religion begründende Akt Gottes ist die Offenbarung, die Religion als Vorgang im menschlichen Geistesleben ist ihr subjektives Korrelat. Offenbarung und Religion haben nur miteinander Realität und bezeichnen ein und dasselbe Verhältnis innerhalb des menschlichen Geisteslebens nach seinen zwei verschiedenen Seiten hin: die Offenbarung als der objektiv göttliche Grund, die Religion als die subjektiv-menschliche Folge innerhalb eines und desselben geistigen Vorgangs. In einem geistigen Vorgang sind zwei reale, unterschiedene Geistesakte, ein göttlicher und ein menschlicher, untrennbar vereinigt. Wie das Unterschiedensein und die Vereinigung zusammen bestehen können, vermögen wir – so Lipsius – nicht zu begreifen. Das „Wie“ dieser Gemeinschaft oder „die Art und Weise des persönlichen Eintretens des göttlichen Geistes ins menschliche Geistesleben“ bleibt „für die empirisch-psychologische Forschung ein Mysterium“[25].

---

[24] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Lehrbuch (^{3}1893), S. 44.
[25] A. a. O., S. 44.

Obwohl sich somit die subjektive Geltung und die objektive Wahrheit der Religion nur dem erlebenden Subjekt erschließen, kann die Religion zum Objekt theoretischer Erkenntnis gemacht werden, weil sie sich nur in psychischen Vorgängen, die Objekte innerer Wahrnehmung sind, verwirklichen kann. Zwar besteht der Wert einer religiösen Erfahrung oder Vorstellung nur für das Subjekt, aber „die Vorstellung von diesem Werthe als empirisches Motiv des Handelns ist eine erkennbare Thatsache des menschlichen Geisteslebens“[26], ein Faktum, das wissenschaftlich betrachtet werden kann.

2.3 Der psychologische Vorgang in der Religion

In dem psychologischen Vorgang, durch den sich die Religion verwirklicht, verbinden sich ein rezeptives und ein aktives Moment, das Innewerden des göttlichen Wirkens und der Abhängigkeit, die Frömmigkeit, und die Erhebung des Ich über die Naturbestimmtheit zur Gemeinschaft mit Gott, der Glaube. Wenn die Religion, wie es Lipsius bei Friedrich Schleiermacher präfiguriert sieht, allein als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl verstanden wird, ist sie in Bezug auf ihr Wesen unterbestimmt, da ein aktives Moment unterschlagen wird. Am religiösen Vorgang nehmen alle Funktionen des menschlichen Geistes genau in derselben Weise Anteil, in welcher sie überhaupt als Momente des einheitlichen Geisteslebens des Menschen zu begreifen sind. Im eigentlichen, religiösen Vorgang sind dabei zwei zentrale Momente zu unterscheiden. Zum einen wird uns das göttliche Wirken im Ich und in der Welt bewusst, und zum andern erhebt sich das Ich über seine Endlichkeit zur Gemeinschaft mit Gott. Diese beiden Momente unterscheidet Lipsius als Frömmigkeit und Glaube. In beiden zusammen verwirklicht sich die im Wesen des Menschen als eines endlichen Geistes gegründete, unendliche, geistige Bestimmung, und diese Verwirklichung äußert sich im unmittelbaren Selbstbewusstsein als Gefühl des geförderten Lebenszwecks oder als Bewusstsein des Heils und der inneren Seligkeit.

Die religiöse Gewissheit gründet somit in inneren Erfahrungen. Was durch die innere Erfahrung unmittelbar gewiss wird, sind die inneren Tatsachen des Glaubenslebens. Obwohl sich diese Tatsachen im menschlichen Geistesleben verwirklichen, erlebt der Glaubende in ihnen nicht nur sich selbst, sondern Gott, insofern dieser in Beziehung zum Glaubenden steht. Den religiösen Charakter erhalten die inneren Erfahrungen durch ihre Beziehung auf die Selbstgewissheit und Freiheit des Subjekts. Die Eigentümlichkeit der religiösen Erfahrung beruht darauf, dass sich in ihr zwei Faktoren verbinden, von denen der eine die Beziehung auf die persönliche Selbstgewissheit und den religiösen Charakter und der andere die Tatsächlichkeit und Bestimmtheit der

[26] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Philosophie und Religion, S. 158.

religiösen Erfahrung sichert. Der erste Faktor ist der religiöse Trieb, das Erlebnis einer praktischen Nötigung, sich um der Selbstbehauptung willen über den Naturzusammenhang zu erheben und über die gegenwärtige Erfahrung hinauszugehen. Da der Mensch seine Selbstbehauptung als Person gegenüber der Natur nicht aus eigener Kraft durchsetzen kann, bedarf er einer Hilfe, die ihm allein eine übernatürliche, dem weltlichen Kausalzusammenhang überlegene Macht zu gewähren vermag. Nur weil er das Bedürfnis nach einer solchen Hilfe verspürt, kann er bestimmte Erfahrungen als Wirkungen einer übernatürlichen, göttlichen Macht identifizieren. Doch die praktische Nötigung allein kann die religiöse Gewissheit nicht erzeugen, weil das Bedürfnis und Streben nach übernatürlicher Hilfe nicht die Erfahrung der Hilfe ist.

Damit eine religiöse Erfahrung und Gewissheit entsteht und sich der religiöse Trieb nicht unbefriedigt im Unbestimmten verliert, muss er durch von ihm verschiedene Erfahrungen sozusagen aufgehalten, zur Ruhe gebracht und bestimmt werden. Diese Erfahrungen sind der zweite religiöse Faktor der religiösen Erfahrung. Das Zusammentreffen der beiden Faktoren wirkt auf beide zurück. Der religiöse Trieb wird durch die von ihm unterschiedenen Erfahrungen bestimmt, die „das Gepräge von Erfahrungen übersinnlicher Objekte“[27] haben. Da der Mensch die Hilfe erlebt, nach der er um seiner persönlichen Selbstbehauptung willen verlangt, werden ihm bestimmte Erlebnisse zu Erfahrungen des Göttlichen. Indem das Zusammentreffen solcher Erfahrungen mit dem religiösen Trieb auf beide Faktoren zurückwirkt, bildet sich die dem religiösen Bewusstsein eigentümliche Einheit eines bestimmten Selbstbewusstseins mit einem bestimmten Gottesbewusstsein aus. Durch das Zusammentreffen des religiösen Triebes mit von ihm verschiedenen Erfahrungen entstehen die „inneren Erfahrungen im religiösen Verhältnis“[28]. Sie sind von den praktischen Nötigungen unterschieden, aber ohne sie nicht möglich. In ihnen vollzieht sich der Wahrheitserweis aus Erfahrung, der einzige direkte Wahrheitsbeweis, der in Bezug auf die Religion möglich ist: die Erfahrung der Hilfe, die der Mensch aufgrund der praktischen Nötigungen erwartet hat.[29]

Grundsätzlich kann für Lipsius jeder Gegenstand zum Anstoß religiöser Erfahrungen werden. So formuliert er im Anschluss an Schleiermacher: „Jedes einzelne Endliche, jede besondere Wahrnehmung … kann sich zu einem Bilde des Universums entwickeln.“[30] Es ist jedoch für die Bestimmtheit der Religion nicht gleichgültig, worin das Göttliche erfahren wird. Das christliche Prinzip, das „religiöse Verhältnis der Sohnschaft bei Gott“[31], kann nur in einem Selbstbewusstsein offenbar und die sittliche Gemeinschaft des Gottesreiches nur

[27] A. a. O., S. 126.
[28] A. a. O., S. 210.
[29] Vgl. a. a. O., S. 175.191.261.
[30] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Schleiermachers Reden über die Religion, S. 169.
[31] LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Lehrbuch ([3]1893), S. 126.

durch eine Person gestiftet werden. Im Wort und in der Tat bzw. im Wort und Bild Jesu erfährt der Christ Gott als seinen Vater.

Wenn die religiöse Gewissheit allein aus dem ersten Faktor, dem religiösen Trieb und der praktischen Nötigung hervorginge, zöge sie sich den Vorwurf zu, dass sie auf Illusion beruhe. Der Hinweis auf den zweiten Faktor der religiösen Erfahrung hält auf dem Standpunkt der Religionsphilosophie die Möglichkeit offen, dass der Mensch in der religiösen Erfahrung tatsächlich in einer Beziehung zum Göttlichen steht; denn durch den zweiten Faktor geht etwas vom Subjekt Verschiedenes in die religiöse Erfahrung ein.

Wenn der religiöse Trieb durch eine Erfahrung bestimmt wird, wird diese Erfahrung in das unmittelbare Selbstbewusstsein reflektiert und als Bestimmtheit des Selbstbewusstseins gefühlt, als bestimmte Förderung oder Behinderung der Selbstbehauptung des persönlichen Geistes. Andererseits verarbeitet die Phantasie die Bestimmung des religiösen Triebs durch ein Erlebnis, die das religiöse Subjekt als Wirkung einer göttlichen Macht deutet, zu einer inneren Anschauung des Göttlichen, denn wir erfahren das Göttliche nur durch die Vermittlung eines Endlichen. Daher entstehen die inneren Anschauungen erst durch einen Akt der Phantasie, der „bildenden Anschauung", die das Endliche, das uns die Erfahrung des Göttlichen vermittelt, zum „Symbol" des Göttlichen verarbeitet. Da die Phantasietätigkeit von einer Erfahrung des Göttlichen ausgeht, erschließen uns – so Lipsius – die „inneren … Anschauungsbilder doch wirklich die Sphäre des übersinnlichen Seins"[32].

3. Die anthropologische Einbettung des Religionsbegriffs und die religionspsychologische Rückbindung der Theologie

3.1 Religion und Psychologie

Die Religion ist für Lipsius als unbedingte Daseinsvergewisserung des Subjekts anthropologisch eingebettet. Sie ist eine Lösung des erfahrenen Widerspruchs zwischen der inneren Freiheit des Menschen und der äußeren Abhängigkeit von dem Naturzusammenhang, eine Versöhnung des menschlichen Freiheitstriebes mit seinem Abhängigkeitsgefühl. Somit erwächst auch der christliche Glaube aus den praktischen Nötigungen des Subjekts und dient der Behauptung und Förderung seines persönlichen Lebens.

Die Religion ist zunächst eine psychologische Tatsache, die empirisch-wissenschaftlich untersucht und erklärt werden kann und muss. Sie ist als Phänomen des menschlichen Geisteslebens psychologisch fassbar, da sie sich in psychischen Vorgängen verwirklicht, die Objekte innerer Wahrnehmun-

[32] A. a. O., S. 54.

gen sind. Zwar besteht der Wert einer religiösen Erfahrung oder Vorstellung nur für das Subjekt, aber die „Vorstellung von diesem Werthe als empirisches Motiv des Handelns ist eine erkennbare Thatsache des menschlichen Geisteslebens“[33].

Diese von Lipsius vorgenommene Begründung der Religion auf der Basis der Psychologie wirft die Frage nach dem Verständnis von Psychologie auf, das seinem Ansatz zugrunde liegt. Lipisus schließt zum einen an Schleiermacher an, der in seinen Vorlesungen zur Psychologie betonte, dass für die Begründung jeder Konzeption vom systematischen Zusammenhang aller Wissenschaften eine Grundwissenschaft erforderlich sei, in der der organisierende Mittelpunkt allen menschlichen Wissens begriffen und theoretisch dargestellt werde.[34] Gegenstand der Psychologie als einer solchen Disziplin ist, so Lipsius, unser (menschliches) Ich als der unhintergehbare Anfang allen Wissens, das wir erreichen können. In diesem Gegenstand ist uns das Leben als Inbegriff aller möglichen Gegenstände unseres Wissens – nicht nur des ethischen, sondern auch des physischen – gegeben. Und zwar in einer Form, die das spekulative und das empirische Wissen in ursprünglicher Vermitteltheit zusammenhält und deren Unterschied erst aus sich hervorgehen lässt.

Karl Schwarz (1812–1885) hat eine Konzeption der Religionsphilosophie auf der Basis der Psychologie vorgelegt und dabei bestimmt, dass das Wesen der Religion „aus einer Analyse des menschlichen Bewusstseins, d. h. psychologisch erklärt werden“[35] müsse. Bereits bei Schwarz ist ein Übergang von der religiösen Psychologie in die Metaphysik der Religion angenommen, insofern er darstellt, dass die religiöse Psychologie über sich hinausweise „zurück in das absolute Centrum, in dem sie gegründet, dessen Reflex ins menschliche Bewußtsein sie ist“[36]. Lipsius versteht im Anschluss an Schwarz die (philosophische) Psychologie als eine beide Formen des Wissens – empirisches und spekulatives – sowie beide Gegenstandsbereiche des Wissens – Natur und Geist – vermittelnde Wissenschaft, die somit als Grundlagenwissenschaft fungieren kann. Damit steht er in dem im ausgehenden 19. Jahrhundert geführten Diskurs zwischen experimentell ausgerichteter und verstehender Psychologie, naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Psychologie. In Anlehnung an Friedrich Albert Lange und dessen Lehre vom Vorstellungswechsel hält er an einer Form der geisteswissenschaftlichen Psychologie als

---

33 LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Philosophie und Religion, S. 158.

34 Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Psychologie. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. George, Leopold [SW III.6], Berlin 1862; vgl. dazu HUXEL, KIRSTEN: Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey, Tübingen 2004, S. 145–235.

35 SCHWARZ, KARL: Das Wesen der Religion, Halle 1847, S. 4.

36 A. a. O., S. 162.

eigenständiger Wissenschaft vom kausalen Zusammenhang psychischer Phänomene fest.[37]

Das aus der psychologischen Analyse des Bewusstseins erhobene und auf einer philosophischen Psychologie als Grundlagenwissenschaft aufruhende Religionsverständnis ist die Voraussetzung für die integrative Funktion der Religion. Die Konstruktion einer allgemeinen Wirklichkeit, die Wissenschaft und Religion gleichermaßen umfasst, ist nur auf der Basis einer solchen philosophischen Psychologie möglich, da sich im Durchgang durch die einzelnen Wissenschaften zeigen ließe, dass keine von ihnen ohne psychologische Kategorien auskommen kann und jede Wissenschaft die Bedingungen ihrer Möglichkeiten nicht nur im Blick auf den Gegenstand, sondern auch im Blick auf die Beziehung zum forschenden Subjekt zu klären hat.

Die Arbeit an einem solchen psychologisch-philosophisch fundierten Religionsbegriff ist für die theologische Reflexion unverzichtbar, auch wenn es schwierig erscheint, wie in ein anthropologisches, philosophisch-psychologisches und als solches durchaus ambivalentes, relatives und partikulares Phänomen wie das von Religion und Religionen, der Gottesbezug eingezeichnet werden kann. Eine Theologie, die die Phänomene der Religion nicht aus dem Wesen des menschlichen Geisteslebens selbst zu verstehen versucht, überspringt in wissenschaftlicher Hinsicht mit dogmatischen oder spekulativen Konstruktionen die Grenzen, die menschlicher Erkenntnis diesbezüglich gesetzt sind.

Lipsius unternimmt den Versuch, mit Hilfe der Konstruktion eines Triebes zur Religion, der sich seiner Meinung nach aus der psychologischen Analyse des menschlichen Bewusstseins erheben lässt, die Realitätsvermutung der Religion zu unterlegen. Die Unvermeidlichkeit, die einem als natürlich ausgegebenen Trieb anhaftet, indiziert in seinen Augen, dass der Triebkraft bzw. dem Einheitsstreben ein objektives Korrelat entspricht. Das aus der der psychologischen Analyse des Bewusstseins gewonnene Religionsverständnis soll auf diesem Weg objektive Dignität erhalten.

3.2 Die religionspsychologische Rückbindung der Theologie

Der Religionsbegriff dient Lipsius dazu, eine unter erkenntnistheoretischen Bedingungen des Neukantianismus psychologisch fundierte und metaphysisch erweiterte Religionstheologie zu entfalten. Mit der programmatischen Unterscheidung von Religion und Theologie ist der Einbau einer reflexiven Selbstdistanzierung in die Thematisierung der Binnensicht der christlichen Religion verbunden. Diese kommt in der historisch-kritischen Erforschung der Heiligen Schrift ebenso zur Geltung wie in der Problematisierung und

[37] LANGE, ALBERT FRIEDRICH: Geschichte des Materialismus, Bd. 2, S. 835–849; vgl. dazu LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Lehrbuch (³1893), S. 13.

Neubegründung der Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte. Auf dem Boden der christlichen Glaubensgewissheit als Grund aller theologischen Rede strebt Lipsius durch seine Religionstheologie eine Selbstüberschreitung eines konfessionell-partikularen Charakters des christlich-religiösen Bewusstseins an. Dies kommt besonders prägnant in der Ausbildung eines zwar vom Christentum aus entworfenen, aber dieses überschreitenden Religionsbegriffs zum Ausdruck, der zur ‚conditio humana' gezählt wird.

Da es zur Aufgabe der Theologie gehört, die Bestimmung der Identität des Christentums in Unterscheidung von anderen Religionen sowie unter Bezugnahme auf diese vorzunehmen, wird eine religionstheoretische Grundlegung der Systematischen Theologie benötigt. Dazu bedarf es einer Vorgehensweise, in der religiöse Selbstbeschreibung und psychologische Analyse, grundlegende Positivität des christlichen Glaubens und philosophische Vernunft, historische Bedingtheit und geltungstheoretischer Übergriff miteinander vermittelt werden. Die notwendige Verankerung des Christentums in der Religionsgeschichte stellt sich so dar, dass Offenbarung und Religion Wechselbegriffe sind, die nur miteinander Realität haben. In der Religion sind somit ein göttlicher Geistesakt, die Offenbarung als Beziehung Gottes auf den Menschen, und ein menschlicher Geistesakt, die Religion als Beziehung des Menschen auf Gott, in ein und demselben geistigen Vorgang miteinander vereint. Die Offenbarung ist der objektiv-göttliche Grund, die Religion die subjektiv-menschliche Folge. Offenbarung ist nicht anders zugänglich als in Religion, d. h. in menschlicher Wahrnehmung, Auffassung, Reaktion darauf, im Zeugnis, das Menschen davon geben – mit ihren Worten wie mit ihren religiösen Handlungen.

Die Rückbindung des Religionsbegriffs und in Folge davon der Theologie in der Geist- bzw. Bewusstseinsstruktur des Menschen wird bei Lipsius begrenzt durch die Annahme, dass die religiösen Anschauungen und Vorstellungen im religiösen Bewusstsein aus dem Handeln Gottes selber hervorgehen, bzw. ein Reflex darauf sind. Die Religion hat es also trotz der anthropologischen Rückbindung mit dem sich zum Menschen in Beziehung setzenden Gott zu tun, dessen Handeln die Ursache und der Gegenstand der religiösen Anschauungen bzw. Vorstellungen des Menschen ist. Damit wird der Religionsbegriff nicht vom Gottesgedanken gelöst und doch so bestimmt, dass die Religion und ihr Inhalt nicht etwas Zusätzliches zur sonstigen Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt sind, sondern eine tiefere und bewusstere Auffassung derselben.

Die Religion besteht für Lipsius in einer nicht mehr hintergehbaren Einheit von Idee bzw. Anschauung und Gefühl.[38] Die Anschauung ist ein Moment des

---

[38] In dieser Grundannahme zur Simultaneität von Idee und Gefühl sowie zur Struktur der Religion ist ihm Troeltsch gefolgt; vgl. dazu TROELTSCH, ERNST: Die Selbständigkeit der Religion [1895–1896], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [KGA 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 359–535.

religiösen Selbstbewusstseins, weil erst durch die Anschauung des Göttlichen, dessen Wirkung das Subjekt erlebt, das religiöse Selbstbewusstsein seine eigentümliche religiöse Bestimmtheit erhält. Das Selbstbewusstsein ist ein Moment der Anschauung, weil Gott im ursprünglichen religiösen Bewusstsein nicht an sich, sondern in seiner Beziehung auf das Subjekt ‚angeschaut' wird. Die Religion ist also in ihrer ursprünglichen Form die Einheit eines Gefühls und einer Anschauung. Daher gehört zu jeder religiösen Erfahrung und theologischen Aussage einerseits eine bestimmte Weise, wie die bildende Anschauungskraft die wirksame Gegenwart Gottes in der Welt und im eigenen Innern erfasst, und andererseits eine bestimmte Weise, wie das unmittelbare Selbstbewusstsein in dieser Anschauung sich zugleich innerlich bestimmt und zur Tätigkeit aufgefordert fühlt.

Das religiöse Denken und Tun ist zwar in der Innerlichkeit des subjektiven Geisteslebens zu verorten, hat aber in der Beziehung des göttlichen auf den menschlichen Geist einen externen Bezugspunkt. Dieser wiederum hat seine Rückwirkung ins unmittelbare Selbstbewusstsein des in der Selbstbeziehung auf Gott seine geistige Bestimmung erfüllenden und darin seines Heils gewissen Subjekts. Lipsius begründet diesen Übergang bzw. die Wechselbeziehung von göttlichem und menschlichem Geist in der Religion damit, dass zwar religiöse Aussagen nur Gottes Wirkungen in unserem Bewusstsein spiegeln, jedoch sind diese Wirkungen in seinem Wesen begründet und insofern verweisen die religiösen Aussagen indirekt auf das An-sich-Sein Gottes, in dem die Wirkungen Gottes und seine Beziehung zu uns begründet sind. Zudem haben in seinen Augen die religiösen Vorstellungen einen doppelten Ursprung, insofern das Wissen um die Beziehung des religiösen Bewusstseins auf Gott nicht erst durch einen sekundären Akt der Reflexion zum ursprünglichen religiösen Bewusstsein hinzutritt, sondern ein konstitutives Moment desselben ist.

Die religionspsychologisch ermittelte zweipolige Struktur des Religionsbegriffs bei Lipsius ist als Versuch zu würdigen, eine Subjektivierung der Religion ebenso zu verhindern wie eine Intellektualisierung. Lipsius hat die in seinen Augen sich alternativ gegenüberstehenden Konzeptionen von Schleiermacher und Hegel so miteinander verbunden, dass er Religion als immer schon vorliegende Einheit von Vorstellungen und Gefühlsbegriff versteht, die in religiöser Erkenntnis und Sprache zur Darstellung gelangt. Dabei soll der Vorwurf der Religionskritik entkräftet werden, die Religion sei entweder nur substanzloses Fühlen oder projizierendes Denken oder gar beides zusammen. Die Konstruktion einer einheitlichen Weltanschauung bzw. einer allgemeinen Wirklichkeit, die Wissenschaft und Religion gleichermaßen umfasst, wird der fortschreitenden gesellschaftlichen Differenzierung nicht gerecht. Sie weist aber auf die Aufgabe hin, die bis in die Kategorien hinein differenten Wirklichkeitszugänge und Wirklichkeitsvorstellungen in einem kommunikativen Zusammenhang zu halten. Dazu vermag die von Lipsius präferierte philosophi-

sche Psychologie als eine beide Formen des Wissens – Empirisches und Spekulatives – sowie beide Gegenstandbereiche des Wissens – Natur und Geist – vermittelnde Wissenschaft einen wichtigen Beitrag zu leisten. Nicht zuletzt erweitert eine anthropologisch-psychologische Einbettung des Religionsbegriffs auf der Grundlage einer philosophischen Psychologie rein subjektivitätstheoretische oder transzendentallogische Religionsbegründungen.

Literatur

BIEDERMANN, ALOIS E.: Rez. Die Dogmatik von Lipsius, in: PKZ 24 (1877), S. 21–32.45–52.65–72.105–111.

HERRMANN, WILHELM: Rez. Lipsius, R. A., Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, Braunschweig 1876, in: ThStKr 50 (1877), S. 521–544.

HÜTTENHOFF, MICHAEL: Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem bei J. A. Dorner, Fr. H. R. Frank und R. A. Lipsius, Bielefeld 1991.

HUXEL, KIRSTEN: Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie, Stuttgart u. a. 2000.

HUXEL, KIRSTEN: Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey, Tübingen 2004.

LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs, Leipzig 1878.

LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik, Leipzig 1885.

LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Schleiermachers Reden über die Religion, in: Jahrbücher Protestantischer Theologie 1 (1885), S. 134–184.269–315.

LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, [1876, 2. Aufl. 1879] 3., bedeutend umgearb. Aufl., hg. v. Baumgarten, Otto, Braunschweig 1893.

LIPSIUS, RICHARD ADELBERT: Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Mit einem Bildnis des Verfassers, hg. v. Lipsius, Friedrich Reinhard, Berlin 1897.

IFF, MARKUS: Liberale Theologie in Jena. Ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts [TBT 154], Berlin/New York 2011.

IFF, MARKUS: „Der psychologische Vorgang in der Religion". Ein Beitrag zur religionspsychologischen Verankerung der theologischen Anthropologie im Anschluss an Richard A. Lipsius, in: van Oorschot, Jürgen/Iff, Markus (Hg.): Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive [Biblische-theologische Studien 111], Göttingen 2010), S. 87–113.

KORSCH, DIETRICH: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion Tübingen 2005.

LANGE, FRIEDRICH ALBERT: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Herausgegeben und eingeleitet von Alfred Schmidt, 2 Bde., [stw 70], Frankfurt a. M. 1974 (Nachdruck der 2. Auflage 1873/1875).

REU, WOLFGANG: Die Grundlegung der christlichen Dogmatik als Wissenschaft bei Richard Adelbert Lipsius, (ungedruckte Dissertation) Göttingen 1968.
RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1: Die Geschichte der Lehre, Bd. 2: Der biblische Stoff, Bonn 1870.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Psychologie. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. George, Leopold [SW III.6], Berlin 1862
SCHWARZ, KARL: Das Wesen der Religion, Halle 1847.
TRAUB, FRIEDRICH: Grundlegung und Methode der Lipsiusschen Dogmatik, in: ThStKr 68 (1895), S. 471–529.
TROELTSCH, ERNST: Die Selbstständigkeit der Religion [1895–1896], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [KGA 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 359–535.

„Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage"

Zur spekulativen Religionsphilosophie Otto Pfleiderers (1839–1908)

Martin Laube

1. Historische Einordnung

In seinem Rückblick auf Leben und Werk Otto Pfleiderers notiert Reinhold Seeberg den eigentümlichen Umstand, dass sein verstorbener Fakultätskollege, der seit 1875 den Berliner Lehrstuhl Friedrich Schleiermachers innehatte, während der folgenden Jahre im Ausland zum „wohl […] populärste[n] deutsche[n] Theologe[n]"[1] aufgestiegen sei, in Deutschland selbst aber gleichzeitig „fast vergessen zu sein schien"[2]. Seeberg führt diese Diskrepanz auf die zunehmend beherrschende Stellung der Ritschlschen Schule zurück, der gegenüber sich die spätidealistisch-liberale Religionsphilosophie und Theologie Pfleiderers nur mehr als überständiges Relikt vergangener Zeiten ausnahm. Dennoch habe er als „Vater der religionsgeschichtlichen Theologie in Deutschland"[3] zu gelten. In diesem Sinne bildet er gleichsam das Mittelglied zwischen der jüngeren Tübinger Schule um Ferdinand Christian Baur einerseits und den Vertretern der Göttinger *Religionsgeschichtlichen Schule* andererseits.[4]

In der Tat sah sich Pfleiderer zeitlebens dem Anliegen seines Lehrers Baur verpflichtet, die Geschichte – näherhin die im Christentum kulminierende Religionsgeschichte – als Ort der Selbstentfaltung des absoluten Geistes zu begreifen. Baur hatte seine Deutung der Hegelschen Philosophie auf die Aufgabe

---

[1] SEEBERG, REINHOLD: Art. Pfleiderer, Otto, in: RE[3] 24, Leipzig 1913, S. 316–323, S. 318.

[2] Ebd.

[3] A. a. O., S. 319.

[4] Vgl. dazu auch LEUZE, REINHARD: Theologie und Religionsgeschichte. Der Weg Otto Pfleiderers, München 1980, S. 17. – Die Arbeit Leuzes stellt die einzige neuere wissenschaftliche Monographie dar, die sich mit dem Werk Pfleiderers beschäftigt. Freilich beschränkt sie sich auf dessen Religionsphilosophie und lässt die Glaubens- und Sittenlehre außer Betracht. Vgl. darüber hinaus neben den einschlägigen Lexikonartikeln die knappe Skizze von HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Gütersloh [3]1964, S. 562–571; sowie die Studie von SCHMITHALS, WALTER: Von der Tübinger zur Religionsgeschichtlichen Schule (Otto Pfleiderer), in: Besier, Gerhard/Gestrich, Christof (Hg.): 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, S. 309–331.

zulaufen lassen, „dasselbe Resultat, auf welches die Philosophie auf ihrem Wege gekommen war, auch auf dem geschichtlichen Wege, durch die historische Kritik festzustellen. Verhält es sich mit dem Christenthum so, wie es die speculative Betrachtung zeigt, so muss auch die Geschichte dasselbe Zeugniss geben, es muss sich auch geschichtlich nachweisen lassen, was, wie die Philosophie behauptet, an sich das wahre Wesen des Christenthums ist“[5]. Baur zufolge gelte es, über die Grenzen der begrifflichen Spekulation hinaus und mithin auf historisch-kritische Weise die „objective Realität“[6] des göttlichen Lebensprozesses in der Religions- und Christentumsgeschichte zu entschlüsseln.

Pfleiderer machte sich diese Aufgabe zu eigen und gab ihr die programmatische Wendung, „den bei Hegel und Schelling missglückten Versuch auf neuen Grundlagen wieder aufzunehmen: Philosophie und Geschichte, Begriff und Anschauung für die Wissenschaft der Religion zur Einheit zu verbinden“[7]. Dabei erwies er sich insofern als getreuer Schüler Baurs, als er das bei ihm schon anklingende Unterfangen einer über den Horizont des Christentums hinausgreifenden allgemeinen Religionsgeschichte[8] nun konsequent in Angriff nahm. Bei einer Betrachtung des Christentums allein

> darf der Religionsphilosoph, dem es um die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion überhaupt zu thun ist, nicht stehen bleiben; auch das Christenthum ist ja eine einzelne Religionsform und wenn es gleich die höchste und vollkommenste ist und insofern mit Recht als die Verwirklichung der Religion überhaupt und schlechthin betrachtet werden kann, so ist es doch jedenfalls etwas geschichtlich Gewordenes, das seine geschichtliche Vorbereitung und seine Vorstufen in den vorangehenden Erscheinungen der Religionsgeschichte hat. Geht man aber einmal auf die niederen, vorbereitenden Entwickelungsstufen der Religionsgeschichte zurück, so ist es nicht erlaubt, hier mit willkührlicher Exklusivität die einen zu berücksichtigen und die andern nicht; es muss vielmehr der Gesichtskreis erweitert werden auf die gesammte Religionsgeschichte im umfassendsten Sinn, wie sie Heidenthum, Judenthum und Islam, und Christenthum in sich begreift. So erweitert sich die Anschauung […] auf das religiöse Leben der *Menschheit* in dem Gesammtverlauf seiner Geschichte.[9]

Folgerichtig zeichnet sich Pfleiderers Religionsphilosophie durch einen weitgespannten thematischen Horizont und eine umfassende Rezeption der zeitgenössischen, vor allem religionsgeschichtlichen Forschung aus: „Die Hingabe und der Eifer, mit dem er sich mit dem Studium anderer Religionen

---

[5] BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Bd. 3: Das Dogma der neueren Zeit, Leipzig 1867, S. 356.

[6] A. a. O., S. 355.

[7] PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 1: Das Wesen der Religion, Leipzig 1868, S. XII.

[8] Vgl. zu dieser Einschätzung ROHLS, JAN: Ferdinand Christian Baur. Spekulation und Christentumsgeschichte, in: Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hg.): Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, S. 39–58, S. 44.

[9] PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, Bd. 1, S. X f.

befaßt hat, berechtigen dazu, ihm eine singuläre Position innerhalb der Theologiegeschichte zuzuschreiben"[10]. Die rasanten Erkenntnisfortschritte der im Entstehen begriffenen Religionswissenschaften zwingen Pfleiderer dazu, die den religionsgeschichtlichen Entwicklungen gewidmeten Partien seiner *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* mehrmals tiefgreifend umzuarbeiten. In ihren verschiedenen Auflagen – 1878, 1883/84 und 1896 – spiegelt sich so zugleich die Gründungsgeschichte der modernen Religionswissenschaften.

Im Gegenzug freilich bleibt Pfleiderer dem religionsphilosophischen Problemzugriff seines Lehrers Baur weitgehend verhaftet. Im Jahre 1868 – ein Jahr nach der Veröffentlichung von Baurs *Vorlesungen zur christlichen Dogmengeschichte*[11] – erscheint Pfleiderers Erstlingswerk *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte.* An dessen spekulativ-geschichtlicher Grundkonzeption hält er mit bemerkenswerter Konstanz bis in die letzten Schriften hinein fest.[12] Eine konstruktive Weiterentwicklung der angestrebten Vermittlung von Religionsphilosophie und -geschichte, welche erkennbar auf den ‚Zusammenbruch' des Idealismus und die zunehmend ins Bewusstsein tretende Historismuskrise reagierte, findet nicht statt. So heißt es noch in seinen 1906 publizierten populärwissenschaftlichen Vorträgen *Religion und Religionen:*

> [U]m eine Entwicklung, sei es im natürlichen oder im geistigen Leben, nach ihrem innersten Sinn und Prinzip zu verstehen, darf man nicht ihre niedersten Formen zum Maßstab nehmen und zum Erklärungsgrund für das Ganze machen, sondern umgekehrt, im Höchsten, was zuletzt herauskommt, hat man den Schlüssel zu suchen zur Erklärung des Ganzen, also auch schon seiner niedersten Anfänge. [...] So auch darf man, was es um das Wesen der Religion sei, nicht nach ihren niedersten Anfängen beurteilen, sondern nach ihren späteren Höhepunkten; da erst enthüllt und offenbart sich der tiefe Sinn, der zu Anfang noch als unbewußter Trieb im kindischen Spiel versteckt war.[13]

Aus diesen Sätzen spricht nicht nur das ungetrübte Festhalten an einer vernünftig bestimmten Geschichtsteleologie und die nachgerade selbstverständliche Überzeugung von der absoluten Höchstgeltung des Christentums, sondern auch eine eigentümliche Unberührtheit von den Abgründigkeiten des reflexiv gewordenen historischen Bewusstseins. Deutlicher noch als sein Lehrer Baur hält Pfleiderer daran fest, dass das – am Christentum abgelesene – *Wesen*

[10] LEUZE, REINHARD: Theologie und Religionsgeschichte, S. 16.

[11] Baurs *Vorlesungen zur christlichen Dogmengeschichte* werden in den Jahren 1865–1867 postum von seinem Sohn Ferdinand Friedrich Baur herausgegeben; vgl. BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, 3 Bde., hg. v. Baur, Ferdinand Friedrich, Leipzig 1865–1867.

[12] Vgl. HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 562 f.

[13] PFLEIDERER, OTTO: Religion und Religionen, München 1906, S. 5.

der Religion unabhängig von der Betrachtung ihrer *Geschichte* bestimmt werden könne und müsse.[14] Damit fallen bereits im Aufriss Begriff und Geschichte der Religion auseinander, und es wird fraglich, wie es soll gelingen können, religionsphilosophische Reflexion und religionsgeschichtliche Forschung nicht lediglich nebeneinander zu stellen, sondern – wie von Pfleiderer programmatisch beabsichtigt – wechselseitig miteinander zu verschränken: „Wie […] die Religionsphilosophie nicht ohne Religionsgeschichte sein kann, so auch die Religionsgeschichte nicht ohne Religionsphilosophie“[15]. Von der Einlösung dieser Maxime bleibt Pfleiderer weit entfernt; stattdessen gelangt er nicht darüber hinaus, die religionsgeschichtliche Perspektive lediglich zur historischen Exekution eines vorgefassten philosophischen Religionsbegriffs in Dienst zu nehmen.

Wie sehr Pfleiderer den Anschluss an die Problemlage seiner Zeit verloren hat, zeigt ein vergleichender Blick auf Ernst Troeltsch. Dieser hatte bereits in seinen Promotionsthesen von 1891 die Theologie als eine „religionsgeschichtliche Disziplin“[16] bestimmt, damit aber die programmatische Hinwendung zum modernen historischen Denken verbunden, dessen Konsequenzen er schonungslos in seiner erstmals 1902 publizierten *Absolutheitsschrift* benennt:

> Die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich, und in der Unmöglichkeit dieser Konstruktion ist vieles begründet, was sich in der wissenschaftlichen Theologie unserer Tage matt, unsicher und schattenhaft ausnimmt.[17]

Vor diesem Hintergrund wird man Emanuel Hirsch in seiner abschließenden Würdigung Pfleiderers zustimmen müssen, dass er zwar als „Mittler der religiös-idealen Lebensansicht christlich gestimmter deutscher Humanität“ an eine Zeit gewirkt habe, „in welcher ein naturalistischer oder historistischer Positivismus den Deutschen Idealismus für das allgemeine Bewußtsein zu den Toten warf“[18]. Zugleich aber sei er auch ein solcher „dolmetschender Hüter“[19]

---

[14] Vgl. etwa PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, S. XIII; oder auch PFLEIDERER, OTTO: Religion und Religionen, S. 343 f.

[15] PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihre Wesen und ihre Geschichte, S. XII.

[16] TROELTSCH, ERNST: Thesen zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde an der Georg-August-Universität zu Göttingen 1888–1893, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Renz, Horst (Hg.): Troeltsch-Studien. Untersuchungen zu Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh 1982, S. 291–305, 299 f. – Vgl. dazu näherhin GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Der „Systematiker“ der „Kleinen Göttinger Fakultät“. Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Ders./Renz, Horst (Hg.): Untersuchungen zu Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh 1982, S. 235–290.

[17] TROELTSCH, ERNST: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912), hg. v. Rendtorff, Trutz [Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 5], Berlin 1998, S. 137.

[18] HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 570.

[19] Ebd.

geblieben. Den tiefgreifenden Durch- und Umbruch, der mit dem historischen Denken verbunden sei, habe er nicht „geistig erschöpf[en]“[20] und durch einen kraftvollen Neuentwurf in weiterführende Bahnen lenken können.

Allerdings enthebt dieses Urteil nicht der Aufgabe, im Folgenden einen genaueren Überblick über die Anlage und Durchführung von Pfleiderers Religionsphilosophie zu geben. Dabei macht die vorgängige problemgeschichtliche Einordnung den Blick frei, um jenseits der Erwartungshaltung theoriegeschichtlicher Originalität die zahlreichen kleineren Pointen und Akzente zu erkennen, welche das Denken Pfleiderers auszeichnen.

2. Der Religionsbegriff im Jugendwerk

In seinem erstmals 1868/69 in zwei Bänden veröffentlichten Jugendwerk *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*[21] stellt sich Pfleiderer der Aufgabe, den „bei Hegel und Schelling missglückten Versuch“[22] einer Vermittlung von Religionsphilosophie und Religionsgeschichte auf neuer Grundlage in Angriff zu nehmen. Getreu der Maxime, es bedürfe zuvor einer philosophischen Festlegung des Religionsbegriffs, um für die nachfolgende geschichtliche Betrachtung einen festen Orientierungspunkt zu haben, befasst sich der *erste Band* mit dem Wesen der Religion, während der *zweite Band* die Geschichte der Religion in den Blick nimmt.

Die philosophische Betrachtung der Religion im *ersten Band* gliedert Pfleiderer in zwei Teile. Zunächst beschäftigt sich die *Psychologie der Religionsphilosophie* mit dem Wesen der Religion „als eines menschlichen Verhaltens“[23]; die *Metaphysik der Religionsphilosophie* bestimmt dieses Wesen dann als Ausdruck „eines göttlich-menschlichen Verhältnisses“[24].

Pfleiderer setzt in seiner *psychologischen* Betrachtung bei dem Umstand an, dass die Religion zunächst und in erster Linie „eine innerlich-psychologische Erscheinung“[25] sei. Der Mensch unterscheide sich vom Tier durch einen unendlichen Grundtrieb, „selbst zu sein, d. h. für sich selbst und durch sich selbst zu sein“[26]. Dieser Trieb greife über alles endlich Gegebene hinaus: „[E]r geht in keinem einzelnen Trieb auf, wird durch keinen einzelnen Genuss, kein endliches Objekt schlechthin und für immer beruhigt und befrie-

[20] A. a. O., S. 571.

[21] Vgl. PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 1: Das Wesen der Religion, Leipzig 1868; PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 2: Die Geschichte der Religion, Leipzig 1869.

[22] PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 1, S. XII.

[23] A. a. O., S. 5.

[24] A. a. O., S. 159.

[25] A. a. O., S. IX.

[26] A. a. O., S. 68.

digt“[27]. Insofern habe er zugleich die Kehrseite eines Mangels an sich: „Jeder Trieb schließt ja neben einer positiven Seite, wonach er Streben, Spontaneität und Kraft ist, zugleich eine negative Seite ein, ein Nichtsein, einen Mangel, der als Bedürfnis somit als Leiden empfunden wird; und er besteht gerade nur darin, dass das Nichtsein zum Sein wird, die Leidentlichkeit in Thätigkeit, die Bedingtheit in Selbstbedingung sich umsetzt“[28]. Mithin sei der anthropologische Grundtrieb des Menschen durch eine innere Spannung gekennzeichnet. Auf der einen Seite ziele er auf Freiheit und Selbstsein des Menschen; auf der anderen Seite strebe er nach Aufhebung des Endlichen im Unendlichen. Dieser innere Selbstwiderspruch finde seine Auflösung schließlich in der Religion:

> [S]ie ist also die *Befriedigung des menschlichen Grundtriebs, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit*.[29]

Entsprechend habe die Religion ihren psychologischen Sitz im Gefühl, denn „nur in Gefühlsperceptionen werden wir bekanntlich unserer Triebe inne“[30]. Die Frömmigkeit als Befriedigung jenes Grundtriebs äußere sich in Gefühlszuständen religiöser Lust oder Unlust – je nachdem, ob sich der Mensch ganz an Gott hingegeben und „seinen eigenen Willen […] rückhaltlos mit dem göttlichen geeinigt“[31] habe, oder ob er sich eines vergangenen oder noch fortdauernden Widerstreits zum göttlichen Willen bewusst sei. Mithin stimmt Pfleiderer auch Schleiermachers Abgrenzung der Religion gegenüber Metaphysik und Moral zu:

> *Um Seligkeit und nur um Seligkeit ist es dem Frommen als solchem zu thun.* Seligkeit aber ist, wie Niemand leugnen wird, ein Gefühlszustand. Ausgeschlossen ist ja darum Wissen und Thun keineswegs, diess verhütet schon die Einheit des menschlichen Geistes; aber sie kommen doch nur in zweiter Linie, als Abgeleitetes in Betracht.[32]

Erst mit der *metaphysischen* Betrachtung der Religion als eines göttlich-menschlichen Verhältnisses bringt Pfleiderer sodann den Gottesgedanken ins Spiel. Dabei bleibt das Verhältnis zwischen Psychologie und Metaphysik eigentümlich unbestimmt und unvermittelt. Pfleiderer belässt es lediglich bei der einleitenden Feststellung, dass „die Gottesidee […] in und mit der Religion selbst schon gegeben“[33] sei und sich deshalb „in irgend einer Form in jeder Religion“[34] finde. Offenkundig erblickt Pfleiderer die Aufgabe der metaphysi-

[27] A. a. O., S. 69.
[28] A. a. O., S. 70.
[29] A. a. O., S. 71.
[30] A. a. O., S. 77.
[31] A. a. O., S. 73.
[32] A. a. O., S. 77.
[33] A. a. O., S. 159.
[34] Ebd.

schen Reflexion in der Verteidigung des christlich-religiösen Geltungsanspruchs gegen religionskritische Einwände – seien diese naturalistischer oder idealistischer Provenienz. Es gehe darum, die – „dem religiösen Gemüth wesentlich[e]“[35] – „Idee des persönlichen, von der Welt unterschiedenen und auf die Welt mit Freiheit einwirkenden Gottes“[36] in ihrer objektiven Wahrheit nachzuweisen. In der Durchführung bietet Pfleiderer dann faktisch eine kurzgefasste Dogmatik, die in den drei Themenkreisen Gott, Mensch und Offenbarung den Gedanken der – im Christentum kulminierenden – Religionsgeschichte als fortschreitender Selbstoffenbarung Gottes zur Darstellung bringt: „Ist […] Religion ein Leben in realer Beziehung zu Gott, so fordert sie nothwendig auch eine lebendige, immer gegenwärtige Beziehung Gottes zum Menschen, d. h. *eine im vollsten Sinn geschichtliche Offenbarung Gottes*“[37]. Diese wiederum sei weder rationalistisch noch supranaturalistisch zu denken, sondern „im Sinn einer *durch die ganze Geschichte sich hindurchziehenden,* ebenso gegenwärtigen, wie vergangenen Selbstmittheilung Gottes an die empfängliche Menschennatur“[38].

Im *zweiten Band* versucht Pfleiderer sodann, auf der Grundlage seines psychologischen Religionsbegriffs den Gang der Religionsgeschichte zu rekonstruieren. Die Begründung dafür liefert ihm die – beiläufig eingeführte – These einer Identität von ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung:

So erweitert sich die Anschauung vom *engsten* Kreis aus, dem religiösen *Selbst*bewusstsein, auf den *weitesten* Kreis, auf das religiöse Leben der *Menschheit* in dem Gesammtverlauf seiner Geschichte. Aber eben weil es ein und dasselbe menschheitliche Leben ist, das im einen wie im andern die Grundlage bildet, so zieht sich auch durch die bunteste Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im Einzelnen ein Band der Wesensverwandtschaft hindurch, das das Entlegenste mit dem Nächsten noch irgendwie verknüpft; […] die ganze Religionsgeschichte erscheint als ein in's Grosse gezeichnetes Urbild desselben geistigen Werdeprozesses, der bei uns Allen in verkleinertem Massstab wiederkehrt, in den Rahmen weniger Jahre sich zusammendrängend.[39]

Pfleiderer erblickt das Wesen der Religion in der Versöhnung des im Grundtrieb des Menschen liegenden Widerspruchs von Freiheit und Abhängigkeit. Allen Religionen gehe es um diese Versöhnung. Im Verlauf der Religionsgeschichte nun gelange sie – ausgehend von den verschiedenen heidnischen Religionsstufen über die monotheistischen Religionen Judentum und Islam – zu immer deutlicherer Darstellung, bis sie schließlich im Christentum vollkommen verwirklicht sei. Dabei sieht Pfleiderer die heidnischen Religionen dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen jeweils noch eines der beiden Momente –

[35] A. a. O., S. 160.
[36] Ebd.
[37] A. a. O., S. 367.
[38] Ebd.
[39] A. a. O., S. XI.

Freiheit oder Abhängigkeit – *einseitig* überwiege, während in den monotheistischen Religionen „beide *gleichmässig* zur Geltung kommen“[40].

Die *heidnischen Religionen* ließen sich ihrerseits wieder in drei Stufen gliedern; diese bemäßen sich danach, „ob und wieweit der Mensch über das Natürlich-sinnliche zum Geistig-sittlichen sich erhoben hat“[41]. Faktisch führt Pfleiderer hier also das kantische Natur/Geist-Schema als neues Klassifikationskriterium ein. Es dient ihm dazu, zwischen Religionen der *unmittelbaren Natürlichkeit,* Religionen der *kultivierten Natürlichkeit* und Religionen des *Übernatürlichen* zu unterscheiden. Während der Mensch auf der ersten Stufe „überwiegend sinnlicher Einzelwille“[42] sei, erhebe er sich auf der zweiten Stufe zum „Bewusstsein der Angehörigkeit zu einem gesetzlich geordneten Ganzen“[43]. Auf der dritten Stufe ständen schließlich Religionen, die entweder den Bruch mit der Natur vollzögen – allerdings noch „ohne die Kraft, zu einem positiv Uebernatürlichen zu gelangen“[44] –, oder die sich umgekehrt zu einem übernatürlichen Gott erhöben, ohne jedoch den „gründlichen Bruch mit der Natur“[45] zu bewerkstelligen.

Auch die drei *monotheistischen Religionen* weisen Pfleiderer zufolge eine innere Stufung auf. Im Judentum und im Islam kämen Freiheit und Abhängigkeit „nur gleichmässig *relativ* zu ihrem Recht […], indem sie einander gegenseitig äusserlich gegenüberstehen und beschränken“[46]. So seien im alttestamentlichen Bundesgedanken Freiheit und Abhängigkeit durchaus miteinander vermittelt und ins Verhältnis gesetzt. „Aber eben das, dass diese beiden Seiten […] sich nicht zur innern Einheit verbinden, sondern wie zwei Pole sich gegensätzlich gegenüberstehen, dass der Mensch nicht *in* der Abhängigkeit seine Freiheit, im Dienst Gottes *zugleich auch* die Befriedigung seines eigenen Willens findet, sondern beide sich verhalten wie Leistung und Lohn, diess macht das Mangelhafte dieses Standpunkts aus“[47]. Auch im Islam fielen die Hingabe an den Willen Gottes und die Befriedigung des eigenen Willens auseinander – nur mit dem Unterschied, dass hier „der sinnliche Lohn nicht mehr in der diesseitigen Geschichte, sondern im jenseitigen Paradies gesucht wird“[48]. Erst das Christentum gelange zu einer Verschränkung von Freiheit und Abhängigkeit, in der beide Momente „in ihrem vollkommenen Eins-, d. h. Ineinandersein beide gleichsehr *absolut* zur Verwirklichung kom-

---

[40] PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 2, S. 55.
[41] A. a. O., S. 57.
[42] Ebd.
[43] A. a. O., S. 58.
[44] A. a. O., S. 59.
[45] Ebd.
[46] A. a. O., S. 55.
[47] A. a. O., S. 56.
[48] ROHLS, JAN: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, S. 710.

men“[49]. Pfleiderer verweist dafür auf die Jesu Verkündigung zusammenfassende Idee der Gotteskindschaft. In ihr liege „die tiefste Begründung der sittlichen Pflicht und zugleich die Erhebung über den Standpunkt der blossen Pflicht zur Sphäre der religiösen Freiheit, die aus eigenem Antrieb und mit innerer Lust tut, was die moralische Pflicht nur fordert“[50]. Als Kind Gottes finde der Mensch in der Erfüllung des göttlichen Willlens zugleich die Erfüllung seines eigenen Willens; indem er in der Erhebung zu Gott nur seine eigene Bestimmung verwirkliche, werde er gerade „in der unbedingtesten und rückhaltlosesten *Abhängigkeit* vom Vater *zugleich* vollkommen innerlich *frei*“[51]. Bei Jesus selbst freilich sei die Idee der Gotteskindschaft noch mit zeitbedingten messianisch-eschatologischen Vorstellungen verknüpft. Die epochale Leistung von Paulus und Johannes bestehe darin, diese Schranken des jüdischen Partikularismus überwunden und das Christentum – mit seiner innerlichen Idee der Gotteskindschaft – als universale Weltreligion begründet zu haben.

3. Der Religionsbegriff im Spätwerk

Zehn Jahre nach dem Erstlingswerk veröffentlicht Pfleiderer im Jahre 1878 – mittlerweile Ordinarius an der Berliner Humboldt-Universität – eine Neufassung seiner Religionsphilosophie, nun unter dem Titel *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*[52]. Im Vorwort erklärt er sich über die Gründe, die ihn dazu veranlasst hätten, statt einer Neuauflage „ein völlig neues Werk“[53] in Angriff zu nehmen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach der rechten Verhältnisbestimmung von Begriff und Geschichte der Religion. Sein Frühwerk habe beide Seiten auf unangemessene Weise auseinanderfallen lassen. Während die Wesensbestimmung der Religion im ersten Band ohne Rücksicht auf den religionsgeschichtlichen Stoff ausgekommen sei, habe umgekehrt der zweite Band die Geschichte der Religion ohne Rekurs auf den philosophischen Wesensbegriff dargeboten:

Somit enthielt der 1. Theil zwar religiöse Philosophie, aber nicht ‚Religionsphilosophie‘, sofern nicht philosophische Erkenntniß der wirklichen Religion, wie sie als empirische Thatsächlichkeit in der Geschichte der Menschheit vorliegt; der 2. Theil dagegen enthielt zwar den empirischen Stoff in geschichtlicher Anordnung, aber auch nur den Stoff ohne philosophische Bearbeitung und durchdringende Erkenntniß des-

[49] PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 2, S. 55.
[50] A. a. O., S. 410.
[51] A. a. O., S. 411.
[52] Vgl. PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1: Geschichte der neueren Religionsphilosophie, Bd. 2: Genetisch-spekulative Religionsphilosophie, Berlin 1878.
[53] PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1, S. III.

selben. Dort also der Begriff, hier die Wirklichkeit: was zwischen durchfiel, war eben gerade der Begriff der Wirklichkeit, die philosophische Erkenntniß der thatsächlichen menschheitlichen Religion, kurz: was fehlte, war just die wirkliche ‚Religionsphilosophie'.[54]

In seinem neuen Buch gibt Pfleiderer die Zweiteilung der Darstellung in Wesen und Geschichte der Religion daher auf. Beide Perspektiven sollen nun vielmehr so ineinander gearbeitet werden, „daß der philosophische Begriff vom Wesen der Sache auf jedem Punkte aus der Verarbeitung des geschichtlichen Materials selbst resultirt und nichts anderes ist als die unterscheidende und zusammenfassende Erkenntniß der verschiedenen Faktoren und Momente, deren Wechselspiel den Verlauf der geschichtlichen Religion ausmacht“[55]. Pfleiderer bezeichnet dieses Vorgehen als ‚genetisch-spekulativ' und erblickt darin den geeigneten Weg, um die angestrebte Vermittlung von begrifflicher Reflexion und geschichtlicher Betrachtung erreichen zu können.

Bei genauerem Hinsehen freilich gibt Pfleiderer dem Begriff der Spekulation eine eigentümliche Wendung, welche dem Hegelschen Programm, den Begriff aus seinem geschichtlichen Entwicklungsgang zu generieren, die Spitze abbricht. Zunächst besteht das „unsterbliche Verdienst der Schelling-Hegel'schen Spekulation“[56] für ihn darin, „[a]us dieser dürren Haide, in welcher eine subjektivistische Verstandesreflexion sich im endlosen Cirkel um sich selbst drehte, zur grünen Waide der objektiven Wirklichkeit durchgedrungen zu sein und uns von den leeren Formalien zum inhaltreichen Erkennen unseres Selbst und der Welt erlöst zu haben“[57]. Die Spekulation überwinde also den in sich kreisenden Formalismus der kantischen Transzendentalreflexion und ermögliche stattdessen eine selbstlose Hingabe an das Objekt, welche sich „rückhaltlos in dasselbe versenkt und einfach die im Objekt selbst schon steckenden Gedanken, *die Logik der Dinge selber, nachdenkend* an's Licht zieht“[58]. Entsprechend müsse die Religionsphilosophie – wolle sie dieser Methode folgen – von einer geschichtlichen Betrachtung der Religion ausgehen und die vielfältigen Entstehungs- und Wandlungsprozesse verfolgen, „in welchen das innerliche Wesen der Religion zu seiner mannigfachen Erscheinung kommt“[59].

Allerdings dürfe die Hinwendung zur geschichtlichen Wirklichkeit der Religion nicht dazu führen, dass nun umgekehrt die schiere Fülle des Stoffs einen begrifflich-ordnenden Zugriff unmöglich mache. Vielmehr ist Pfleiderer daran gelegen, Begriff und Wirklichkeit der Religion so miteinander zu vermitteln,

[54] A. a. O., Bd. 1, S. IV.
[55] A. a. O., Bd. 1, S. V.
[56] A. a. O., Bd. 1, S. VI.
[57] Ebd.
[58] Ebd.
[59] A. a. O., Bd. 2, S. 307.

„daß das Denken zwar ganz *in der Sache* lebe, aber auch wirklich in ihr *lebe* und nicht in ihr ersticke, nicht zur Gedankenlosigkeit werde, sondern seinen Stoff durchdringe und zur begrifflichen Erkenntniß erhebe“[60]. Es soll nicht bei einer bloßen Religions*geschichte* bleiben, die sich mit der äußeren Beschreibung religiöser Erscheinungen zufrieden gebe. Stattdessen zielt Pfleiderer auf den Entwurf einer Religions*philosophie* – und diese „will […] das allgemeine Wesen, das innere Prinzip der Religion, sie will den religiösen Geist und nicht blos seine Formen und Hüllen erkennen“[61]. Diese verräterische Unterscheidung von innerem Prinzip und geschichtlicher Hülle lässt erkennen, dass Pfleiderer mit seinem ‚genetisch-spekulativen' Programm Hegel gerade nicht folgt. Die Geschichte der Religion gilt ihm nicht als fortschreitende Entwicklung des Begriffs; vielmehr setzt er den Begriff der Religion ein, um die überbordende Vielfalt der geschichtlichen Wirklichkeit gedanklich zu ordnen und so „das religiöse Leben der Menschheit nach seinem Gesammtverlauf und seinen so mannigfachen wie doch auch harmonischen Farbentönen in einem einheitlichen Bilde und zur übersichtlichen Anschauung und zum umfassenden Verständniß zu bringen“[62].

Die Durchführung der *genetisch-spekulativen Religionsphilosophie* findet sich im zweiten Teil des genannten Buches. Ihr wird im ersten Teil eine *Geschichte der neueren Religionsphilosophie* vorangestellt. Sie hat die Aufgabe, dem eigenen Ansatz eine „selber wieder ‚genetisch-spekulative' Grundlegung und Rechtfertigung“[63] zu verschaffen. Der zweite Teil wird sodann in drei Abschnitte gegliedert. An die Stelle der früheren Unterscheidung von Psychologie und Metaphysik der Religion tritt nun eine Einteilung, die zunächst das Subjekt des religiösen Bewusstseins, dann dessen Objekt und schließlich die religiöse Gemeinschaft behandelt.

Dabei erörtert der *erste Abschnitt* „[d]as psychologische Wesen der Religion“[64]. Den Ausgangspunkt bildet – wie schon in seiner vorherigen Darstellung – die im Gegensatz von Selbst- und Weltbewusstsein zum Ausdruck kommende Spannung zwischen Freiheit und Abhängigkeit, welche im Gottesglauben ihre Versöhnung finde. Der Mensch muss

den unwiderstehlichen Drang in sich fühlen, über diese Entzweiung sich zu erheben zu einer sie versöhnenden Einheit. Aber wo wird diese zu finden sein? Im Ich nicht, denn trotzig bäumt sich ja eben seine Freiheit gegen die Schranke der Welt auf. In der Welt auch nicht, denn feindlich stellt sich ja eben ihre unerbittliche Notwendigkeit dem Stre-

[60] A. a. O., Bd. 1, S. VII.
[61] A. a. O., Bd. 2, S. 307.
[62] A. a. O., Bd. 1, S. X; vgl. auch ROHLS, JAN: Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 866.
[63] PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1, S. VII.
[64] A. a. O., Bd. 2, S. 255.

ben des Ich entgegen. […] So muß also wohl die Versöhnung des Zwiespalts zu finden sein in einem Dritten über Ich und Welt, in der *Einheit* also, in welcher der Gegensatz von Ich und Welt, von Freiheit und Nothwendigkeit seinen Grund und sein Ziel hat, aus welcher er hervorgeht und in welcher er sich wieder aufhebt, und dies ist Gott.[65]

Im religiösen Akt werde der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott erhoben; in der Einheit mit ihm erlange er seine Freiheit gegenüber der Welt: „Sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke“[66], darin bestehe das Wesen der Religion.

Im *zweiten Abschnitt* folgt die Darstellung des metaphysischen Inhalts des religiösen Bewusstseins. Pfleiderer behandelt hier der Reihe nach den Gottesglauben, den Engels- und Teufelsglauben, den Schöpfungsglauben, die Theodizee, den Offenbarungs- und Wunderglauben, den Erlösungs- und Mittlerglauben sowie schließlich den Ewigkeitsglauben. Damit werden in klassisch heilsgeschichtlicher Abfolge die Hauptthemen der christlichen Dogmatik vorgeführt. Hier nun trägt Pfleiderer zu jedem einzelnen Thema das einschlägige empirisch-religionsgeschichtliche Material zusammen und ordnet dieses so, „daß sich eine von den Naturreligionen bis zum Christentum aufsteigende Stufenfolge ergibt“[67]. Mithin verzichtet er auf eine Gesamtdarstellung der Religionsgeschichte, hält aber gleichwohl an der Voraussetzung eines religionsgeschichtlichen Entwicklungsschemas fest, das im christlichen Gottesbegriff kulminiert. Dabei sieht er das Christentum vor allem dadurch ausgezeichnet, dass es die Transzendenz des jüdischen Theismus mit der griechischen Logoslehre vermittelt und so die Immanenz des Absoluten im endlichen Geist zu denken erlaubt. Wohl bringt Pfleiderer pointiert die Unterscheidung von Religionsphilosophie und Dogmatik zur Geltung;[68] dennoch läuft seine Darstellung *cum grano salis* auf eine „religionsgeschichtliche Dogmatik“[69] hinaus. Pfleiderer selbst betont seine Absicht, die scheinbare Diversität der geschichtlichen Religionsvielfalt dadurch auflösen zu wollen, dass er sie auf ein in ihnen Gemeinsames hin durchsichtig macht, ohne sie damit als lediglich geschichtlich verschiedene Erscheinungsformen nur einer Religion begreifen zu wollen. Auf solche Weise sucht er „die Einen zu der Einsicht zu bringen, daß in diesen Formen das eigentliche Leben der Religion selbst nicht besteht, und daß es also auch an ihren unabänderlichen Bestand nimmermehr gebunden sein kann; die Anderen aber daran mahnen, daß diese Formen doch auch nirgends willkürlich und zufällig entstanden sind, daß sie vielmehr als organische Gebilde, als natürliche Ausprägungen und Organe des eigenartigen religiösen Geistes

[65] A. a. O., Bd. 2, S. 257.
[66] A. a. O., Bd. 2, S. 258.
[67] LEUZE, REINHARD: Theologie und Religionsgeschichte, S. 248.
[68] Vgl. PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1, S. X f.
[69] LEUZE, REINHARD: Theologie und Religionsgeschichte, S. 299.

einer Gemeinschaft auch immer eine gewisse Bedeutung für deren religiöses Leben behalten [...]. Sind auch freilich alle geschichtlichen Religionsformen nur die Hüllen der Religion selber, so ist ja doch hinwiederum unter allen diesen Hüllen wirklich Religion zu finden“[70].

Offenkundig ist Pfleiderer auch mit der vorliegenden Fassung seiner *Religionsphilosophie* nicht zufrieden. Als im Jahre 1884 die zweite Auflage erscheint, arbeitet er sie tiefgreifend um.[71] Die entscheidende Veränderung besteht darin, dass statt zwischen Subjekt und Objekt nun zwischen Entwicklung und Inhalt des religiösen Bewusstseins unterschieden wird. Pfleiderer kehrt damit – jedenfalls teilweise – zum Gliederungsprinzip seines Erstlingswerks zurück, indem er der begrifflichen Wesensbestimmung der Religion eine Darstellung der allgemeinen Religionsgeschichte vorausschickt. Sie dient ihm dazu, jenen zwischen Vernunft und Gefühl vermittelnden Religionsbegriff einzuführen, der dann im Durchgang durch die materialen Glaubensgehalte religionsvergleichend bewährt wird: „Eben dieses Zu-Herzen-nehmen der Vernunft und Zu-Vernunft-kommen des Herzens, was wir wohl ein ‚Fleischwerden‘ der göttlichen Vernunft im menschlichen Herzen nennen dürfen, das ist’s, um was es sich in der Religion wesentlich handelt. Darum ist es gleichsehr irrig, wenn man bei der Religion bloß an die Vernunft ohne das Herz denken will, als ob sie bloß in Wahrheiten bestünde, die der Kopf denkt, und die doch nur als solche niemals zu wirklichen und wirksamen Lebenskräften würden; oder wenn man bloß auf das Herz und seine Gefühle, Affekte und Stimmungen achtet, als ob diese schon einfach als solche, abgesehen und abgelöst von allem vernünftigen Grund und Gehalt, irgendwelchen Werth hätten und irgendetwas Heilsames in der Welt wirken könnten [...]. Die Wahrheit der Sache liegt vielmehr gerade in diesem *Einswerden* beider Seiten: daß die Vernunft, nemlich die objektive, göttliche, welche das beherrschende Gesetz der Welt bildet, im Menschen zum Pathos des Herzens und zur Kraft des Lebens wird, und hinwiederum daß des Menschen Herz, so trotzig und verzagt, wie es von Natur ist, mit der Vernunft der göttlichen Weltordnung einig und damit wahrhaft vernünftig wird in all’ seinem Fühlen und Wollen“[72].

Auffällig ist zudem, dass Pfleiderer seinen ‚genetisch-spekulativen‘ Zugriff auf die Religion zunehmend ‚genetisch-komparativ‘ wendet.[73] Auch wenn ihm der Rückgang auf die psychologischen Quellen der Religion und der Ausgriff

[70] Pfleiderer, Otto: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1, S. XI f.

[71] Vgl. Pfleiderer, Otto: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1: Geschichte der neueren Religionsphilosophie, Berlin ^{2}1883; Bd. 2: Genetisch-spekulative Religionsphilosophie, Berlin ^{2}1884.

[72] Pfleiderer, Otto: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (^{2}1884), Bd. 2, S. 31 f.

[73] Vgl. zur Wendung ‚genetisch-komparativ‘ a. a. O., S. 663.

auf die – nur approximativ zugängliche – metaphysisch-spekulative Gottesidee unverzichtbar bleiben, stellt er doch verstärkt die Bedeutung der religionsvergleichenden Arbeit heraus:

> Die Religionswissenschaft hat […] ihren Gegenstand zunächst in seinem Werden in der Geschichte der Religionen darzustellen. Sie muß versuchen, soweit wie möglich an der Hand der ältesten Überlieferungen und durch ergänzende Analogieschlüsse zu den Anfängen der Religion vorzudringen. Sie hat dann den verschiedenen Entwicklungsgang der Religion bei den einzelnen Völkern zu verfolgen, Wachsthum und Fortbildung der einen, Stillstand und Zerfall der anderen Religionen, insbesondere auch das Hinauswachsen der höheren Religionen über ihre volksthümlichen Anfänge unter dem Zusammenwirken der verschiedenen Entwicklungsfaktoren zu beschreiben und möglichst zu erklären. Indem sie ferner die verwandten und verschiedenen Erscheinungen der Religionen im Einzelnen vergleicht, gibt das Gleichartige Anlaß zu Induktionsschlüssen auf allgemeine Entwicklungsgesetzte, während das Verschiedenartige für die Bestimmung der Artunterschiede und der individuellen Charakteristik zur Grundlage dient.[74]

Im Jahre 1896 erscheint die dritte und letzte Auflage von Pfleiderers *Religionsphilosophie*. Erneut unterzieht er sie einer tiefgreifenden Umarbeitung; dabei werden die ehemals zwei Bände nun in einen Band zusammengefasst.[75] Auch der Aufbau wird verändert. Der *erste Abschnitt* bietet einen neu strukturierten Überblick über den „weltgeschichtlichen Entwicklungsgang der Religion“[76], während der *zweite Abschnitt* das Wesen der Religion behandelt. In Weiterführung seines bisherigen Ansatzes zeigt Pfleiderer „die psychologischen Wurzeln der Religion im Wesen unseres Geistes“[77] auf. Dabei betont er die notwendige Vermittlung von Vernunft und Gefühl. Auf der einen Seite verankert er den Gottesgedanken in einem nach Einheit strebenden Grundtrieb der menschlichen Vernunft: „In der ganzen religionsgeschichtlichen Entwicklung ist das treibende Princip immer dasselbe: der Grundtrieb der Vernunft nach einer Einheit über dem Ich und seiner Welt, einer Einheit, die, als Voraussetzung des Gegensatzes, die den Menschen und seine Welt beherrschende Macht sein muss“[78]. Auf der anderen Seite verortet er das Wesen der Religion in einem innerlichen Gefühl, das freilich „nicht blosses Abhängigkeitsgefühl ist, sondern ein solches Verhältniss der Gebundenheit des menschlichen an den göttlichen Willen, das die Freiheit einschliesst und voraussetzt, ein freies Anerkennen und Bejahen der Abhängigkeit, der Verpflichtung gegen Gott, ein Sichbestimmenlassen durch Gott und für Gott“[79]. Indem die Religion den Menschen

---

[74] A. a. O., S. 659 f.
[75] Vgl. PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin ^{3}1896.
[76] A. a. O., S. IV.
[77] Ebd.
[78] A. a. O., S. 343.
[79] A. a. O., S. 335 f.

über sich und die Welt erhebt und gerade in der Hingabe an Gott sein wahres Selbst finden lässt, setzt sie zugleich die Gottesidee als „Regulator“[80] des Verhältnisses von Ich und Welt ein: „ohne Gott sind beide im ewigen Krieg, aber indem der Mensch sich selbst und seine Welt an Gott hingibt, findet er beide in Gott wieder, nicht mehr als sich widerstreitende, sondern als versöhnte, als in der Einheit des ewigen Grundes und Zieles mit einander harmonisch verbundene, als ‚neue Schöpfung‘“[81].

Der *dritte und vierte Abschnitt* wendet sich dann den Glaubens- und Kultusformen zu, in denen das zuvor als „innere Erfahrungsthatsache oder Gesinnung des Herzens“[82] bestimmte Wesen der Religion geschichtlich und sozial in Erscheinung tritt. Von einer ‚spekulativen‘ Aufgabe der Religionsphilosophie ist mithin keine Rede mehr.[83] Stattdessen verlegt sich Pfleiderer darauf, Lehre und Kultus als die beiden „gleich wichtigen, aber auch gleichsehr sekundären Erscheinungsformen des religiösen Gemüths“[84] vor Augen zu stellen. Im Blick auf die *Lehre* verzichtet er auf die bisherige Aufzählung dogmatischer Loci; an ihre Stelle tritt eine an Schleiermacher erinnernde Trias von Gott, Welt und Mensch. Der Abschnitt zum *Kultus* schließlich behandelt heilige Handlungen, heilige Menschen und die Kirche in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft.

4. Fazit und Würdigung

Otto Pfleiderer gehört – was sein literarisches Oeuvre betrifft – zweifellos „zu den produktivsten der im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wirkenden Theologen“[85]. Zudem galt er in den 1880er Jahren weit über die Grenzen Deutschlands hinaus als bedeutendster Repräsentant und Sachwalter der Liberalen Theologie.[86] Im folgenden Jahrzehnt geriet er allmählich in den Schatten Albrecht Ritschls und Adolf von Harnacks. Die mit der Wende zum 20. Jahrhundert aufbrechende Krise des Historismus ließ auch seinen spätidealisti-

[80] A. a. O., S. 335.
[81] Ebd.
[82] A. a. O., S. IV.
[83] In der dritten Auflage entfällt auch der bisherige Untertitel ‚genetisch-spekulative Religionsphilosophie‘.
[84] PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (^{3}1896), S. IV f.
[85] WAGNER, FALK: Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: ThR 53 (1988), S. 113–200, S. 149. – Pfleiderers Oeuvre umfasst mehr als 200 Titel. Eine vollständige Bibliographie steht gleichwohl noch aus. Zum Überblick vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Pfleiderer, Otto (1839–1908), in: TRE, Bd. 26, Berlin/New York 1996, S. 429–437, S. 436 f.
[86] Vgl. dazu näherhin a. a. O, S. 432 f.

schen Vermittlungsversuch von Begriff und Geschichte der Religion alsbald als obsolet erscheinen; die programmatische Abkehr vom kultur- und religionsgeschichtlichen Paradigma in der aufkommenden Dialektischen Theologie gab Pfleiderer dann nahezu gänzlich der Vergessenheit anheim.

Kennzeichnend für sein religionsphilosophisches Denken bleibt *zum einen* das Programm einer Vermittlung der Ansätze von Schleiermacher und Hegel. Auf der einen Seite betont er die unaufhebbare Selbständigkeit der im inneren Seelenleben verorteten Frömmigkeit; auf der anderen Seite hält er am spekulativ-vernünftigen Gedanken des absoluten Geistes als Grund und Prinzip der in der gottebenbildlichen Gemeinschaft zur Vollendung kommenden Menschheitsgeschichte fest. Er empfindet

> nicht die geringste Schwierigkeit, die begrifflich strenge Gestalt, welche dieser Lebensansicht in der wissenschaftlichen Metaphysik gegeben wird, mit dem religiösen Bewußtsein innerlich zu einen. […] Niemals aber kann eine auf ihre Aufgabe sich begrenzende und der religiös-idealen Grundlage alles menschlichen Geisteslebens gerecht werdende Metaphysik sich mit einem sich nach seiner Wahrheit verstehenden religiösen Bewußtsein entzweien.[87]

Hier steht Pfleiderer gleichsam noch vor jenem ‚Riss' zwischen Glauben und Wissen, der für Jürgen Habermas die moderne Signatur des Verhältnisses von Philosophie und Religion kennzeichnet. Anders als Schleiermacher und Hegel freilich hebt er dabei vor allem das ethisch-voluntative Element der Religion heraus. Vollgültig im Christentum finde die das weltliche Dasein beherrschende Spannung von bedingtem Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl darin ihre Auflösung, „daß sie den Menschen in der vollkommnen Abhängigkeit von Gott die vollkommne Freiheit von der Welt erleben läßt"[88] – und gerade so die Selbständigkeit einer unbedingten ethischen Verpflichtung gegenüber dem Willen Gottes entbindet.

Zum anderen – und mehr noch – erweist sich der programmatische Ausgriff auf die allgemeine Religionsgeschichte als charakteristisches Kennzeichen Pfleiderers. Zwar erweist er sich hier durchgängig als Schüler Ferdinand Christian Baurs, indem er an der Figur eines auf das Christentum zulaufenden fortschrittsorientierten Entwicklungsschemas festhält. Zugleich jedoch weitet er die Perspektive: In die verschiedenen Fassungen seiner Religionsphilosophie versucht er den zeitgenössisch rasch anwachsenden religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Forschungsstand zu integrieren; damit treibt er konsequent – freilich ohne jemals selbst historische Detailforschung zu betreiben – die religionshistorische Kontextualisierung des Christentums voran. Hier liegt nicht nur die Gegnerschaft zur Theologie und Schule Albrecht Ritschls begründet. Im Gegenzug ergibt sich daraus zugleich eine Nähe

---

[87] HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 564 f.
[88] A. a. O., S. 566.

zur in Göttingen sich formierenden *Religionsgeschichtlichen Schule* – auch wenn diese literarisch nirgends greifbar in Erscheinung tritt. Zwar sind der Aufnahme und Verarbeitung des (religions-)historischen Denkens bei Pfleiderer klare Grenzen gesteckt. Durch sein irritationsresistentes Festhalten an den Grundmaximen „gemeinidealistischer Geschichtsspekulation“[89] sucht er den relativistischen Konsequenzen des historischen Bewusstseins zu entgehen, verliert aber zugleich den Anschluss an die Problemlage kulturwissenschaftlicher Reflexion „im Zeichen des Historismus“[90]. Dennoch bleibt sein Unterfangen zu würdigen, das Christentum in den Horizont der allgemeinen Religionsgeschichte einzustellen und damit umgekehrt die rasante zeitgenössische Entwicklung der Religionswissenschaften für die religionsphilosophische und theologische Reflexion fruchtbar zu machen. Eben darin liegt bis heute die bleibende Bedeutung seiner „religionshistorische[n] Methode“[91] beschlossen.

Literatur

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, 3 Bde., hg. v. Baur, Ferdinand Friedrich, Leipzig 1865–1867.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Bd. 3: Das Dogma der neueren Zeit, Leipzig 1867.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Der „Systematiker“ der „Kleinen Göttinger Fakultät“. Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Ders./Renz, Horst (Hg.): Untersuchungen zu Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh 1982, S. 235–290.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Pfleiderer, Otto (1839–1908), in: TRE, Bd. 26, Berlin/New York 1996, S. 429–437.

HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Gütersloh ^{3}1964.

LEUZE, REINHARD: Theologie und Religionsgeschichte. Der Weg Otto Pfleiderers, München 1980.

OEXLE, OTTO GERHARD: Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung, in: Ders. (Hg.): Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne [Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft], Göttingen 1986, S. 17–40.

PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 1: Das Wesen der Religion, Leipzig 1868.

---

[89] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Pfleiderer, S. 433.

[90] OEXLE, OTTO GERHARD: Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung, in: Ders. (Hg.): Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne [Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft], Göttingen 1986, S. 17–40.

[91] GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Pfleiderer, S. 434.

PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. 2: Die Geschichte der Religion, Leipzig 1869.

PFLEIDERER, OTTO: Religion und Religionen, München 1906.

PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1: Geschichte der neueren Religionsphilosophie, Bd. 2: Genetisch-spekulative Religionsphilosophie, Berlin 1878.

PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1: Geschichte der neueren Religionsphilosophie, Berlin ^{2}1883; Bd. 2: Genetisch-spekulative Religionsphilosophie, Berlin ^{2}1884.

PFLEIDERER, OTTO: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin ^{3}1896.

ROHLS, JAN: Ferdinand Christian Baur. Spekulation und Christentumsgeschichte, in: Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hg.): Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, S. 39–58.

ROHLS, JAN: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.

SCHMITHALS, WALTER: Von der Tübinger zur Religionsgeschichtlichen Schule (Otto Pfleiderer), in: Besier, Gerhard/Gestrich, Christof (Hg.): 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, S. 309–331.

SEEBERG, REINHOLD: Art. Pfleiderer, Otto, in: RE^{3} 24, Leipzig 1913, S. 316–323.

TROELTSCH, ERNST: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912), hg. v. Rendtorff, Trutz [Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 5], Berlin 1998.

TROELTSCH, ERNST: Thesen zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde an der Georg-August-Universität zu Göttingen 1888–1893, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Renz, Horst (Hg.): Troeltsch-Studien. Untersuchungen zu Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh 1982, S. 291–305.

WAGNER, FALK: Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: ThR 53 (1988), S. 113–200.

„Die ganze Scholastik, die mit solchen Definitionen heute noch getrieben wird, ist veraltet."

Kritik und Konstruktion des Religionsbegriffs bei Ernst Troeltsch (1865–1923)

Friedemann Voigt

Um Troeltschs Religionsbegriff zu verstehen, muss in die Konstitutionsphase seiner theologischen Arbeit in den 1890er Jahren geschaut werden. Troeltsch selbst hat in der Rückschau gesagt, die Arbeiten dieser Zeit enthielten die „Ausgangspunkte meiner weiteren Gedankenbildung und deren Grundansatz"[1]. Diese Konstitutionsphase führt zu der programmatischen Summe in der Schrift von 1902 *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*[2]. In den darauf folgenden Jahren bis 1914 entfaltet Troeltsch die mit dem Religionsverständnis verbundene historisch-systematische Programmatik seiner Theologie. Mit der Verschiebung seines Arbeitsschwerpunktes auf die Geschichtsphilosophie und Politik nach 1914 tritt die Bedeutung des Religionsbegriffs bei Troeltsch zurück, wird dann aber in seinen letzten Veröffentlichungen, den Vorträgen für eine geplante England-Reise, noch einmal neu belebt. Die folgende Darstellung rekonstruiert dieser Chronologie folgend Troeltschs Religionsbegriff in der Konstitutionsphase (1.), der theologischen Entfaltung (2.) und einem Ausblick auf die Jahre nach 1914 (3.).

1. Der Religionsbegriff in der Konstitutionsphase von Troeltschs Theologie (1893–1902)

1.1 Naturreligion und Weltreligion. Die Bedeutung der Religionsgeschichte

Zunächst ist der Religionsbegriff bei Troeltsch noch imprägniert von der „einfache[n] Glaubensvoraussetzung der völlig einzigartigen Wahrheitsgeltung

[1] Troeltsch, Ernst: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften 2], Tübingen 1913, S. 227–327, S. 227.

[2] Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [1902/1912]. Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen [Kritische Gesamtausgabe 5], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/New York 1998.

des Christentums“[3], welche Troeltsch, wie er rückblickend schreibt, von Albrecht Ritschl übernommen hatte.[4] Im Aufsatz *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* aus dem Jahr 1893/1894 eignet dem Religionsbegriff daher eine gewisse Doppeldeutigkeit. Unter Religion versteht Troeltsch zum einen die „alten Fragen nach den lebendigen Quellen alles Geschehens und nach dem bleibenden Werte“[5]. Die Spekulation über den Sinn und das Werden des Lebens sei den unterschiedlichen geschichtlichen Erscheinungsformen gemeinsam, welche die Religionsgeschichte lehre. Eine davon unterschiedene Gestalt der Religion stelle allerdings die christliche Religion dar. Das Christentum stehe „der Gesamtheit der nicht-christlichen Religionen als ein prinzipiell Neues gegenüber“[6]. Die begriffliche Distinktion, die Troeltsch benutzt, diese Differenz zu markieren, ist die von ‚Naturreligion‘ und ‚Weltreligion‘: Die nicht-christlichen Religionen seien ‚Naturreligionen‘. Das bedeute entweder eine Ausstaffierung der natürlichen Kräfte mit göttlichen Personen, also Pantheismus, oder Versenkung in eine alles durchwaltende vitale Kraft, also die Mystik.[7] Nur das Christentum und sein „Mutterboden“, der „hebräische Prophetismus“, unterscheide Gott als „Geist und Persönlichkeit“ von der natürlichen Welt und finde sein Ziel im „persönlich-sittlichen Leben[]“, welches gerade die Natur transzendiere und es mit „de[n] höchsten und letzten Werten der Persönlichkeiten“[8] zu tun habe. In dieser Überwindung der Natur durch die Sittlichkeit unterscheidet sich für Troeltsch das Christentum als ‚Weltreligion‘ von den ‚Naturreligionen‘.[9]

Wir sehen hier Troeltsch einerseits noch ganz dem Denken seines Lehrers Ritschl verbunden. Bei Ritschl diente der Religionsbegriff dazu, den Ort der Theologie in der christlichen Gemeinde mit dem Anspruch einer wissenschaftlichen Selbstauslegung zu verknüpfen. Religion ist für Ritschl kein ‚neutrale[r]‘ Begriff, sondern nur aus dem Heilszusammenhang der christlichen Gemeinde zu entfalten.[10] Es geht Ritschl mit dem Religionsbegriff also gerade

---

[3] TROELTSCH, ERNST: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, S. 227.

[4] Troeltsch macht dies rückblickend selbst kenntlich, vgl. ebd. Zum Religionsbegriff Ritschls vgl. den Beitrag von Arnulf von Scheliha in diesem Band.

[5] TROELTSCH, ERNST: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, S. 317.

[6] A. a. O., S. 319.

[7] Vgl. a. a. O., S. 320.

[8] Ebd.

[9] Vgl. a. a. O., S. 320 f.

[10] RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn ⁴1895, S. 9; vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Der „Systematiker“ der „Kleinen Göttinger Fakultät“. Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Renz, Horst/Ders. (Hg.): Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät“ 1888–1893 [Troeltsch-Studien 1], Gütersloh 1982, S. 235–290, S. 252. Vgl. auch COAKLEY, SARAH: Christ without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch, Oxford u. a. 1988, 45–79.

nicht darum, das Christentum als eine Erscheinungsform in den Zusammenhang der Religionsgeschichte zu stellen, sondern darum, mit Hilfe des Religionsbegriffs den Anspruch auf eine allgemeingültige, wissenschaftliche Explikation der Einzigartigkeit des Christentums zu reklamieren. Troeltsch hält an diesem Anspruch der Einzigartigkeit des Christentums in dem Text von 1893/1894, wie gezeigt, noch fest. Mit der Unterscheidung von Natur- und Weltreligion ist andererseits eine begriffliche Distinktion gesetzt, die den Keim jener Entwicklung in sich trägt, die Troeltsch von Ritschl wegführen wird. Dies ist in dem Aufsatz von 1893/1894 noch undeutlich, wird von Troeltsch aber nur wenige Jahre später explizit so benannt. 1898 führt er für das Verständnis von Naturreligion Bernhard Duhm als entscheidende Referenz an: Duhm habe der Naturreligion ihren Ort in der religionsgeschichtlichen Entwicklung zurückgegeben, indem er ihren „oft etwas abgestandenen Bestimmungen neuen Sinn und neues Leben verliehen“[11] habe. Dies hatte er erreicht, indem er auch sie als Darstellungsformen eines „religiösen Erlebnisses“[12] begriffen habe, wenn auch als solche, die die „innere Lebendigkeit“[13] dieses religiösen Erlebnisses durch Veräußerlichung in Lehre, Kult und Ritus zur Erstarrung gebracht hätten. Wie Troeltsch 1898 dann schreibt, habe Duhms religionsgeschichtliche Arbeit und ihre „historisch-analytischen Methoden“[14] Implikationen, welche „die Systeme der Schuldogmatik durchbrechen“[15], für die er dann auch die Schule Ritschls namhaft macht. 1893/1894 geht Troeltsch allerdings noch von der Vereinbarkeit der dogmatischen Methode Ritschls und der religionsgeschichtlichen Methode aus.

1.2 Die Selbständigkeit der Religion und die historische Methode der Theologie. Der Aufbau des theologischen Programms bis zur Absolutheitsschrift (1902)

Die Orientierung an Duhms religionsgeschichtlicher Methode führte Troeltsch zu einer immer schärferen Kritik der dogmatischen Theologie Ritschls. Die Unterscheidung von innerem Erlebnis und äußerer Darstellung erfordert gegenüber der dogmatischen Entfaltung des Absolutheitsanspruchs eine Religionstheorie, welche erfahrungstheoretische und historische Perspektiven dynamisch vermittelt. Es sind eben dies die „zwei Probleme“, um welche die Beschäftigung nun auch bei Troeltsch konzentriert ist: Religionspsychologie und

[11] TROELTSCH, ERNST: Zur theologischen Lage [1898], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [Kritische Gesamtausgabe 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 683–704, S. 703.

[12] A. a. O., S. 702.

[13] Ebd.

[14] A. a. O., S. 704.

[15] Ebd.

Religionsgeschichte.[16] Der Standpunkt der Rekonstruktion wird nicht in einer dem Weltgeschehen enthobenen, supranaturalen Übergeschichte aufgesucht, sondern innerhalb der Geschichte und der wissenschaftlichen Weltdeutung.

Damit ergibt sich für Troeltsch eine Öffnung zur Religionsphilosophie[17] und auch zur entstehenden Religionswissenschaft.[18] Mit der Troeltsch vorschwebenden dynamischen Beziehung von Erleben und Geschichte setzt er sich zugleich von spekulativen Konzepten ab, welche die Wirklichkeit aus dem Begriff hervorgehen sehen und im Christentum die Vollendung der Religion identifizieren. In der Absolutheitsschrift von 1902 nennt Troeltsch dies „eine doktrinäre Vergewaltigung der wirklichen Geschichte“[19]. Die Kritik an Dogmatik wie Spekulation erfolgte bei Troeltsch im Namen der Religion, deren ‚Selbständigkeit‘ damit zum Thema wird. Diesem Vorrang der Religion soll auch in der Theorie entsprochen werden: „Die Religionen sind in allererster Linie reine Tatsachen und spotten aller Theorien. Nur sie selber geben die wesentliche Auskunft über sich. Alles andere kommt erst in zweiter Linie.“[20] Damit erhebt Troeltsch mit der Distanzierung von Ritschls dogmatischer Rekonstruktion des kirchlichen Glaubens zugleich einen zeitdiagnostischen Anspruch. Die religiöse Lage der Gegenwart ist von der Nichtidentität von Religion und Kirche bestimmt:

Kirche und Religion decken sich durchaus nicht. Die Religion ist zwar der Grund und die treibende Kraft der Kirchenbildungen, unterscheidet sich aber sehr deutlich von den Kirchen selbst und übt ihre Macht in wesentlich anderer Weise aus als die kirchlichen Institutionen.[21]

Die Aufgaben der Theologie unter diesen Bedingungen, so Troeltsch im Aufsatz zu *Christentum und Religionsgeschichte* von 1897,

sind in erster Linie praktische, durch den tatsächlichen Bestand des Kircheninstituts gegebene und sie [sc. die Theologie] kann wissenschaftliche Erkenntnisse meist nur indirekt auf ihren Stoff wirksam machen, indem sie allzu schroffe Gegensätze beseitigt und im übrigen vermittelt und ausgleicht.[22]

---

[16] TROELTSCH, ERNST: Die Selbständigkeit der Religion [1895–1896], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie, S. 359–535, S. 371.

[17] Vgl. dafür z. B. die Kritik an Kaftans ‚Verweigerung‘, der Religionsphilosophie eine Berechtigung in der Theologie zuzugestehen, TROELTSCH, ERNST: Geschichte und Metaphysik [1898], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie, S. 613–682, S. 634.

[18] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Die Selbständigkeit der Religion, S. 367.382; Ders.: Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts [1902], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie, S. 895–923, bes. S. 919 ff.

[19] TROELTSCH, ERNST: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 149.

[20] TROELTSCH, ERNST: Die Selbständigkeit der Religion, S. 382.

[21] TROELTSCH, ERNST: Religion und Kirche, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, S. 146–182, S. 148.

[22] TROELTSCH, ERNST: Christentum und Religionsgeschichte, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, S. 328–363, S. 362.

So soll die Entfremdung von Theologie und moderner Wissenschaft, religiösem Glauben und modernem Denken verhindert werden und ein konstruktives Verhältnis von kirchlicher Praxis und moderner Kultur ermöglicht werden. Diese ‚Zusammenbestehbarkeit' von christlicher und moderner Weltanschauung ist das zentrale theologische Thema Troeltschs, in dessen Dienst der Religionsbegriff steht.[23] Die Orientierung an der Religion erfordert daher die Umstellung der Theologie von der dogmatischen auf die historische Methode.[24]

Nun war es für Troeltsch vordringlich darzulegen, dass die historische Methode der Theologie und ihre Orientierung am Religionsbegriff für die Frömmigkeit förderlich und eben nicht, wie ihm von seinen Gegnern vorgeworfen wurde, zerstörerisch wirken. Dies nachzuweisen ist das Ziel seiner Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*[25] von 1902. Auf der nun schon bekannten Argumentation aufbauend entfaltete Troeltsch dort den Gedanken, im Christentum sei die persönliche Gottesbeziehung in höchster Weise ausgebildet. Korrelat dieser persönlichen Gottesbeziehung ist die Schätzung der individuellen Persönlichkeit. Das Christentum sei die „stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität"[26], zugleich aber relativiert er – gemäß der Geltungskraft historischer Erkenntnisse – den Anspruch der ‚Absolutheit' auf das Urteil einer ‚Höchstgeltung' des Christentums. Diese wissenschaftliche Relativierung aber tue der subjektiven Frömmigkeit keinen Abbruch, denn sie stärke die Anschauung vom Christentum als „einer wirklichen Offenbarung Gottes und der Gewißheit, daß er [sc. der Fromme] eine höhere sonst nirgends finden könne"[27].

Der subjektiven Frömmigkeit genügt, so Troeltsch, die historische Betrachtungsweise, „um ihr volle Kraft und Sicherheit zu geben"[28]. Ist dies der Fall, kann gesagt werden, dass zwischen dem christlichen Glauben und dem historischen Denken, dass zwischen Christentum und moderner Welt ein konstruktiver und lebensfähiger Zusammenhang besteht. Hatte Troeltsch also die

---

[23] Vgl. z. B. TROELTSCH, ERNST: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, S. 229. Zur ‚Zusammenbestehbarkeit' als Schlüsselbegriff der Theologie Troeltschs vgl. RENDTORFF, TRUTZ: Einleitung, in: Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 1–50, S. 3 f.

[24] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie [1900], in: Ders.: Lesebuch, hg. v. Voigt, Friedemann, Tübingen 2003, S. 2–25; vgl. dazu VOIGT, FRIEDEMANN: Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie, in: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): „Geschichte durch Geschichte überwinden". Ernst Troeltsch in Berlin [Troeltsch-Studien NF 1], Gütersloh 2006, S. 155–173.

[25] RENDTORFF, TRUTZ: Einleitung, in: Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 1–50.

[26] TROELTSCH, ERNST: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 195.

[27] A. a. O., S. 204.

[28] A. a. O., S. 205.

grundsätzliche Möglichkeit eines Zusammenbestehens von christlicher und wissenschaftlicher Weltanschauung erhoben, musste im Interesse einer theologischen Wahrung dieser Möglichkeit seine Analyse tiefer in deren Verhältnis eindringen. Den Unterschied zwischen der Gewissheit subjektiver Frömmigkeit einerseits und wissenschaftlicher Relativität andererseits markierte Troeltsch durch die Begriffe von ‚naiver' und ‚wissenschaftlicher' Absolutheit. ‚Naive Absolutheit' mache ein Strukturmerkmal aller Frömmigkeit aus, während die wissenschaftliche Absolutheit unter Bedingungen des historischen Denkens unmöglich geworden sei.[29] Dieses Problem der zwei Absolutheiten aber, so Troeltsch, steht für „das allgemeine Problem des Verhältnisses des naiven Weltbildes zum wissenschaftlichen in seiner Anwendung auf die Religion"[30]. Die „naive Selbstgewißheit der Religion" werde

> zu wissenschaftlichen Begründungen und Auseinandersetzungen genötigt, in denen schließlich die Religion psychologisch zu einem vielfach bedingten Phänomen des Subjekts und historisch zu einem unbegrenzten Reiche einzelner, großenteils gleiche Ansprüche erhebender, Religionen geworden ist.[31]

Aus diesen Aussagen wird auch deutlich, wie sich für Troeltsch der innertheologische Schulstreit um die Methode zur umfassenderen kulturtheoretischen Frage ausgeweitet hatte, inwiefern die Religion als selbständige Bewusstseinsgestalt sich gegenüber den Anforderungen und Anfragen des modernen Denkens behaupten kann.[32] Es ist nun zu skizzieren, welche Rolle der Religionsbegriff bei der Durchführung dieses Programms spielte.

2. Der Religionsbegriff im Werk Troeltschs bis 1914

Auch bei der Durchführung des Programms geht es Troeltsch im theologischen Interesse darum, das Christentum und besonders den Protestantismus *als Religion* zu analysieren und dadurch der theologischen Aufgabe einer zeitgemäßen Auslegung und Orientierung der Frömmigkeit nachzukommen. Theologische und kulturelle Krisendiagnostik führen zu demselben Ergebnis: Das moderne religiöse Selbstverständnis legt sich nicht in der ‚splendid isolation' einer supranaturalen Autarkie aus, sondern ist selbst eingebettet in die

---

[29] Vgl. Kap. 6 der Absolutheitsschrift, a. a. O., S. 210–244.

[30] A. a. O., S. 215.

[31] Ebd.

[32] Hierfür hat der Eranos-Kreis in Heidelberg und der Austausch mit Max Weber, Georg Jellinek u. a. eine wichtige Rolle gespielt, vgl. VOIGT, FRIEDEMANN: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Gothein, Sombart, Simmel, Jellinek, Weber und Troeltsch, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 155–184.

Ausdifferenziertheit von Kultur und Persönlichkeit. Und noch mehr: Die Religion ist nicht nur als Objekt des Modernisierungsprozesses zu begreifen, sondern es gilt, den konstruktiven Beitrag zu analysieren, den sie dazu geleistet hat. Die von Troeltsch in der Doppelperspektive einer historischen und psychologischen Betrachtungsweise entwickelte Religionstheologie überwindet in ihrer theologischen Aufgabe deshalb die dogmatische Absolutheitsapologetik und formiert sich wesentlich als ethische Theologie neu: Als eine Theologie, welche die Geltung und Bedeutung des christlichen Glaubens in der modernen Welt darlegt.[33]

2.1 Von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik der Religion. Die religionsphilosophische Betrachtungsweise

Troeltsch verbreiterte und vertiefte nach 1904 seine religionspsychologische Arbeit. Bei aller Faszination für die differenzierte Wahrnehmung und Deskription der religiösen Stimmungen und Bewusstseinszustände, die er an William James schätzte, war es für Troeltsch „unmöglich, bei einer bloßen empirischen Psychologie stehen zu bleiben“[34]. Es müsse zu dem „Erkenntnisgehalt dieser Tatsachen“[35] fortgeschritten werden,

> [W]as ist das Religiöse in diesen im allgemeinen als Religion bezeichneten, sehr bunten und mannigfaltigen Erscheinungen? [W]ie kann man des Religiösen in ihnen habhaft werden, und welche Bedeutung, Entwicklungstiefe, Konsequenz hat dieses Religiöse in seiner geschichtlichen Entfaltung?[36]

Hier ist der Rekurs auf Kant notwendig, der, ausgehend von den „empirischen Elementen der tatsächlichen religiösen Empfindungen“, die rationale Gültigkeit der Religion durch ihren „apriorisch-transzendentalen Gesetzesgehalt“[37] erheben wollte. Mit der Erkenntnis eines religiösen Apriori ist die gesuchte Geltung der Religion gefunden:

> Ist die Religion ein Apriori der Vernunft, so ist sie an sich mit der Vernunft überhaupt gesetzt und alle Vernunft ist in dem Maße, als sie überhaupt verwirklicht ist, überall und immerdar auch religiös, auch wenn sie selbst es sich nicht zu Bewußtsein brächte.[38]

---

[33] Vgl. dazu RENDTORFF, TRUTZ: Einleitung, in: Troeltsch, Ernst: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/1], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/Boston 2014, S. 1–49.

[34] TROELTSCH, ERNST: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft [1905], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik, S. 205–256, S. 227 f.

[35] A. a. O., S. 228.

[36] TROELTSCH, ERNST: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, S. 452–499, S. 459 f.

[37] TROELTSCH, ERNST: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, S. 235.

[38] A. a. O., S. 248.

Bei Kant allerdings sieht Troeltsch die Gefahr, dass dieses religiöse Apriori in einen „abstrakten, analytischen Begriffsrationalismus“[39] führt, da es nicht genügend mit den konkreten religiösen Gefühlen vermittelt werde. Eben diese gefühlsmäßige „Aktualisierung“[40] des religiösen Apriori will Troeltsch gegenüber Kant in Anschlag bringen. Troeltsch spricht hier von der „Synthese“[41] und dem „Zusammenklang“[42] zwischen empirischer Irrationalität und apriorischer Rationalität, welche eine immer wieder zu erbringende Leistung der Religionsdeutung darstellt.

Die Betonung dieser unauflöslichen Synthesisleistung, wie sie für die Erkenntnis nicht nur der Religion grundlegend ist, hat auch die Funktion, die Religion einer reduktiven materialistischen oder naturalistischen Betrachtungsweise zu entziehen, wie sie um 1900 durchaus verbreitet war und die für Troeltsch schon in den 1890er Jahren einen wichtigen Bezugspunkt bildete.[43] Troeltschs Beschäftigung mit dem religiösen Apriori[44] und mit Kant[45] steht deshalb im Dienste der schon in den frühen Schriften als theologische Aufgabe formulierten ‚Zusammenbestehbarkeit‘ von religiösem Glauben und modernem Denken. Diese ‚Zusammenbestehbarkeit‘ muss dann aber geschichtliche Wirklichkeit und insofern objektiv werden. Es ist die Pointe von Troeltschs Kant-Interpretation, dass er eben diese Ausweitung der Perspektive über die bewusstseinsimmanente Dimension auf die kulturhistorische Dimension an Kant selbst gewinnt.[46] Die „Sozialpsychologie“[47] der religiösen Gemeinschaftsbildungen folgt einem „latenten Trieb auf die Idee“[48] des ethischen Reiches Gottes. So lasse sich die Religionsgeschichte bei Kant als „Stufenfolge“[49] von primitiven Religionsgestalten bis hin zur Vernunftreligion fassen. Mit der

[39] Ebd.

[40] A. a. O., S. 249.

[41] A. a. O., S. 233.

[42] A. a. O., S. 251.

[43] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, S. 227–327.

[44] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Das religiöse Apriori, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, S. 754–768. Vgl. CHAPMAN, MARK D.: Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany, Oxford u. a. 2001, S. 111–137.

[45] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Das Historische in Kants Religionsphilosophie [1904], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/2], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/Boston 2014, S. 861–1072. Dies bildet auch den Hintergrund der Kritik Troeltschs an der Ethik Wilhelm Herrmanns mit ihrer Konzentration auf die subjektive Ethik, die Troeltsch durch eine objektive Ethik bzw. Güterethik erweitert sehen will. Vgl. SOCKNESS, BRENT W.: Against False Apologetics: Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch in Conflict, Tübingen 1998, S. 123–145.

[46] Vgl. a. a. O., S. 1010 ff.

[47] A. a. O., S. 1013 u. ö.

[48] A. a. O., S. 1013.

[49] A. a. O., S. 1040.

Vernunftreligion ist aber nicht eine absolute Realisierung der Idee erreicht, sondern sie ist diejenige historische Gestalt der Religion, welche diese Idee als Entwicklungsziel präsent hält und insofern einer Fortentwicklung offensteht. Der Maßstab der Entwicklung ist hier durch die Annäherung an das Ziel des Reiches Gottes bestimmt, die ‚Höchstgeltung' des Christentums wird neben dem christlichen Personalismus in der Annäherung an das ethische Gemeinwesen erblickt, in welchem die Menschheit ihr Telos hat.

Psychologie, Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie der Religion führen abschließend zu der Aufgabe, welche Troeltsch unter dem Titel *Metaphysik der Religion* verfolgt. Hier gilt es, die Wechselwirkungen zwischen Religion und Kultur zu ermitteln und damit die Zusammenbestehbarkeit als das regulative Prinzip der konstruktiven religionsphilosophischen Arbeit präsent zu halten.

Der Religionsbegriff hat in seiner philosophischen Durcharbeitung also eine konstruktive und eine kritische Dimension: In konstruktiver Perspektive bewahrt er die persönlichkeitsstärkende Kraft, wie sie aus dem Gottesbezug folgt, die aber – und das ist entscheidend – ihren Ausdruck in einem metaphysisch verankerten Konzept von Kultur hat, in welchem diese Persönlichkeit in den Zusammenhang eines ethischen Gemeinwesens integriert ist.[50] Dieser metaphysischen Bedeutung des Religionsbegriffs korrespondiert in kritischer Perspektive aber zugleich seine Diffusion in unterschiedliche Untersuchungsrichtungen, welche die Einheit der Religion kaum noch erahnen lassen: Die „scheinbar so einheitliche Fragestellung nach dem ‚Wesen der Religion'" löst sich

> auf in eine Anzahl sehr verschiedener, aber unter sich eng zusammenhängender Fragestellungen, deren Beantwortung nur zusammen das darstellt, was wir mit einem vielleicht etwas zu stolzen Worte ‚Religionswissenschaft' nennen. Die alte Meinung aber, als ließe sich das Wesen der Religion mit einer wissenschaftlichen Definition bezeichnen und als seien in dieser Definition alle die aufgeworfenen Fragen zusammen zu beantworten, ist irreführend. Die ganze Scholastik, die mit solchen Definitionen heute noch getrieben wird, ist veraltet.[51]

2.2 Vom ‚Urphänomen' zur modernitätsfähigen Gestalt der Religion. Die historische Betrachtungsweise

Bleibt die Religionsphilosophie Troeltschs fragmentarisch, hat er der historischen Religionsanalytik ausführliche Studien gewidmet. Sie sind als großangelegte Herleitungen des komplexen Verhältnisses von Religion und Moderne zu interpretieren, die so der konstruktiven theologischen und ethischen Be-

[50] Vgl. RENDTORFF, TRUTZ: Einleitung, S. 26 f.

[51] TROELTSCH, ERNST: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, S. 490.

wältigung der Aufgabe der ‚Zusammenbestehbarkeit' zugänglich gemacht werden. In Troeltschs eigenen Worten geht es um die „Formung der ethischen und religiösen Ideen der Gegenwart"[52]. Dazu bedarf es neben der religionsphilosophischen Besinnung auf das ‚Wesen' der Religion der Beschäftigung mit den konkreten historischen Vergemeinschaftungsformen und Ideen, in welchen die christliche Religion sich konkretisierte. Es bedarf aber auch einer eingehenden Anamnese der Moderne. In Fortführung des Gedankens der ‚Selbständigkeit' der Religion ist Troeltsch daran interessiert, ihre Unterschiedenheit von der modernen Kultur und modernem Denken zu markieren, um die weiterführende Frage zu stellen, wie die Wechselwirkungen zwischen beiden sind.

So hat sich Troeltsch eingehend mit den religiösen Vergemeinschaftungsformen Kirche, Sekte und Mystik beschäftigt.[53] Die Frage für ihn war dabei, wie aus der „rein religiöse[n] Predigt"[54] Jesu die komplexen Sozialgebilde der christlichen Kirchen und Sekten mit ihren elaborierten Soziallehren entstehen konnten. Diese von Troeltsch bis ins 18. Jahrhundert aufwändig rekonstruierte Geschichte der institutionellen und lehrhaften Bildungen dient zugleich dem Interesse an einer angemessenen Umbildung von Kirche und Theologie für die Gegenwart. Troeltsch beschreibt deshalb im Schlusskapitel der *Soziallehren* die Errichtung einer der modernen Lage angemessenen Organisationsform als eine der vordringlichen Aufgaben des Protestantismus. Troeltschs soziologische Analysen hatten in ihm die Einsicht reifen lassen, dass zwar die rein individualistische Mystik „das Urphänomen aller Religion"[55] ist, das Christentum aber ohne eine angemessene organisatorische Gestalt nicht überlebensfähig ist. Nur die organisatorische Fassung der christlichen Religion in der Kirche kann die verschiedenen Erscheinungsformen der Frömmigkeit umfassen und zusammenführen. Gegenüber der Ausprägung des Kirchentypus, wie ihn die Untersuchungen in den *Soziallehren* vor allem für das Mittelalter gezeigt hatten, kann dessen moderne Gestalt aber natürlich nicht mehr durch Gewalt, Staatsreligion und Konformität bestimmt werden, sondern bedarf einer Aufnahme von Momenten der Freiwilligkeit und Toleranz, wie sie für die Verfassung von Sekten und Mystik kennzeichnend sind.

Darin sah Troeltsch den in der Religionsgeschichte ausgebildeten christlichen Personalismus befördert. Dessen komplexe Wechselwirkung mit dem

---

[52] Troeltsch, Ernst: Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt [1907], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik, S. 517–534, S. 525.

[53] Dazu ausführlich Molendijk, Arie L.: Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik [Troeltsch-Studien 9], Gütersloh 1996.

[54] Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [Gesammelte Schriften 1], Tübingen 1912, S. 34.

[55] Troeltsch, Ernst: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, S. 493.

spezifisch modernen Individualismus hatte Troeltsch in der Doppelthese von der weitgehend vom Protestantismus unabhängigen Entstehung der modernen Welt einerseits sowie den indirekten Folgen des christlichen Persönlichkeitsgedankens für den modernen Individualismus andererseits herausgearbeitet.[56]

Protestantischer Personalismus und protestantische Kirchlichkeit sind aufeinander bezogen. Sie bilden für Troeltsch die historisch höchste Entwicklungsstufe der christlichen Religion. Zugleich üben sie eine kulturelle Funktion darin aus, dass ihr religiöser Transzendenzbezug sie vor Identifizierungen mit moderner Individualitätsemphase und sozialen Gemeinschaftsbildungen bewahrt. Die ‚Zusammenbestehbarkeit' ist damit nicht nur durch die Modernitätsfähigkeit des Protestantismus ermöglicht. Vielmehr ist die gesamtkulturelle ‚Zusammenbestehbarkeit', verstanden als plurales Gefüge unterschiedlicher soziokultureller Funktionsbereiche, in besonderer Weise durch die Religion verbürgt, weil sie das ultimative Gegenmittel gegen das Totalwerden einzelner Lebensbereiche in der geschichtlichen Welt ist.[57] Damit zeichnet sich bei Troeltsch ein Gemeinschaftsideal ab, welches im Kern dem Gedanken individueller Freiheit verpflichtet ist und diese in seiner Ausdifferenzierung unterschiedlicher Funktionen zur Geltung bringt. Dies entspricht den in der Religionsphilosophie artikulierten Vorstellungen von einer ‚Metaphysik' der Religion – und bildet damit das kritisch-freiheitliche Korrektiv gegenüber den faktischen ‚depersonifizierend[en]' Tendenzen der Moderne.[58]

3. Der Religionsbegriff Troeltschs in den Jahren 1915–1923

Mit seinem Wechsel nach Berlin auf den Lehrstuhl für Religions-, Sozial- und Geschichtsphilosophie und die christliche Religionsgeschichte verlagert sich der Arbeitsschwerpunkt Troeltschs auf geschichtsphilosophische Arbeiten, die ihre Zusammenfassung in der großen Historismus-Studie von 1922 finden.[59] Ihr konstruktives Ziel ist eine zukünftige europäische Kultursynthese. Dafür begibt sich Troeltsch auf die Suche nach Grundgewalten, die zum Aufbau Europas beigetragen haben und auch für seine Zukunft tragend sein sollen. Damit ergibt sich für ihn eine materiale Ausweitung seiner Historik über

[56] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [1906/1911], in: Ders.: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913) [Kritische Gesamtausgabe 8], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/New York 2001, S. 183–316. Für das ‚Doppelergebnis' vgl. S. 297 ff.

[57] Vgl. RENDTORFF, TRUTZ: Einleitung, S. 27.

[58] TROELTSCH, ERNST: Das Wesen des modernen Geistes [1907], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik, S. 427–473, S. 447.

[59] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Der Historismus und seine Probleme, Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie [1922] [Kritische Gesamtausgabe 16/1,2], hg. v. Graf, Friedrich Wilhelm, Berlin/New York 2008.

die moderne Religions- und Kulturgeschichte hinaus. Es lässt sich sagen, dass in der Berliner Zeit der Leitgedanke der ‚Zusammenbestehbarkeit' nicht mehr im Verhältnis von Religion und Moderne konkret wird, sondern für Troeltsch das metaphysische Problem der europäischen Kulturgeschichte darstellt.

Das hat Konsequenzen für den Religionsbegriff. Zunächst tritt er als Allgemeinbegriff zurück. Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte wird von Troeltsch anhand der ‚Grundgewalten' der modernen europäischen Welt vorgenommen: Hebräischer Prophetismus, klassisches Griechentum, antiker Imperialismus und abendländisches Mittelalter geben der modernen europäischen Welt wesentliche Impulse, die freilich mit den eigenständigen neuen Kräften verbunden werden müssen, um zukunftsfähig sein zu können.[60]

Mit seinen letzten Texten kehrt Troeltsch dann aber wieder zur Religionsthematik zurück. Als einer der ersten deutschen Gelehrten war Troeltsch nach dem Ersten Weltkrieg offiziell zu fünf Vorträgen nach Großbritannien eingeladen worden.[61] Troeltschs Tod verhinderte die Reise, die Texte wurden postum unter dem missverständlichen und nicht von Troeltsch selbst gewählten Titel *Der Historismus und seine Überwindung*[62] herausgegeben.[63] Zu den Manuskripten für diese Vortragsreise gehört auch der Text *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*[64]. Auf seine Absolutheitsschrift von 1902 rückblickend sah sich Troeltsch 20 Jahre später zur Selbstkritik veranlasst. Er habe früher die Fundierung der „Höchstgeltung" des Christentums in der Art gesucht, „wie die Allgemeingültigkeit des Christentums sich instinktiv und unmittelbar ausdrückt in der Art seines Offenbarungsglaubens und seines Wahrheitsanspruches", also in dem, was er die „naive Absolutheit"[65] genannt hatte. Sei die „naive Absolutheit des Christentums einzigartig wie seine Gottesidee selbst, das Korrelat seiner Idee einer inneren seelischen Offenbarung", dann werde sich von dorther auch ein „vom Inhalt seiner religiösen Idee ausgehende[r] Absolutheitsanspruch"[66] bestätigen. Zwar macht Troeltsch deut-

---

[60] Vgl. a. a. O., S. 1008–1099.

[61] Vgl. dazu HÜBINGER, GANGOLF: Einleitung und editorischer Bericht, in: Troeltsch, Ernst: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung [1924]/Christian Thought. Its History and Application [1923] [Kritische Gesamtausgabe 17], hg. v. Hübinger, Gangolf, Berlin/New York 2006, S. 1–65.

[62] TROELTSCH, ERNST: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung [1924]/Christian Thought. Its History and Application [1923] [Kritische Gesamtausgabe 17], hg. v. Hübinger, Gangolf, Berlin/New York 2006.

[63] Vgl. a. a. O., S. 62.

[64] TROELTSCH, ERNST: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: Ders.: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland, S. 105–118.

[65] A. a. o., S. 105–118, S. 111.

[66] A. a. O., S. 112.

lich, dies entspreche „praktisch“ auch 20 Jahre später noch seiner eigenen persönlichen Überzeugung und Frömmigkeit, „aber theoretisch habe ich heute doch manches abzuändern“[67]. Vor allem sei ihm heute stärker der Widerspruch zwischen dem Individualitätsbegriff und dem Gedanken der „Höchstgeltung“ bewusst. So stehe ihm nun deutlich vor Augen, dass das historische Christentum „als Ganzes und im Einzelnen doch eine vollkommen historisch-individuelle und relative Erscheinung“ sei. Wie jede Religion sei es in hohem Maße „von dem Boden und den geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen abhängig, auf denen es lebt.“ Zudem habe ihn das Studium der nichtchristlichen Religionen zusehends gelehrt, „daß ihre naive Absolutheit doch auch eine echte Absolutheit ist“[68]. Die geschichtsphilosophischen Überlegungen des Historismus-Bandes haben dann Folgen für die früher vertretene These von der „Höchstgeltung“ des Christentums, denn die „Individualität des Europäertums und des mit ihm eng verbundenen Christentums“ tritt nun deutlich zu Tage. Dadurch wird erkennbar, dass

andere Menschheitsgruppen im Zusammenhang […] mit dem göttlichen Leben auf eine individuell ganz andere Weise empfinden und eine ebenso mit ihnen gewachsene Religion haben, von der sie sich nicht lösen können, so lange sie sind, was sie sind. Sie mögen mit voller Ehrlichkeit ihre eigene Absolutheit empfinden und ihr den von ihrer Religiosität aus geforderten Ausdruck geben.[69]

Das gelte zwar „nur bei Völkern hoher und selbständiger geistiger Kultur“, dennoch könne man die Religionen nur einer „Wertvergleichung“ unterziehen, wenn nicht „die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme“[70] verglichen würden.

In diesen letzten Texten wird von Troeltsch an der wissenschaftlichen Unlösbarkeit dieser metaphysischen Aufgabe ebenso festgehalten wie an der Zuversicht, dass die individuell persönlichkeitsstärkende Kraft sowie die universale Gemeinschaft des christlichen Glaubens „die Kraft des Diesseits“[71] ist, welche zu einer praktischen Lösung dieser theoretisch unlösbaren Aufgabe führt:

Schließlich ist alles Leben selbst, das rein animalische wie das leiblich-geistige, ein beständiger labiler Kompromiß der es bildenden und zusammensetzenden Kräfte. Erst aus dem Leben und dem Kompromiß heraus bilden sich die höchsten Höhen religiöser Innerlichkeit und religiöser Verbundenheit und sie weisen auf ein Jenseits hin, in dem sie erst völlig frei werden können.[72]

---

[67] A. a. O., S. 113.
[68] Ebd.
[69] A. a. O., S. 115.
[70] Ebd.
[71] TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 979.
[72] TROELTSCH, ERNST: Politik, Patriotismus, Religion, in: Ders.: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland, S. 119–132, S. 132.

Literatur

ALBRECHT, CHRISTIAN: Einleitung, in: Troeltsch, Ernst: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [Kritische Gesamtausgabe 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 1–38.

BIRKNER, HANS-JOACHIM: Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: Ders.: Schleiermacher-Studien [Schleiermacher-Archiv 16], Berlin/New York 1996, S. 39–50.

CHAPMAN, MARK D.: Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany, Oxford u. a. 2001.

COAKLEY, SARAH: Christ without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch, Oxford u. a. 1988.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Der „Systematiker" der „Kleinen Göttinger Fakultät". Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Renz, Horst/ Ders. (Hg.): Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät" 1888–1893 [Troeltsch-Studien 1], Gütersloh 1982, S. 235–290.

HÜBINGER, GANGOLF: Editorischer Bericht, in: Troeltsch, Ernst: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung [1924]/Christian Thought. Its History and Application [1923] [Kritische Gesamtausgabe 17], hg. v. Hübinger, Gangolf, Berlin/New York 2006, S. 33–65.

HÜBINGER, GANGOLF: Einleitung, in: Troeltsch, Ernst: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung [1924]/Christian Thought. Its History and Application [1923] [Kritische Gesamtausgabe 17], hg. v. Hübinger, Gangolf, Berlin/New York 2006, S. 1–32.

MOLENDIJK, ARIE L.: Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik [Troeltsch-Studien 9], Gütersloh 1996.

RENDTORFF, TRUTZ: Einleitung, in: Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [1902/1912]. Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen [Kritische Gesamtausgabe 5], hg. v. Dems., Berlin/New York 1998, S. 1–50.

RENDTORFF, TRUTZ: Einleitung, in: Troeltsch, Ernst: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/1], hg. v. Dems., Berlin/ Boston 2014, S. 1–49.

RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn ^{4}1895.

SOCKNESS, BRENT W.: Against False Apologetics: Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch in Conflict, Tübingen 1998.

TROELTSCH, ERNST: Die Selbständigkeit der Religion [1895–1896], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [Kritische Gesamtausgabe 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 359–535.

TROELTSCH, ERNST: Geschichte und Metaphysik [1898], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [Kritische Gesamtausgabe 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 613–682.

TROELTSCH, ERNST: Zur theologischen Lage [1898], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [Kritische Gesamtausgabe 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 683–704.

TROELTSCH, ERNST: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [1902/1912]. Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen [Kritische Gesamtausgabe 5], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/New York 1998.

TROELTSCH, ERNST: Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts [1902], in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) [Kritische Gesamtausgabe 1], hg. v. Albrecht, Christian, Berlin/New York 2009, S. 895–923.

TROELTSCH, ERNST: Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie [1900], in: Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. v. Voigt, Friedemann, Tübingen 2003, S. 2–25.

TROELTSCH, ERNST: Das Historische in Kants Religionsphilosophie [1904], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/2], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/Boston 2014, S. 861–1072.

TROELTSCH, ERNST: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft [1905], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/1], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/Boston 2014, S. 205–256.

TROELTSCH, ERNST: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [1906/1911], in: Ders.: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913) [Kritische Gesamtausgabe 8], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/New York 2001, S. 183–316.

TROELTSCH, ERNST: Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt [1907], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/1], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/Boston 2014, S. 517–534.

TROELTSCH, ERNST: Das Wesen des modernen Geistes [1907], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/1], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/Boston 2014, S. 427–473.

TROELTSCH, ERNST: Religionsphilosophie [1907], in: Ders.: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912) [Kritische Gesamtausgabe 6/1], hg. v. Rendtorff, Trutz, Berlin/Boston 2014, S. 543–613.

TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [Gesammelte Schriften 1], Tübingen 1912.

TROELTSCH, ERNST: Das religiöse Apriori, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften 2], Tübingen 1913, S. 754–768.

TROELTSCH, ERNST: Christentum und Religionsgeschichte, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften 2], Tübingen 1913, S. 328–363.

TROELTSCH, ERNST: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften 2], Tübingen 1913, S. 227–327.

TROELTSCH, ERNST: Religion und Kirche, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften 2], Tübingen 1913, S. 146–182.

TROELTSCH, ERNST: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften 2], Tübingen 1913, S. 452–499.

TROELTSCH, ERNST: Der Historismus und seine Probleme, Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie [1922] [Kritische Gesamtausgabe 16/1,2], hg. v. Graf, Friedrich Wilhelm, Berlin/New York 2008.

TROELTSCH, ERNST: Politik, Patriotismus, Religion, in: Ders.: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung [1924]/Christian Thought. Its History and Application [1923] [Kritische Gesamtausgabe 17], hg. v. Hübinger, Gangolf, Berlin/New York 2006, S. 119–132.

TROELTSCH, ERNST: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: Ders.: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung [1924]/Christian Thought. Its History and Application [1923] [Kritische Gesamtausgabe 17], hg. v. Hübinger, Gangolf, Berlin/New York 2006, S. 105–118.

VOIGT, FRIEDEMANN: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Gothein, Sombart, Simmel, Jellinek, Weber und Troeltsch, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 155–184.

VOIGT, FRIEDEMANN: Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie, in: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): „Geschichte durch Geschichte überwinden". Ernst Troeltsch in Berlin [Troeltsch-Studien NF 1], Gütersloh 2006, S. 155–173.

Gelebte Religion ohne Dogma und Kirche

Zum Religionsbegriff bei Adolf von Harnack (1851–1930)

Harald Matern

Adolf Harnack[1] (ab 1914: von Harnack) stammte aus einer bedeutenden Intellektuellenfamilie aus Dorpat. 1853 übersiedelte die Familie nach Erlangen. Mit dem Beginn seines Theologiestudiums in Dorpat (1869), das er ab 1872 in Leipzig fortsetzte und mit Promotion (1873) und Habilitation (1874) abschloss, trat er in die Fußstapfen seines Vaters, des Lutherforschers Theodosius Harnack. Zwei Jahre nach seiner Habilitation wurde Harnack außerordentlicher Professor in Leipzig. Ab 1879 wirkte er als Ordinarius für Kirchengeschichte zunächst in Gießen (bis 1886), dann in Marburg (1886–1888) und schließlich in Berlin (1888–1924), wo er zudem bedeutende Funktionen als Wissenschaftspolitiker (ab 1890 Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften; 1911–1930 Präsident und Senatsmitglied der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft) und Leiter der Königlichen Bibliothek (1905–1921) ausübte und nicht zuletzt dadurch außerordentliches internationales Renommee erlangte. Gleichzeitig wurde Harnack zu einer wichtigen politischen Figur, die als Berater mit vielfältigen Kontakten bis in höchste Regierungskreise für bürgerlich-liberale Positionen eintrat und seine religionsbezogenen Gedanken in gesellschaftspolitische Reformideen übersetzte.

Dabei war seine Position im Kontext des nationalreligiösen Pathos des Kaiserreichs ambivalent: Zwar gehörte Harnack zu den Kritikern der imperialistischen Bestrebungen, konnte aber zugleich 1914 das sog. *Manifest*

---

[1] Grundlegende biographische Informationen finden sich in folgenden Werken: Zahn-Harnack, Agnes von: Adolf von Harnack, Berlin-Tempelhof 1936, 2. Aufl. Berlin 1951; Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. Harnack, Adolf von, in: BBKL, Bd. 2, Hamm 1990, Sp. 554–568; Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Art. Harnack, Adolf von, in: TRE, Bd. 14, Berlin/New York 1985, S. 450–458; Nowak, Kurt: Historische Einführung. Adolf von Harnack. Wissenschaft und Weltgestaltung auf dem Boden des modernen Protestantismus, in: Ders. (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1–103, sowie in Harnack, Adolf: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift [1870]. Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang, hg. v. Steck, Friedemann, Berlin/New York 2003, S. XIII–XXXIII (historische Einführung, zur frühen Biographie).

der 93[2] unterzeichnen. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs trat Harnack in der Weimarer Republik entschieden für sozialdemokratische Positionen ein, die er gleichzeitig religiös unterfüttert sehen wollte. So konnte er vom (gemäßigten) zeitweisen Kriegsbefürworter zum liberalen Gegenpart des religiösen Sozialismus werden.

Als liberaler, an der Ritschl-Schule wie auch der Religionsgeschichtlichen Schule orientierter Theologe, war Harnack zudem eine kontroverse Figur im Zentrum kirchenpolitischer Debatten. Sein Hauptwerk, das ab 1886 erscheinende dreibändige „Lehrbuch der Dogmengeschichte" wurde aufgrund seiner kritischen Ausrichtung zum Universitäts- und Kirchenpolitikum. Nur aufgrund der Unterstützung Otto von Bismarcks und Kaiser Wilhelms II. konnte Harnack 1888 gegen den Widerstand konservativer Kreise im EOK nach Berlin berufen werden, erhielt allerdings zeitlebens keine Prüfberechtigung für die theologischen Prüfungen. Neben seiner „Dogmengeschichte" zählen Harnacks Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums" (1899/1900) zu seinen bekanntesten theologischen Werken, während Harnack sich zugleich als bedeutender Patristiker profilierte.

Harnacks Umgang mit dem Religionsbegriff erschließt eine Perspektive auf sein Werk, die die Verbindung von theologischer Reflexion, Gegenwartswahrnehmung und (sozial-)politischem Engagement fokussiert. Dadurch gerät eine systematische Komponente in die Deutung, die gerade bei diesem vielseitig interessierten und wissenschafts- und sozialpolitisch aktiven Theologen unerlässlich ist, aber bislang nicht häufig berücksichtigt wurde.

„Religion" wird für Harnack im Lauf seiner werkgeschichtlichen Entwicklung zunehmend zum Zentralbegriff einer differenzierten Theorie der Kultur im Modus der Geschichte. Die transformative Dynamik, in der der soziale Differenzierungsprozess im Kaiserreich verläuft, mitsamt ihrer politischen „Nervosität", deutet Harnack als (unter anderem) religiöse „Krise". Harnacks „Religionstheologie" ist damit „Theologie der Krise" im eminenten Sinn, durchsetzt von zahlreichen organologischen Metaphern und „Bewegungsbegriffen" („Krise", „Revolution", „Lebensprozess", „Erlebnis").

Harnacks historische Theorie (oder Theologie) der Kultur, die er hauptsächlich in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts entfaltet, ist damit Gegenwartsdiagnostik und normative Konstruktion religionsgeschichtlicher Entwicklung zugleich. Dabei kann der Religionsbegriff sehr flexibel benutzt werden: Zum einen zur Bezeichnung einer „innerlichen" individuellen Relationsstruktur (Vertrauen auf Gott) mit deutlichen intersubjektiven und ethischen Momen-

[2] Vgl. zum Manifest UNGERN-STERNBERG, JÜRGEN VON/UNGERN-STERNBERG, WOLFGANG VON: Der Aufruf „An die Kulturwelt!". Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg. Mit einer Dokumentation [Historische Mitteilungen Beiheft], Stuttgart 1996.

ten,[3] zum zweiten als deskriptiver Begriff („Religion“ als Sozialform/Institution), zum dritten als Bezeichnung eines Symbolsystems, zum vierten als Kollektivsubstantiv, das die vorher genannten Dimensionen zusammenfasst („das Christentum breitet sich aus“ – „Religion“ und „Christentum“ werden in solchen Zusammenhängen von Harnack synonym verwendet). Dieser Verwendungsweise ist eine fünfte sehr nah, die man normativ-kulturhermeneutisch nennen könnte. Sie kommt überall dort zum Tragen, wo gegenwartsdiagnostische und ethische Hinsichten thematisiert werden. Nicht nur kann Harnack deswegen „Religion“ nahezu synonym zu „Glauben“ und „Christentum“ (sowie stellenweise „Evangelium“) verwenden, sondern manchmal auch zu „Kultur“, besonders in seinen späteren Schriften. „Kultur“ wie „Religion“ zielen, wenn sie in dieser Perspektive verwendet werden, auf die normativen Grundaspekte sozialer Interaktion und Ordnung.[4] Dadurch auch kann „Religion“ zum Teil als kritischer Gegenbegriff zu „Kirche“ und „Dogma“ verwendet und „Kultur“ als Kritik „bloßer Zivilisation“ in Anspruch genommen werden. „Religion“ ist denn auch für Harnack z. B. nicht allein eine Kraft sozialer Integration, sondern Chiffre für eine Steigerungsform sozialer Kohäsion – „Gemeinschaft“ statt „Gesellschaft“[5] ist hier nur mit „Religion“ zu haben.[6]

Das zuletzt Beschriebene bildet den systematischen Kern der kulturtheoretischen Publikationen Harnacks in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts. Im Hintergrund steht einerseits der Gedanke der besonderen Affinität eines dogmenfreien Protestantismus zur Moderne, andererseits die dafür grundlegende Vorstellung, die Reformation (insbesondere Martin Luthers) sei – neben ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung als Befreiung der Religion zu sich selbst – *zugleich* als Gründungsakt der Moderne insgesamt zu verstehen. Die Reformation ist eine geistesgeschichtliche Revolution.

Theologisch verwendet wird so bei Harnack der Religionsbegriff als Grundbegriff gesellschaftlicher Selbstverständigung in all ihren Funktionssegmenten. Die Weite dieses Begriffs und zugleich die Enge seines normativen Kerns (Harnack ist ein begeisterter Verfechter der reformatorischen „Reduk-

[3] Vgl. OSTHÖVENER, CLAUS-DIETER: Adolf von Harnack als Systematiker, in: ZThK 99 (2002), S. 296–331, S. 314–316.

[4] Dietrich Korsch verwendet in ähnlichem Kontext die Formel von der „Realisierung der konkreten Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem in der historisch sich wandelnden Gesellschaft“, KORSCH, DIETRICH: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005, S. 95 u. ö.

[5] Vgl. TÖNNIES, FERDINAND: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen, Leipzig 1887.

[6] In all diesen Hinsichten ist Harnack gewissermaßen „typisch“ für die theologischen und religionstheoretischen Problemlagen, mit denen sich Vertreter des ‚erwecklichen‘ (auf Erlebnisse, Erfahrungen o. ä. abstellenden) theologischen Spätliberalismus zur Wende zum 20. Jahrhundert konfrontiert sahen.

tion“ von „Religion“) bringen eine gewisse Ambivalenz mit sich, eine Unterbestimmtheit, die es zulässt, dass „Religion“ in der Zeit vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs und in den ersten zwei Kriegsjahren *zugleich* als Quelle des Friedens beschworen werden *und*, trotz allen unten noch zu nennenden Einschränkungen, als motivationale Ressource des deutschen Heers und der deutschen Kriegspolitik fungieren kann.

So begeistert Harnack vor und während des Kriegs von der Figur und Rolle des Kaisers war, so pragmatisch kann er nach dem Ende der Monarchie seine sozialreformerischen Anliegen unter den neuen Verhältnissen einbringen. Sein Religionsbegriff erlaubt es ihm, bedenkenlos die Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat zu bejahen – beide, die öffentliche Konfessionszugehörigkeit oder auch -losigkeit wie auch die Frage nach institutionellem Status und politischen Einflussmöglichkeiten der Kirche – betreffen ohnedies nicht den Kern dessen, was ihm als „Religion“ gilt.[7]

Im Folgenden wird die Entwicklung dieses zentralen Begriffs des reifen Werks Harnacks werkgeschichtlich exemplarisch nachgezeichnet und biographisch wie historisch kontextualisiert. Dabei werden auch bisher nicht genannte Aspekte hervortreten (beispielsweise allgemeine Fragen religionsgeschichtlicher Entwicklung), die allerdings ab dem Zeitpunkt nicht mehr ausführlich weiterverfolgt werden, an dem Harnack die Entfaltung dessen beginnt, was als seine normative Theorie der Kultur (in der der Religionsbegriff eine prominente Stellung einnimmt) rekonstruiert werden kann. Im Zentrum seines Werks steht auch in dieser Hinsicht die berühmte Vorlesung über „Das Wesen des Christentums“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts.[8] Die Dekaden bis dorthin können in dieser systematischen Perspektive als Phase konzeptioneller Erarbeitung von Dogmengeschichte und Protestantismusverständnis gelten. Eine Schwierigkeit ist dabei, dass jene anschließende „Theorie der Kultur“ ihrerseits an keiner Stelle systematisch ausformuliert wird und die theoretischen Hintergrundannahmen von Harnacks ja zumeist *historischen* Abhandlungen in den meisten Fällen kaum expliziert

[7] Man kann indes fragen, ob sich damit Harnacks Religionsbegriff in systematischer Perspektive als tragfähig erweist. Erstens scheint für ihn die den Religionsbegriff betreffende Konsequenz dieser Separation nicht sofort deutlich gewesen sein: Solange der Staat als „Körper“ der Religion mitthematisiert werden konnte (ergo *de facto* als christlicher Staat), bestand keine Notwendigkeit einen starken Kirchenbegriff aufzubauen. Nun aber war die „Religion“ Harnacks nahezu vollständig ortlos geworden. Hierin muss, zweitens, der Grund dafür gesehen werden, dass Harnack am Gedanken eines „letzten“ *telos* der Geschichte insgesamt festhalten musste. Wie aber diese insgesamt als konkrete Realisierung der in der Religion thematischen individuellen Gottesbeziehung und den entsprechenden Vergemeinschaftungsformen gedacht werden können soll, muss folglich unklar bleiben. Harnacks späte Monographie zu Marcion (1921) wird, so gesehen, auch zu einer kirchenpolitischen Programmschrift.

[8] Vgl. OSTHÖVENER, CLAUS-DIETER: Adolf von Harnack als Systematiker.

werden.[9] Daher kann sie als Theorie auch hier nicht vollständig rekonstruiert werden, sondern wird in ihrer prismatischen Brechung durch den Religionsbegriff verstanden. Dieser gewinnt seine zentrale Stellung erst nach und nach, spätestens in der Berliner Zeit, als tagesaktuelle Fragen Harnack immer stärker zu beschäftigen beginnen.

1. Von Marcion zur Reformation

Harnacks erste theologische Schrift, entstanden als Beitrag zur Preisaufgabe „Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libello eruatur et explicetur", die von der Theologischen Fakultät Dorpat 1870 ausgeschrieben wurde, behandelt eines seiner späteren historischen Kernthemen: Die kirchen- und geistesgeschichtliche Bedeutung der „Gnosis". Das Originalmanuskript „Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator"[10] wurde erst kürzlich ediert, obschon ursprünglich eine rasche Publikation der Schrift vorgesehen war.

Die Studienzeit Harnacks war insgesamt am stärksten durch seinen Lehrer, den Kirchenhistoriker Moritz Engelhardt, geprägt. Hier lernte er nicht nur zentrale Themen der Patristik sowie der urchristlichen Religionsgeschichte kennen, sondern kam zudem in Kontakt mit der Theologie Albrecht Ritschls, dessen „Entstehung der altkatholischen Kirche" er 1870 im Konversatorium Engelhardts besprach.[11] Engelhardt hatte auch das Thema der Preisaufgabe formuliert und das Gutachten erstellt. Der Schrift zu Marcion kommt auch in der Selbstdeutung Harnacks eine werkgeschichtliche Schlüsselstellung für die Entwicklung seines Denkwegs zu. Als er 1921 den lange gehegten Plan einer Monographie zu Marcion realisieren konnte, schrieb er im Vorwort:

> Durch Marcion bin ich in die Textkritik des Neuen Testaments, in die älteste Kirchengeschichte, in die Geschichtsauffassung der Baurschen Schule und in die Probleme der systematischen Theologie eingeführt worden: es konnte keine bessere Einführung geben.[12]

---

[9] Diese vollständig herauszuarbeiten ist Sache monographischer Behandlung, vgl. z. B. BASSE, MICHAEL: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82], Göttingen 2001.

[10] HARNACK, ADOLF: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift [1870]. Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang, hg. v. Steck, Friedemann, Berlin/New York 2003.

[11] Vgl. a. a. O., S. XVII.

[12] HARNACK, ADOLF VON: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1921, S. III.

Damit wird deutlich, dass hier Probleme behandelt wurden, die nicht allein historisch, sondern auch systematisch Harnacks Denken prägten.[13] Letzteres ist für das Folgende wichtig, wenngleich für die frühe Marcionschrift der Religionsbegriff noch keine systematisch zentrale Rolle spielt.[14]

Während seiner Zeit in Leipzig näherte sich Harnack der Ritschlschen Theologie unter anderem durch den Kontakt mit Julius Kaftan und Emil Schürer, denen er freundschaftlich verbunden war, weiter an. Letzterer initiierte auch die Gründung der „Theologischen Literaturzeitung" 1876, deren Schriftleitung Harnack 1881 übernahm. Ritschl selbst lernte Harnack 1877 in Göttingen kennen. Und neben seinen vielfältigen weiteren patristischen Forschungen sticht als nächste systematisch relevante Publikation Harnacks „Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte"[15] hervor, die bereits aus der Gießener Zeit stammt und auf eine Vorlesung in Darmstadt von 1880 zurückgeht. Die kleine monographische Abhandlung zeigt deutlich, dass Harnack sich systematisch zwar in manchen Hinsichten an Ritschl orientiert (insbesondere in der Betonung der ethischen Dimension des Christentums), gleichwohl aber denkerisch eigene Wege geht.

In dieser Schrift spielt der Religionsbegriff eine wesentlich prominentere Rolle, als in dem frühen Werk zu Marcion. Wo Harnack hier von „Religion" oder „religiös" spricht, ist damit meistenteils eine „innere" Haltung oder Überzeugung gemeint, wie bereits vorher ein spezifisches „Verhältnis" der Menschen. „Religion" wird zu einem Relationsbegriff, der das Selbst- und Gottesverhältnis des Menschen sowie dessen intersubjektive Dimension beschreibt. So kann das „Religiöse" im Gegensatz zu konkreten institutionellen Strukturen stehen:

> Diese [sc. die frühen christlichen Gemeinden] waren nur mit den nothwendigsten Formen politischer Art ausgestattet; so wenige und so lockere, als deren ein auf Bruderliebe und überirdische Hoffnungen begründeter, religiöser Bund bedurfte.[16]

---

[13] Gleichwohl wird zu beobachten sein, dass Harnacks spätere Marcionschrift sehr viel stärker durch zeit- und kirchenpolitische Umstände beeinflusst ist und daher in ihrer Interpretation der Gegenwartsbedeutung Marcions von dieser frühen Schrift deutlich abweicht.

[14] Der Religionsbegriff kommt in Verbindungen wie „natürliche Religion" (a. a. O., S. 17) und „Gesetzesreligion" (ebd.) vor; das Christentum wird als „Religion der Gnade" (a. a. O., S. 185) sowie „Religion der Liebe" bezeichnet und dadurch näherbestimmt, dass das „religiöse […] Gefühl" (ebd.; vgl. a. a. O., S. 300) des Einzelnen in ihm maßgeblich sei. Zudem begegnet der Begriff der „positiven Religion" (a. a. O., S. 186) wie auch die Deutung von „Religion" als symbolisches bzw. ideales „System" (a. a. O., S. 248). Tatsächlich bedient sich Harnack hier des geläufigen, im weiteren Sinne an Friedrich Schleiermacher angelehnten theologischen Vokabulariums jener Zeit, um Marcion in eine Traditionslinie mit der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus zu rücken. Die stellenweise begegnende Frontstellung von „Religion" und „Glauben" (vgl. a. a. O., S. 294.301) verweist auf Harnacks neulutherisches Erbe.

[15] HARNACK, ADOLF: Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. Eine kirchenhistorische Vorlesung, Gießen 1881.

[16] HARNACK, ADOLF: Das Mönchthum, S. 11.

„Religion" ist mit „Begeisterung" und „Enthusiasmus" verbunden, im Gegensatz dazu stehen Rationalität und ‚äußere' Form. Ursprünglich sei das Christentum „eine Gemeinde religiös Begeisterter, getrennt und geschieden von der Welt"[17], gewesen. Individuelle, emotionale „Religion" ging hier einher mit einer außerordentlichen gemeinschaftlichen Verbundenheit. Erst nach und nach habe diese ursprüngliche „Religion" einen Prozess der „Verweltlichung"[18] durchlaufen, der letztlich zu einem „innerlichen Schaden"[19] geführt habe. Dieser „Schaden" besteht in dem „Verlust[] […] ihrer rein religiösen Ideale":

> das Band, das sie *[die Christen]* verband, war nicht mehr religiöse Hoffnungen und Bruderliebe, sondern eine hierarchische Ordnung, welche die christliche Mündigkeit und Freiheit, damit aber auch den Brudersinn zu erdrücken drohte.[20]

Die Folgegeschichte der Entwicklung des Christentums kann mit Harnack dann als ständiger Versuch der Justierung des Verhältnisses von religiöser Individualität, Intersubjektivität und Sittlichkeit gelesen werden. In der Darstellung führt eine Linie von Augustin über Franz von Assisi („Es war die religiöse Individualität und Freiheit, die erweckt worden war; das Christenthum als *Religion* sollte zu seinem Rechte kommen gegenüber seiner Verkümmerung in Moral und Politik")[21] direkt in die Reformation. Das Mönchtum steht dabei einerseits für ‚Verfallserscheinungen' – ‚weltlose' Formen des Christentums – andererseits aber für die beständige Erinnerung an den „rein religiösen" Kern des Christentums.[22] Geradezu als Gegenpol zur radikalisierten Entweltlichung der „Religion" im Mönchtum deutet Harnack die religions- und kulturgeschichtliche Stellung der Reformation.

Deutlich wird dies in Harnacks, zum 400. Lutherjubiläum 1883 gehaltener Festrede über „Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung"[23] – einer angesichts der Zeitumstände und der generellen Nationaleuphorie dezidiert unpolitischen Themenstellung.[24] In der Lutherrede führt Harnack zwar aus, dass Luther der Mann sei, „der unsere

---

[17] A. a. O., S. 12.

[18] Ebd.

[19] A. a. O., S. 14.

[20] Ebd.

[21] A. a. O., S. 41.

[22] Diese Differenzierung – oder auch Ambivalenz – wird später in Harnacks Bewertung der „Hellenisierung" des Christentums in ähnlicher Form wiederkehren.

[23] HARNACK, ADOLF: Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung [1883], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 196–222.

[24] Sechzehn Jahre später sollte Harnack dann explizit über die „Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte" sprechen: HARNACK, ADOLF: Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte [1899], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 273–304.

Nation befreit hat“[25]. Auf der anderen Seite aber seien Luthers weltliche Interessen als Äußerungen seines „religiösen Leben[s]“[26] aufzufassen. Bedeutend ist Luther durch die „religiöse“ Imprägnierung der ‚Kultur‘ im weiteren Sinne, die Überführung der „religiösen“ in gesamtkulturelle Praxis durch die Durchdringung der „Ordnungen“[27] des sozialen Lebens.

Diese Kulturleistung sei nur dadurch möglich gewesen, dass Luther das „Wesen und die Kraft der christlichen Religion“ (und damit zugleich der Religion im Allgemeinen) aufgegangen sei:

> Der lebendige Gott – nicht die philosophische oder mystische Abstraktion –, der offenbare, der gewisse, der jedem Christen erreichbare, gnädige Gott. Unwandelbares Vertrauen des Herzens auf ihn, der sich in Christus zu unserem Vater gegeben hat, persönliche Glaubenszuversicht: das wurde ihm die ganze Summe der Religion.[28]

Erst vor diesem Hintergrund sei die Entwicklung eines Gedankens persönlicher Freiheit möglich gewesen, die „den Bau der Gesellschaft zusammenhält“[29], indem sie individuelle Freiheit[30] an das „Bewußtsein einer persönlichen Verantwortlichkeit“[31] geknüpft habe. Auf dieser Grundlage wird die Reformation zur Brunnenstube der Moderne – indem sie nämlich die Eigenständigkeit der „Religion mit deren allgemeiner Kulturbedeutung zu verbinden wusste, wird sie zum Motor einer religiös begründeten gesellschaftlichen Differenzierung: „[I]ndem er [sc. Luther] ein Gebiet in seiner Eigentümlichkeit erkannte, kamen alle anderen zu ihrem Rechte.“[32] Durchgespielt wird diese These anhand der zeitgenössischen preußischen Reformgesetzgebung: Die Einführung der Zivilehe (1874/1875)[33] ähnlich wie die neue Schulgesetzgebung (1872)[34] seien implizit oder explizit als Fernwirkungen der Reformation zu verstehen.[35] Auf der anderen Seite zieht erst die Reformation, ka-

---

[25] HARNACK: Luther in seiner Bedeutung, S. 196 f.
[26] A. a. O., S. 199.
[27] A. a. O., S. 213.
[28] A. a. O., S. 207.
[29] A. a. O., S. 209.
[30] Interessant sind die Konnotationen, die Harnack dieser (religiösen) Freiheit gibt; von „Zorn“ und „Liebe“, „trotziger Männlichkeit“, „kraftvoller Simplizität“ (a. a. O., S. 211) und „Furor teutonicus“ (a. a. O., S. 209) ist da die Rede. Luther ist ganz der starke deutsche Mann, „Religion“ mit einem spezifischen Männlichkeitsideal verknüpft. „Passivität und Stumpfheit [sind] die eigentlichen Feinde“ (a. a. O., S. 220).
[31] A. a. O., S. 220.
[32] A. a. O., S. 214.
[33] Vgl. a. a. O., S. 214.
[34] Vgl. a. a. O., S. 220.
[35] Tatsächlich könnte man sagen, dass hier eine Vorstufe der berühmten These Georg Jellineks von 1895 vorliegt, der die Menschen- und Bürgerrechte in der Reformation ihren Ausgang nehmen lässt. Vgl. JELLINEK, GEORG: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895. So gesehen, wäre Friedemann Voigts Behauptung zu widersprechen, es habe keine „Vorbilder“ dieser These gegeben,

taysiert durch die Erweckungsbewegungen, jenen Prozess institutioneller Pluralisierung der „Religion“ nach sich (wie Harnack an anderer Stelle unterstreicht[36]), der insbesondere im 19. Jahrhundert ein bisher nicht gekanntes Ausmaß erreichte.

Allerdings: Eine solche Herausarbeitung der religions- und kulturgeschichtlichen Relevanz der Reformation ist ihrerseits nicht selbstverständlich, sondern bedarf der wissenschaftlichen Theologie – anders gesagt, die Bedeutung der (protestantischen) „Religion“ für die Entstehung der modernen Gesellschaftsordnung[37] unterstreicht zugleich die Relevanz der (protestantischen liberalen) Theologie für das umfassende Selbstverständnis moderner Menschen. Gerade angesichts der zunehmenden konfessionellen und „weltanschaulichen“ Konkurrenz soll die wissenschaftliche Theologie als normatives Korrektiv auf der einen Seite die Wahrung der protestantischen Identität sichern, auf der anderen Seite aber auf die Bildung „erweckte[r], geschlossene[r] und selbständige[r] Persönlichkeiten in mannigfaltigster Ausprägung“[38] hinarbeiten. Historische Theologie im Dienst der ‚gelebten Religion‘ – dies wird Harnacks Programm für die Jahre bis zum Ersten Weltkrieg bleiben.

2. Der Religionsbegriff und die religionsgeschichtliche Konstruktion in Harnacks „Dogmengeschichte“: Die Kulturbedeutung des Protestantismus

Harnacks monumentale „Dogmengeschichte“, deren erster Band 1886 erschien, führt historisch-systematisch durch, was in den genannten kleineren Texten skizziert wurde. „Religion“ wird hier (wie in den anderen Werken Harnacks auch) nahezu synonym zu „Glauben“ (manchmal auch „religiöser Glaube“) verwendet, wobei im Unterschied zum letzteren die „Religion“ zu-

„[a]uch und gerade nicht in der Theologie“, vgl. VOIGT, FRIEDEMANN: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Gothein, Sombart, Simmel, Jellinek, Weber und Troeltsch, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 155–184, S. 168.

[36] „In segensreicher Weise wirken Diakonissinnen und Diakonen, Stadtmissionare, Sonntagsschullehrer und -Lehrerinnen, kurz die Verkündigung des Worts und die Praxis der Religion hat sich die verschiedensten, abgestuften Organe geschaffen. Auch die religiösen Versammlungen selbst haben sehr mannigfaltige Formen angenommen in freien Erbauungsversammlungen und bis zur äußersten Grenze der Familienabende. In alle menschlichen Berufsverhältnisse und Korporationen dringt die Religion ein und schafft in ihnen christliche Gemeinschaft und christlich-sittlichen Halt“ (HARNACK, ADOLF: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus [1886], in: Nowak, Kurt [Hg.]: Harnack als Zeitgenosse, S. 223–252, S. 240 f.).

[37] HARNACK, ADOLF: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, S. 232.

[38] A. a. O., S. 250.

sätzlich auch die „Religionen“, das System der Glaubensinhalte, oder eine spezifische „Religionsgemeinschaft“ (wahlweise auch: „religiöse Gemeinschaft“, „religiöses Gemeinwesen“) etc. bezeichnen kann. Auch tauchen die aus dem 18. Jahrhundert bekannten und mittlerweile zu stehenden Begriffen gewordenen Komposita wie „natürliche Religion“, „positive Religion“ u. a. verschiedenen Orts auf. Systematisch am bedeutsamsten ist bei Harnack weiterhin jene erste, individuelle Verwendungsweise: Religion als „Leben und Gefühl des Herzens“[39] ineins mit der intersubjektiven und sittlichen Dimension; die weiteren zeigen deutlich die Pluralisierung, die der Begriff gegen Ende des Jahrhunderts durchlaufen hatte.

Der Disposition des Stoffes liegt eine doppelte Entwicklungslogik zugrunde: Behandelt wird einerseits der „Fortschritt“ in der theologischen Entwicklung; andererseits aber ist es erklärtes Ziel der Darstellung, „die Abhängigkeit des Dogmas von dem griechischen Geiste zu erweisen“[40]. In der Herausarbeitung der „Umprägung“[41], der „acute[n] Verweltlichung“[42] und „Hellenisierung“[43] des ‚ursprünglichen‘ Evangeliums Jesu besteht zugleich deren Kritik: „*Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.*“[44]

Damit ist die „Dogmengeschichte“ der großangelegte Versuch der historischen Durchführung des im vorigen Abschnitt skizzierten Programms. Harnack folgt in seiner Darstellung jedoch gerade *keinem* linearen Entwicklungsschema, weder von „Fortschritt“ noch von „Dekadenz“, da das durch die historisch-kritische Behandlung allererst freizulegende ‚ursprüngliche‘ Evangelium Jesu gleichermaßen zur Kritik der Dogmengeschichte wie der Theologie seiner zeitgenössischen Gegenwart dienen soll. Und auch die im Kern kritisch gesehene „Hellenisierung“, die Amalgamierung biblischer Gehalte mit Sprache und Denkformen der griechischen Philosophie, die ihren Niederschlag in der Ausbildung der altkirchlichen Dogmen findet, ist kein reiner Verzerrungsprozess, sondern gewissermaßen notwendiges Übel, das Vehikel zur Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich.

Die Spannung zwischen Dogma und ursprünglicher „Religion“ birgt gleicherweise die „Gefahr […] die Kraft des Glaubens zu lähmen; denn die Menschen finden sich gerne durch eine religiöse Theorie mit der Religion selbst

---

[39] HARNACK, ADOLF: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Freiburg 1886, S. 40.

[40] Vgl. A. a. O., S. VII–IX.

[41] Vgl. A. a. O., S. 73–80; S. 256–371.

[42] Vgl. A. a. O., S. 158–197; S. 256–371.

[43] Vgl. A. a. O., S. 372–662.

[44] A. a. O., S. 16. Zur Hellenisierungsdebatte vgl. zum Überblick MARKSCHIES, CHRISTOPH: Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012; besonders auch die knappe Zusammenfassung a. a. O. S. 58 f.

ab.“[45] Allerdings findet diese „Depotenzierung der christlichen Religion“ bzw. der „Lebendigkeit des persönlichen Gottesbewusstseins“ durch „Schwachheit und Reflexion“[46], zunächst bei Augustin, wesentlich allerdings für die Moderne durch die Reformation, wiederum ein kritisches Widerlager, durch das immer wieder Ursprüngliches zutage gefördert wird. Die Tendenz zu dieser Entwicklung, auf deren Linie Harnack seine Theologie selbst sieht, ist geradezu in der „Religion“ selbst angelegt:

> Das Evangelium arbeitet sich seit der Reformation, trotz rückläufiger Bewegungen, die nicht fehlen, doch aus den Formen heraus, die es einst annehmen musste, und eine reine Erkenntniss seiner Geschichte wird auch dazu beitragen können, diesen Process zu beschleunigen.[47]

Das Projekt der „Dogmengeschichte“, so kann man Harnack verstehen, ist selbst ein Beitrag zur kritischen Rekuperation des Ursprünglichen, ist Arbeit an der „Religion“. Theologie, so ist zu folgern, ist Wissenschaft *aus* „Religion“ *für* die „Religion“ – denn „Religion“ ist im Kern eine personale Kategorie, die nur als ‚gelebte‘ sichtbar, niemals aber vollständig rekonstruierbar wird: „Man kann desshalb die ‚Lehre‘ Jesu nicht aussagen; denn sie stellt sich als ein überweltliches Leben dar, welches an der Person Jesu empfunden sein will, und sie hat ihre Wahrheit daran, dass ein solches Leben gelebt werden kann.“[48] Der *inhaltliche* Kern der christlichen „Religion“, den Harnack abgesehen von den hellenisierenden Einflüssen (und unter Bezugnahme auf die jüdische Überlieferung) als „Evangelium Jesu“[49] rekonstruiert, ist um die Reich-Gottes-Verkündigung herum gruppiert und unterstreicht deren eschatologisch-apokalyptischen Charakter. Auf der anderen Seite taucht auch hier bereits die späterhin populäre Formel vom „Gedanke[n] des unschätzbaren Werthes, den jede einzelne Menschenseele besitzt“[50], auf: „In diesem Sinne ist das Evangelium im tiefsten individualistisch und socialistisch zugleich“[51], so Harnack.

Dieser „Kern“ des Evangeliums wird in der Folgezeit immer wieder „verhüllt“, namentlich in Dogma und quasi-politischer institutioneller Kirche durch den altkirchlichen Katholizismus.[52] Der Gedanke einer mehr oder min-

---

[45] Harnack, Adolf: Dogmengeschichte, Bd. 1, S. 37.
[46] A. a. O., S. 45.
[47] A. a. O., S. 19.
[48] A. a. O., S. 54.
[49] A. a. O., S. 48–55.
[50] A. a. O., S. 53.
[51] Ebd.
[52] „Der Katholicismus hat das Evangelium, indem er es mit einer schützenden Hülle umgab, auch verhüllt. […] Er hat eine Kirche entstehen lassen, die nicht mehr eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Zucht war, sondern eine politische Gemeinschaft, die nur neben anderem auch das Evangelium in ihrer Mitte hatte“ (a. a. O., S. 245). Diese Deutung ist ihrerseits ein wenig verhüllter kulturkämpferischer Seitenhieb auf den zeitgenössischen Katholizismus des Kaiserreichs.

der dialektischen Entwicklung beherrscht die religionsgeschichtliche Konstruktion, in der Intellektualisierung, Moralisierung, Verweltlichung und Dogmatisierung diejenigen Faktoren sind, die das „eigentlich" Religiöse immer wieder überlagern, nie aber zum Erlöschen bringen. Der Reformation kommt in diesem Zusammenhang eine über das vorher Gesagte hinausgehende Bedeutung zu: Sie habe nicht allein zu einer „Wiederherstellung" des „religiösen Kern[s]"[53] des Christentums geführt, sondern vielmehr damit eine Neubestimmung des *Religionsbegriffs* herbeigeführt, indem sie „das souveräne Recht der Religion in der Religion"[54] durch die „Reduktion" derselben auf eben ihren „Kern" initiierte. Gerade dadurch habe sie ein neues Verständnis des Dogmas ermöglicht – eine Entwicklung, die, so die schon bekannte modernitäts- oder ‚säkularisierungstheoretische' Wendung, zur Befreiung aller anderen Kultursegmente von religiösen Überformungen führte: „Die Wirkungen waren unermessliche; denn es war nun mit *einem* Schlage die Religion aus der Verkuppelung mit allem ihr Fremden befreit und zugleich das selbständige Recht der natürlichen Lebensgebiete anerkannt."[55] Das Projekt der Moderne allerdings, so Harnacks Überzeugung – ein Impetus den er mit einigen seiner antikonfessionalistischen ‚liberalen' Zeitgenossen teilt – ist keinesfalls abgeschlossen. Vielmehr sei die Überführung der „Religion" in eine unabhängig von Dogma und Institution agierende gesamtgesellschaftliche Produktivkraft mit Entschiedenheit (auch von der Theologie) weiterzubetreiben:

> […] [D]ie Aufgabe, die dem christlichen Glauben heute gestellt ist, ist desshalb keine apokryphe, weil sie eine kirchengeschichtliche Tradition nicht für sich hat. Er muss sich an der Ausgestaltung der Persönlichkeit, der productiven Ausbildung der Herrschaft über die Natur und der Durchdringung des geistigen Lebens durch den Geist kraftvoll betheiligen und seine Unentbehrlichkeit dort nachweisen können, oder er wird Besitzthum einer Secte werden, über die der grosse Gang unserer Geschichte hinwegschreitet.[56]

3. Theologie der Krise – „Religion" um die Jahrhundertwende

3.1 Der Apostolikumsstreit von 1892 – Theologie in der historistischen Krise der „Religion"

Harnacks Theologie wird um die Jahrhundertwende zur „Theologie der Krise"[57]: „Unter der Oberfläche der Ereignisse und geistigen Entwicklungen

---

[53] HARNACK, ADOLF: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, Freiburg 1890, S. 726.
[54] A. a. O., S. 730.
[55] A. a. O., S. 748.
[56] A. a. O., S. 749.
[57] Auf die Verflechtung der frühen Theologie Karl Barths, des ‚ganz anderen' Theologen der Krise, in die Gesamtentwicklung der Ritschl-Schule verweist überzeugend WITTEKIND,

bereitet sich, soweit überhaupt die Religion unter uns noch lebend ist, eine erschütternde Krisis vor“[58], schreibt er 1899. Im Hintergrund stehen „Krisen“ unterschiedlicher Natur – die durch Martin Kählers Vortrag über den „sogenannten historischen Jesus und den geschichtlichen biblischen Christus“ von 1892 (neu) ausgelöste Krise der historischen Jesusforschung etwa, aber auch die damit einhergehende generelle historische Infragestellung von Bekenntnis und Dogma, die im „Apostolikumsstreit“ von 1891/1892 kulminierte.[59]

Eskaliert war der schwelende Streit 1891, als der württembergische Pfarrer Christoph Schrempff aufgrund seiner Weigerung, im Taufritual das Apostolikum zu verwenden, abgesetzt wurde. Harnacks Reaktion auf eine Anfrage Berliner Studenten wurde in der „Christlichen Welt“ publiziert[60] und löste eine erbitterte Kontroverse in der akademischen Öffentlichkeit aus, die schließlich zur Einrichtung einer „Strafprofessur“ für Kirchengeschichte (besetzt mit Adolf Schlatter) führte.

Harnacks ursprünglicher Vorschlag

an die Stelle des Apostolikums oder neben dasselbe ein kurzes Bekenntnis zu setzen, das das in der Reformation und in der ihr folgenden Zeit gewonnene Verständnis des

---

FOLKART: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) [BHTh 113], Tübingen 2000. Spezifisch zu Harnack und Barth vgl. NOWAK, KURT: Harnack in Theologie und Kirche der Weimarer Republik, in: Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, hg. v. Nowak, Kurt/Oexle, Otto Gerhard, Göttingen 2003, S. 207–235; vgl. zum generellen Kontext: VOM BRUCH, RÜDIGER/GRAF, FRIEDRICH WILHELM/HÜBINGER, GANGOLF (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1989; DREHSEN, VOLKER/SPARN, WALTER (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Berlin 1996.

[58] HARNACK, ADOLF: Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte, in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 273–304.

[59] Nachdem in der Schweiz die Streitigkeiten um die Verbindlichkeit des Apostolikums bereits erheblich früher (durch Anregung Alois Emanuel Biedermanns in den 1850er Jahren aufgeflammt waren und in der Schweizer Kulturkampfzeit in den 1870er Jahren in vielen Fällen mit der Einführung der Bekenntnisfreiheit beigelegt worden waren, erlebte eine ähnliche Auseinandersetzung im Deutschen Kaiserreich kurz nach dessen Gründung eine erste Auflage. Dabei reichen die Wurzeln dieser Auseinandersetzung naturgemäß bis in die Anfänge der historisch-kritischen Forschung zurück und stehen in engem Zusammenhang mit der Herausbildung ‚harter‘ konfessioneller Identitäten auf der einen, den kirchenpolitischen Unionsbemühungen auf der anderen Seite. 1871/1872 formulierten die Berliner Pfarrer K. L. A. Sydow und E. G. Lisco in Vorträgen Positionen, in denen Bestandteile des Apostolikums (Jungfrauengeburt und Höllenfahrt Christi) als Legenden bezeichnet wurden; Lisco wurde in der Folge der Streitigkeiten zwischen konservativen und liberalen Kreisen entlassen. Neu wurde in diesem Zusammenhang auch die Frage des staatlichen Einflusses auf Lehrstuhlbesetzungen bzw. die Möglichkeit der Einrichtung kirchlicher Seminare zur Pfarrerausbildung diskutiert.

[60] HARNACK, ADOLF: Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort [1892], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 500–544.

Evangeliums deutlicher und sicherer ausdrückte und zugleich die Anstöße beseitigte, die jenes Symbol in seinem Wortlaut vielen ernsten und aufrichtigen Christen, Laien und Geistlichen, bietet,[61]

widerspiegelt deutlich die systematische Vorordnung des rekonstruierten „Evangeliums Jesu" und dessen Aktualisierung in der individuellen „Religion" vor Tradition und Dogma. Seine „Antwort auf die Streitschrift D. Cremers. Zum Streit um das Apostolikum"[62] (1892) verdeutlicht noch einmal die religionsproduktive bzw. -rekuperative Rolle, die er der historischen Theologie zuweist, deren Verfahrensweise daher nicht eingeschränkt werden dürfe.[63]

Nach den im Apostolikumsstreit eskalierten Richtungsdifferenzen innerhalb der protestantischen Theologie wie auch der gebildeten Öffentlichkeit sah Harnack sich genötigt (nicht zuletzt durch Martin Rade[64]), seine bislang nicht ausführlich systematisch entfaltete Christentumstheorie stärker zu profilieren und schärfer zu konturieren. Eine ausführliche systematische Entfaltung enthalten seine Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums" von 1899/1900.

3.2 Die Systematik in „Das Wesen des Christentums" (1899/1900) – Wiedergewinnung des „Wesens" in Zeiten der Krise

Harnacks Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums" fanden inmitten spannungsvoller universitätspolitischer Auseinandersetzungen um die Zukunft der theologischen Fakultäten statt.[65] Zentral ging es hierbei um die Frage einer möglichen Bekenntnisbindung der Fakultäten; aber auch, auf der anderen Seite, um die Möglichkeit der Umwandlung derselben in allgemeine religionswissenschaftliche Fakultäten.[66] Harnacks Profilierung der eigenen Position sowie der Ausweis von deren universitätsweiter Relevanz standen unmittelbar auch in diesem Zusammenhang. Mit beiden Hinsichten hing nicht weniger unmittelbar die Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Zukunft der „Religion" zusammen, genauer des protestantischen Christentums. Dass dabei die Ab-

---

[61] A. a. O., S. 501.

[62] HARNACK, ADOLF: Antwort auf die Streitschrift D. Cremers. Zum Kampf um das Apostolikum [1892], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 545–578.

[63] Tatsächlich widerspiegelt insbesondere dieser Fakt Harnacks großes Vertrauen in die Möglichkeit einer „historischen" Rekonstruktion des ursprünglichen „Kerns" der „Religion" – ein Vertrauen, das aus heutiger Perspektive als mangelndes Bewusstsein für die Konstruktivität historischer Forschung ausgelegt werden mag.

[64] Vgl. NOWAK, KURT: Einleitung, S. 32.

[65] Vgl. a. a. O., S. 33–37.

[66] Vgl. zum Kontext auch SCHELIHA, ARNULF VON: Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen. Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs, in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, S. 163–187.

grenzung vom Katholizismus eine Rolle spielte, muss kaum noch erwähnt werden. Anders steht es mit der deutlichen Abgrenzung vom Judentum (s. u.), die Harnack in seinen Vorlesungen vornahm, und die besonders unter liberalen Juden kritische Reaktionen hervorrief.[67]

Harnacks ‚Wesensschrift' pointiert in ihren religionstheoretischen Ausführungen stärker als die bisherigen Schriften den Begriff des „Lebens" sowie das zugehörige Feld des „Erlebens". Strukturell bzw. kompositionell leitend ist die Ineinanderblendung von Christentums- und allgemeiner Religionsgeschichte. Das entspricht methodisch dem Einsatz bei konkreten Religionen sowie dem Gedanken, das Christentum sei (in gewisser Weise) die absolute Religion.[68] Vor diesem Hintergrund wird für Harnack die Frage nach einem allgemeinen Religionsbegriff obsolet – bzw. kann allein normativ beantwortet werden.[69] Zudem gilt weiter, dass allein die „selbst *erlebte* Religion"[70] „Religion" im (christlichen) Vollsinn sein kann – oder sie ist verzerrte oder gar keine „Religion". Das Christentum, wie es im „Evangelium" („Leben" und Verkündigung) Jesu zum Ausdruck kommt, ist demnach *„die Religion selbst"*[71]. Deren Inhalte fasst Harnack wie folgt zusammen:

> Erstlich, das Reich Gottes und sein Kommen,
> Zweitens, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele,
> Drittens, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe.[72]

In diesen drei Hinsichten sind alle Harnacks Religionsbegriff im engeren Sinn betreffenden Momente niedergelegt:[73] Die individuelle Gottesbeziehung, deren intersubjektive Dimension (Reich Gottes) sowie die Sittlichkeit (Liebe und Ge-

---

[67] Vgl. NOWAK, KURT: Einleitung, S. 38, sowie Ders.: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, Wolfenbüttel 1993, S. 23 f.

[68] Hinzu kommt aber ein weiterer Aspekt, der Harnacks gelegentliche Einstreuungen hinsichtlich allgemeiner religionsgeschichtlicher „Entwicklungsgesetze" aufzuklären hilft: Methodisch orientiert sich Harnack an der Vorstellung, das Wesen des Christentums im Rahmen einer „vollständigen Induktion" erheben zu können, d. h. mit einer in die Geschichtswissenschaft importierten mathematischen Methode. Massgeblich ist hier einerseits der britische Historiker Edwin Hatch (1835–1889), den Harnack auch persönlich kannte. Andererseits ist es die mathematische Zahlentheorie von Peter Gustav Lejeune-Dirichlet (1805–1859), den Harnack u. a. in seiner Akademie-Geschichte traktierte. Unter Hinzuziehung von dessen Arbeiten wird die Ineinanderblendung botanischer (Kern und Schale) und mathematischer (Koeffizient) Bilder im Rahmen der „Induktion" verstehbar; vgl. ausführlich HÜBNER, THOMAS: Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte [EHS.T 493], Frankfurt a. M. 1994.

[69] Vgl. HARNACK, ADOLF: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig 1900, S. 7.

[70] A. a. O., S. 93.

[71] A. a. O., S. 41.

[72] A. a. O., S. 33.

[73] Vgl. OSTHÖVENER: Harnack als Systematiker.

rechtigkeit als normative Kriterien religiöser Praxis). „Religion" in diesem Sinne hat damit den Charakter einer relationalen Struktur, die unabhängig von jeder institutionellen Form als Vollzugsanweisung für die individuelle wie die soziale Praxis zu verstehen ist. Dieser normative Begriff von Religion ist damit *per se* kontrafaktisch. Gerade darin liegt für Harnack der ‚absolute' Charakter des Christentums: „[D]ie Religion ist hier zu Ende geführt"[74], „zum Abschluß gebracht"[75]. Religion wird damit aus naturalen, politischen, sonstigen institutionellen und auch lehrhaften Zusammenhängen gelöst. Die Eigenständigkeit der Religion wird durch ihre Reduktion auf das Gottesbewusstsein und den daraus entspringenden Impuls sozialer Praxis ‚gesichert'. Hier wird die Religion zur „Seele der Moral" und die Moral zum „Körper der Religion".[76]

Genau damit ist das Christentum, genauer, die „Religion Jesu" ein „ungeheurer Fortschritt in der Geschichte der Religion"[77]. Und zwar spezifisch der *„jüdischen Religionsgeschichte"*, die Harnack auch als „die eigentliche Religionsgeschichte der Menschheit"[78] bezeichnen kann. Die „Geschichte des Evangeliums"[79] bildet damit gewissermaßen den normativen Gehalt der allgemeinen Religionsgeschichte, der in unterschiedlichen Gestalten, häufig verzerrt (nicht zuletzt durch die Theologie[80]), in dieser „wächst". Der Institutionalisierungsprozess ist dabei ein notwendiger Aspekt dieses „Wachstums", er entspricht „einem allgemeinen Gesetze der Religionsgeschichte"[81]:

> Aus der Religion der Empfindung und des Herzens wird die Religion der Sitte und darum der Form und des Gesetzes. [...] Sofort erstarren dann die Formen der Religion [...] unvermerkt werden sie so angeschaut als umschlössen sie den Inhalt der Religion selbst, ja wären der Inhalt. Die, welche die Religion nicht empfinden, müssen sie so anschauen; denn sonst hätten sie überhaupt nichts, und die, welche wirklich noch in der Religion leben, müssen sie so handhaben; denn sonst vermögen sie auf die anderen nicht einzuwirken.[82]

Dabei sind es ‚große Männer' wie Augustin und Luther, die mit „religiösem Genius"[83] immer wieder den „Kern" der „Religion" aufsuchen und zur Gel-

---

[74] HARNACK: Das Wesen des Christentums, S. 44.

[75] A. a. O., S. 45.

[76] A. a. O., S. 47. Durch die gesamten Vorlesungen zieht sich der Gebrauch organologischer und mathematischer Metaphern: „Religion" als „Leben", Moral als „Körper" oder auch „Leib" (vgl. a. a. O., S. 110) der „Religion", aber auch bestimmte „Koeffizienten" (etwa die Prädestinationslehre) als „Rinden" der „Religion" (vgl. a. a. O. S. 108 f.).

[77] A. a. O., S. 78.

[78] A. a. O., S. 89.

[79] A. a. O., S. 163.

[80] „[...] denn wie oft ist in der Geschichte die Theologie nur das Mittel, um die Religion zu beseitigen!" (a. a. O., S. 31).

[81] A. a. O., S. 142.

[82] Ebd.

[83] A. a. O., S. 160.

tung bringen und so vor intellektualistischer, ritualistischer oder institutionalistischer Erstarrung bewahren. Inhaltliche Innovation (bzw. Rekuperation des Ursprünglichen) geht dabei stets mit institutioneller „Revolution“[84] einher.

Die ungeheure Dynamik, die Harnack in seine Darstellung der Geschichte einzeichnet (und die mit dem Gebrauch jener organologischen Metaphorik und zahlreicher Bewegungsbegriffe einhergeht) widerspiegelt die religionstransformative Dynamik („Krise“!) des Kaiserreichs. Gerade in dieser sei, wie Harnack schon in den früheren Schriften betonte, eine erneute „kritische[] Reduktion“[85] der „Religion“ auf den „Glauben“ vonnöten, wenn anders jene transformative Dynamik das Christentum nicht in sich zermalmen solle. Diese kritische Verdoppelung bzw. Pluralisierung des Religionsbegriffs ist so zeittypisch wie zugleich eigentümlich für Harnacks Werk.[86] Denn bei ihm läuft sie auf die Pointe zu, dass die ‚Absolutheit‘ des Christentums gerade in seiner historischen Diversität bestehe und damit „Religion“ wie (alle möglichen) „Religionen“ *gleichermaßen* umfasse.

4. Die Kulturbedeutung der „Religion“ – Theologie der Kultur als Antwort auf die „Krise“ der Religion

Harnacks Reaktion auf den Vorschlag der Überführung der theologischen in religionswissenschaftliche Fakultäten widerspiegelt den gegenwartsbedeutsamen Sinn seiner historischen Forschungen. Der im Jahr 1900 zum Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität gewählte Harnack gab in seiner Rede zur Gedächtnisfeier Friedrich Wilhelm III. am 3. August 1901 die universitätspolitische Anwendung seiner religionsgeschichtlichen Ausführungen zum Besten: „Wer diese Religion [sc. das Christentum] nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.“[87] Insofern das Christentum ihm zugleich als diejenige Religion gilt, in der die Eigenständigkeit von Religion,

[84] Vgl. a. a. O., S. 167 f.

[85] A. a. O., S. 168.

[86] „Religions“-Reduktion als „Religions“-Kritik – diese Doppelung im Religionsbegriff, im Grunde eine Transformationsgestalt der altprotestantischen Unterscheidung von *religio vera* und *religiones falsae*, wird in unterschiedlicher Gestalt aber strukturell nahezu immer ähnlich während mindestens der ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts die deutschsprachigen protestantisch-theologischen Debatten beherrschen. Unverkennbar ist dies auch eine Reaktion auf die weiter zunehmende Diversifizierung des „religiösen“ und „weltanschaulichen“ Feldes.

[87] HARNACK, ADOLF: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte nebst einem Nachwort [1901], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 797–824, S. 805.

und damit – *vice versa* – die Autonomie aller weiteren Gesellschaftssegemente ‚entdeckt' wurde, ist es die moderne Religion schlechthin. Aus beiden Hinsichten gewinnt die Theologie – als Wissenschaft des Christentums – den Charakter einer historisch-normativen Theorie der Moderne, der zugleich aus diesem Recht eine Sonderstellung an den staatlichen Universitäten zukomme.

In den Folgejahren widmete Harnack sich, nach dem Abschluss einer „Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften"[88] und der Weiterarbeit an den Kirchenvätereditionen[89] zahlreichen tagesaktuellen Themen – stets im Modus der Historie und mit der Frage nach deren religiösen Bezügen. Diese betreffen vielfältige Aspekte der ‚Kulturbedeutung' des Christentums: Themen sind die christliche Mission,[90] das Verhältnis von Christentum und Militär,[91] Kirche und Staat,[92] Religion und Bildung[93] sowie die Frage nach Christentum und Arbeit bzw. sozialer Frage[94]. Hinzu kommen metatheoretische Reflexionen über die Bedeutung historischer Arbeit für Diagnose und Gestaltung der Gegenwart[95].

[88] HARNACK, ADOLF: Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, im Auftrage der Akademie bearbeitet, 4 Teilbände, Berlin 1900: Bd. 1, Teil 1: Von der Gründung bis zum Tode Friedrichs des Großen; Bd. 1, Teil 2: Vom Tode Friedrichs des Großen bis zur Gegenwart; Bd. 2: Urkunden und Actenstücke zur Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften; Bd. 3: Gesammtregister über die in den Schriften der Akademie von 1700–1899 erschienenen wissenschaftlichen Abhandlungen und Festreden. Bearbeitet von Otto Köhnke.

[89] Vgl. HARNACK, ADOLF: Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Leipzig 1893–1904: Bd. 1, Teil 1: Die Überlieferung und der Bestand, 1893; Bd. 1, Teil 2: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen, 1897; Bd. 2: Die Chronologie der Litteratur von Irenäus bis Eusebius, 1904.

[90] Vgl. HARNACK, ADOLF: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, 4. Aufl. 1924.

[91] Vgl. HARNACK, ADOLF: Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905.

[92] Vgl. HARNACK, ADOLF: Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, in: Hinneberg, Paul (Hg.): Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion, Berlin/Leipzig 1906, S. 129–160.

[93] Vgl. HARNACK, ADOLF: Die Beziehungen zwischen Universität und Schule in bezug auf den Unterricht in Geschichte und Religion [1907], Anhang: Zur Behandlung der Römischen Kaisergeschichte auf der Schule [1902], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 1189–1214.

[94] Vgl. HARNACK, ADOLF: Das Urchristentum und die sozialen Fragen [1908], Anhang: Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristlicher Anschauung [1905], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 1345–1370.

[95] Vgl. HARNACK, ADOLF: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte [1904], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 901–922; Ders.: Über die „Vorzeichen" der in der Geschichte wirksamen Kräfte [1905], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 923–926; Ders.: Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern? [1910], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 1233–1254; Ders.: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis [1917], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 927–947.

4.1 Die soziale Frage als Kontext der Auseinandersetzung mit der Kulturbedeutung der „Religion"

Harnacks beschäftigte sich als einer von wenigen akademisch arrivierten evangelischen Theologen bereits früh mit der „sozialen Frage". Er war Gründungsmitglied des 1890 entstandenen Evangelisch-Sozialen Kongresses[96] sowie von 1902 bis 1912 (nach Ausscheiden der konservativen Fraktionen um Martin von Nathusius und Adolf Stoecker) dessen Vorsitzender.

Seine Rede[97] an der Gründungsversammlung am 28. Mai 1890 zeigt eine für seine Theologie typische Argumentation: Er benennt sozialpolitische Anliegen, legt jedoch stärkeres Gewicht auf kirchliche als auf soziale Reformen: Gerade wenn sich die Kirchen auf ihr religiöses Kerngeschäft beschränkten, stellten sie dem Kaiserreich, das sich „christliche Motive und Zwecke"[98] zu eigen gemacht habe, jenen „Geist"[99] zur Verfügung, den die Aufgaben der Sozialreform erforderten.[100] Sozialreform bedarf der Reform der Religion – diese Argumentation Harnacks wird sich bis zum Ersten Weltkrieg kaum ändern.[101] Er fordert gerade deshalb auch keine konkreten *kirchlichen* Reformen, weil er als Realisierungszusammenhang der „Religion" die gesamte „Kultur" innerhalb des „christlichen" Staats versteht. Die „Religion" ist zunächst nicht für sozialpolitische Reformen zuständig, sondern für „die Schärfung der Gewissen der Einzelnen, die Erweckung wiedergeborener, kräftiger und aufopferungsvoller

---

[96] Vgl. KRETSCHMAR, GOTTFRIED: Der evangelisch-soziale Kongreß. Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972; POLLMANN, KLAUS ERICH: Art. Evangelisch-sozialer Kongreß, in: TRE, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 645–650 (mit weiterführender Lit.); LIEBERSOHN, HARRY: Religion and Industrial Society. The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany, Philadelphia 1986.

[97] HARNACK, ADOLF: Der Evangelisch-soziale Kongress zu Berlin [1890], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1270–1286.

[98] A. a. O., S. 1273.

[99] A. a. O., S. 1283.

[100] Gerade unter Berufung auf diesen Geist kann Harnack sich mehr als deutlich gegen den erstarkenden (christlichen) Antisemitismus aussprechen: „[D]as aber weiß ich, dass den Antisemitismus auf die Fahnen des evangelischen Christentums zu schreiben, ein trauriger Skandal ist" (a. a. O., S. 1282).

[101] Vgl. auch HARNACK, ADOLF: Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche [1894], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1287–1339. Die „sozialen Fragen" nimmt Harnack im Rahmen seiner breit angelegten Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Protestantismus und Kultur in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts dann wieder auf. Sie bilden nun einen Teil seiner kulturtheoretischen Durcharbeitung aller Gesellschaftsbereiche im Modus der historischen Aufarbeitung, immer mit Blick auf den Stellenwert der Religion. Die neu gemeinsam veröffentlichten Abhandlungen „Das Urchristentum und die sozialen Fragen" von 1908 und die „Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristlicher Anschauung" von 1905 reihen sich in diese Linie ein. Sie sind zudem eine unmittelbare Reaktion auf das Erscheinen des ersten Teils der „Soziallehren" Ernst Troeltschs, in denen dieser wiederum Harnacks „Missionsgeschichte" sowie seine evangelisch-soziale Rede von 1894 adressiert.

Persönlichkeiten“[102], sowie dafür, für „das Heil der Seele und die Umbildung des innern Menschen“[103] Sorge zu tragen. Solche „Erweckten“ würden von sich aus, situativ und individuell, die Zuwendung zum Nächsten praktizieren.

4.2 Der „Sieg“ des Christentums als Universalreligion

Harnacks Stellung zur Missionstätigkeit[104] ist gemäßigt, wie seine außenpolitische Position (abgesehen von der Zeit kurz vor dem Ersten Weltkrieg und zu dessen Beginn) insgesamt keinen Expansionismus befürwortet.[105] Dies hindert ihn allerdings nicht daran, die Geschichte der „Ausbreitung“ des frühen Christentums als Triumphgeschichte zu schreiben.[106] Daher konnte Harnack zeitgenössisch auch nicht nur als Missionshistoriker, sondern auch als ihr Theoretiker wahrgenommen werden.[107]

Harnack bestimmt das Christentum als „synkretistische[] Religion“ im Kontext der allgemeinen Situation der *„Religionsmischung“* im Kaiserreich, die er auch als *„Orientalismus“* bezeichnet.[108] Die in diesem bereits vorfindli-

[102] A. a. O., S. 1295.

[103] A. a. O., S. 1297.

[104] Man kann sich fragen, ob ein Zusammenhang zwischen Harnacks missiongeschichtlichem Interesse und den Missionsbemühungen in den deutschen Kolonien unter Wilhelm II. besteht. Deren (differenzierte) Verflechtung in die machtpolitischen Diskurse der wilhelminischen Weltmachtpolitik eigens zu erörtern, ist hier allerdings nicht der Raum, vgl. dazu ausführlicher VAN DER HEYDEN, ULRICH/BECHER, JÜRGEN (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19 [Missionsgeschichtliches Archiv 6], Stuttgart 2000; VAN DER HEYDEN, ULRICH/STOECKER, HOLGER (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften und ihre Tätigkeit in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 in politischen Spannungsfeldern [Missionsgeschichtliches Archiv 10], Stuttgart 2003. Allerdings hatte auch die Missionswissenschaft im Kaiserreich durch den ersten ‚eigentlichen‘ Missiologen mit Gustav Warneck (vgl. BECKER, DIETER/FELDTKELLER, ANDREAS: Es begann in Halle … Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute [Missionswissenschaftliche Forschungen NF 5], Erlangen 1997) ab 1874 einen Vertreter in Halle, der mit der Gründung seiner „Allgemeine(n) Missions-Zeitschrift“ (1874) ein eigenes Publikationsorgan sowie mit seiner dreibändigen „Evangelischen Missionslehre“ (1892) den Grundstock für eine systematische Theologie der Mission geschaffen hatte.

[105] Zu im engeren Sinne außenpolitischen Fragen (und damit verbunden sind auch Gedanken zur weltweiten Mission) äußerte Harnack sich allerdings erst gegen Ende des ersten Jahrzehnts, im Rahmen der zunehmenden Spannungen zwischen dem Deutschen Reich und England.

[106] Vgl. etwa WHITE, L. MICHAEL: Adolf Harnack and the „Expansion“ of Early Christianity. A Reappraisal of Social History, in: The Second Century. A Journal of Early Christian Studies 5/2 (1985), S. 97–127.

[107] Vgl. EPPLER, PAUL: Die neuere Mission im Spiegel der altchristlichen nach Harnack. Mit einem Nachwort über Jesus Christus und die Weltmission, Basel 1903.

[108] HARNACK, Mission, S. 25. An diesem „Orientalismus“ seien unterschiedliche Stufen religionsgeschichtlicher Entwicklung abzulesen: Zunächst stammen die Inhalte oder „Mythologumena“ aus der „primitiven Naturanschauung“; in einem nächsten Schritt werden sie „auf die Stufe des Symbols herabgedrückt“; in der Folge treten Aspekte hinzu, die „aus alten

chen Elemente „wirklicher Religion" („*Seele*, *Gott*, *Erkenntnis*, *Entsühnung*, *Askese*, *Erlösung*, *ewiges Leben*, demgemäß *Individualismus* und *Menschentum*"[109]) seien im Christentum aufgenommen bzw. mit der Geschichte und Predigt Jesu in Verbindung gebracht worden. Dadurch sei, namentlich in den Briefen des Paulus, eine neue „*Religionsstufe*"[110] erreicht und die „volle Befreiung der neuen Religion von der alten"[111], d. h. die Ablösung des Christentums vom Judentum, vollzogen worden. Mit und durch Paulus habe sich das Christentum endgültig als „Erlösungsreligion"[112] konstituiert, die zeitgenössische „religiöse Bedürfnisse"[113] erfüllt habe. Neben der Predigt und bestimmten „Wunderwirkungen"[114] sei die Säule des durchschlagenden Erfolgs des Christentums dessen ethische Ausrichtung gewesen.[115]

Die weitere Darstellung der Geschichte der Ausbreitung des Christentums folgt dem Gedanken der je neuen Inkulturation des unveränderlichen Wesenskerns der christlichen Religion in die „Formen […], welche die Religion damals überhaupt hatte"[116]. Die „Missionsgeschichte" ist damit gleichsam der historisch gesättigte Beleg für die These von der paradigmatischen Rolle des Christentums in der Religionsgeschichte:

> Was nur immer als Religion gedacht werden kann, das hat sie, ja das ist sie. Schon hierin zeigt sie sich als Synkretismus, aber sie offenbart einen Synkretismus besonderer Art: es ist der Synkretismus der Universalreligion. Aller Kräfte und aller Beziehungen hat sie sich bemächtigt und sie in ihren Dienst genommen […] Was umschließt diese Religion nicht alles, und doch läßt sie sich noch immer auf einen ganz einfachen Ausdruck bringen, und ein Name umfaßt noch alles, der Name Jesu Christi![117]

---

geschichtlichen Erinnerungen entstanden sein" mögen. „Dann folgt, was aus den ersten ‚wissenschaftlichen' Versuchen übrig geblieben und nicht weiter fortgebildet war, Himmels- und Naturbeobachtungen, die zur Erkenntnis von Regelmäßigkeiten geführt hatten, verbunden mit religiösen Anschauungen, alles noch seelisch belebt und mit Kräften des Bewußtseins ausgestattet." Auf der nächsten Stufe folgt „die Schicht der begrifflich entwickelten und mit der erstarkten philosophischen Wissenschaft in Verbindung gesetzten Religion, halb Apologetik und halb Kritik". „Endlich entsteht die letzte Schicht – die Vergletscherung der alten Phantasien und Religionen durch ein neues, aus äußerer und innerer Erfahrung erzeugtes Weltbild." (A. a. O., S. 26) Die Diagnose des „Orientalismus" relativiert bzw. differenziert die frühere „Hellenisierungs"-These.

[109] A. a. O., S. 29.

[110] A. a. O., S. 48.

[111] A. a. O., S. 51.

[112] A. a. O., S. 87.

[113] A. a. O., S. 90.

[114] A. a. O., S. 172.

[115] „Man kann die ganze christliche Missionstätigkeit als sittliche Arbeit, als Erweckung und Kräftigung des sittlichen Sinns bezeichnen, und man verkürzt sie damit nicht" (a. a. O., S. 178).

[116] A. a. O., S. 201.

[117] A. a. O., S. 261. „Die christliche Religion ist von Anfang an mit einer Universalität aufgetreten, kraft deren sie das ganze Leben in allen seinen Funktionen mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Gefühlen, Gedanken und Taten mit Beschlag belegte" (a. a. O., S. 421).

Sie ist damit der „Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte auf allen Linien.“[118]

4.3 Religion und Krieg

Harnacks Untersuchung zur Beurteilung des Soldatenstands in der Alten Kirche (Militia Christi, 1905) steht unmittelbar im Kontext des nach der Verabschiedung des 2. Flottengesetzes im Jahr 1900 beginnenden Wettrüstens mit Großbritannien im Rahmen der wilhelminischen Weltmachtpolitik.

In der Untersuchung versucht Harnack herauszupräparieren, dass zwar militärische Semantik einen großen Teil der frühchristlichen Schriftstellerei durchzieht, diese werde aber (und darin sei das Christentum – mit inbesondere Marcion – aufs Schärfste gegen das Judentum abzugrenzen) ursprünglich ‚friedlich‘ oder ‚geistig‘ umgewidmet. „[D]er getaufte Christ wurde eben nicht Soldat.“[119] Erst die Konstantinische Wende habe eine prinzipiell veränderte Haltung in dieser Frage mit sich gebracht, die ihrerseits allerdings notwendig für die weitere Ausbreitung des Evangeliums gewesen sei.[120]

Die Spannung zwischen ursprünglicher Ablehnung des Militärs im Christentum und gleichzeitiger Notwendigkeit der Teilnahme an kriegerischen Handlungen zur Ausbreitung des Christentums als universaler Weltreligion vermeidet eine eindeutige theologische Positionierung zur (Gegenwarts-) Frage „Religion und Krieg“.

4.4 „Religion“, Kirche und Staat

Die Ausführungen Harnacks in seinem Buchkapitel über „Kirche und Staat“ (1906) zielen auf die Pointe, dass der Religion im ‚eigentlichen‘ Sinn rechtliche und staatliche Strukturen äußerlich, gleichwohl aber mit dem Anspruch auf Universalität, der dem Christentum eignet, zwangsläufig einhergegangen seien. Erst durch bestimmte institutionelle Strukturen sei die gesellschaftliche Durchsetzung ihrer Inhalte möglich gewesen: „Der Bund zwischen christlicher Kirche und Staat hat die zivilisierte Menschheit auf eine neue Stufe gehoben.“[121] Daraus folgt, mutatis mutandis, dass die kirchliche Struktur dort gewissermaßen obsolet wird, wo der (christliche) Staat deren Aufgaben übernimmt.[122]

---

[118] A. a. O., S. 419.

[119] HARNACK: Militia Christi, S. 49.

[120] Vgl. a. a. O., S. 86 f.

[121] HARNACK: Kirche und Staat, S. 132. Bemerkenswert ist, dass Harnack hier das Christentum für die Durchsetzung der „Ideen der geistigen Freiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit“ (ebd.), also der Grundbegriffe der Französischen Revolution, in Anspruch nimmt.

[122] Es ist unverkennbar, dass diese Entwicklung für Harnack ein Desiderat auch für seine zeitgenössische Gegenwart ist. Anspielungen in der Darstellung der nachkonstantinischen Zeit („Die kaiserliche Theokratie und das ‚Zentrum‘ haben *eine* Geburtsstunde; sie sind feindliche Zwillinge“, a. a. O., S. 157) unterstreichen diesen Punkt.

4.5 „Religion" und Bildung

„[D]er wahrhaft religiöse Mensch [wird] immer auch ein gebildeter Mensch sein, so wenig Bildung er im einzelnen auch haben mag."[123] „Wahre Bildung"[124] ist für Harnack Persönlichkeitsbildung und als solche ein Kernelement der Religion. Ohne letztere könne daher weder die akademische Wissenschaft vollumfänglich betrieben,[125] noch eine „universale Betrachtung"[126] (in direkter Konkurrenz zu den „modernen Weltanschauungen"[127]) entwickelt werden. Religionsunterricht ist bildungsnotwendig, und, so können diese Gedanken weitergeführt werden, staatstragend. Die konkurrierenden „Weltanschauungen" können im Gegensatz zur (christlichen) Religion, das Ziel der Persönlichkeitsbildung und damit die Garantie sozialen Zusammenhalts gerade nicht sicherstellen.

5. Religion und Außenpolitik, Krieg und Frieden. Harnack in der Zeit um den Ersten Weltkrieg[128]

Harnacks Entwicklung der Theologie zu einer historisch-normativen Theorie der Kultur wird in der Zeit um den Ersten Weltkrieg auf eine ethische Bewährungsprobe sondergleichen gestellt. Die bis hierher entwickelten Gedanken über das Verhältnis von „Religion" und Krieg sowie „Religion" und Staat sind hier von besonderer Relevanz.

5.1 „Religion" – für Krieg und Frieden

Adolf Harnack war kein Antimilitarist.[129] Aber er gehörte auch nicht zu den Befürwortern eines Expansionskriegs. Vielmehr war er in den zunehmenden Spannungen zwischen Deutschland und England um Ausgleich bemüht – im Sinne eines späterhin sogenannten „realpolitischen Pazifismus"[130]. Sein Engagement bis 1911 hatte dabei ein deutliches Schwergewicht im kirchlich-politi-

---

[123] HARNACK, ADOLF: Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungsstrebens [1902], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1142–1170, S. 1152.

[124] A. a. O., S. 1166.

[125] Vgl. ebd.

[126] HARNACK: Die Beziehungen zwischen Universität und Schule, S. 1200.

[127] A. a. O., S. 1204.

[128] Die folgenden Ausführungen sind, dem hier abzubildenden Zeitraum geschuldet, außerordentlich verkürzt und werden an anderer Stelle vertieft werden.

[129] Vgl. zum Folgenden NOTTMEIER, CHRISTIAN: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004, S. 362–379.

[130] Vgl. DELBRÜCK, HANS: Realpolitischer Pazifismus, in: Preußische Jahrbücher 166 (Oktober–Dezember 1916), S. 177–187.

schen Gelehrtenaustausch.[131] Religion ist dabei zunächst ein Medium des Friedens,[132] gerade aufgrund der christlichen Prägung beider Länder. Nach der 2. Marokkokrise und dem „Panthersprung" änderte sich Harnacks Haltung zusehends, ein einfacher Interessenfrieden schien nicht mehr ausreichend. Harnack kann nun (1914) Religion auch als Ressource dafür mobilisieren, das „teure Leben für jenes große Ideal: ‚Gott, Freiheit, Vaterland' stets aufs Spiel zu setzen"[133], dann nämlich, wenn es um die Verteidigung des christlichen Staates gegen die „Kultur der Horde, […] die […] mongolisch-moskowitische Kultur"[134] geht. Dieses Argument ist vollständig auf der Linie der aus Harnacks historischen Studien bekannten Sachzwanglogik. In solchen Situationen erhält auch der Krieg eine „religiöse" Weihe – die Verteidigung des christlichen Staats bzw. der „religiös" interpretierten Kultur (inklusive der Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit[135]) konnte so als Verteidigung der Existenzbedingungen des christlichen Glaubens erscheinen. Allerdings kann auch nicht von einer prinzipiellen militaristischen Funktionalisierung der Religion die Rede sein.[136] Gleichwohl: Die Unterschrift Harnacks unter dem „Aufruf an die Kulturwelt"[137], der am 4. Oktober 1914 publiziert wurde, hat selbst Theologiegeschichte geschrieben.[138]

---

[131] Vgl. HARNACK, ADOLF: Deutschland und England [1909], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1410–1416.

[132] HARNACK, ADOLF: Der Friede die Frucht des Geistes [1911], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1417–1423.

[133] HARNACK, ADOLF: Rede zur „Deutsch-amerikanischen Sympathiekundgebung" (11. August 1914 im Berliner Rathaus), in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1428–1434: S. 1432.

[134] A. a. O., S. 1432.

[135] Vgl. HARNACK, ADOLF: Was wir schon gewonnen haben und was wir noch gewinnen müssen. Rede am 29. September 1914 in Berlin gehalten, in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1445–1464, S. 1453.

[136] Wolfram Kinzig sieht die Gründe für Harnacks anfängliche Kriegsbegeisterung in dessen genuin politischem Denken verwurzelt (vgl. KINZIG, WOLFRAM: Harnack, Houston Stewart Chamberlain, and the First World War, in: ZnThG 22 [2015], S. 190–230). Und es sei nur darauf hingewiesen, dass mit ähnlichen Argumenten (Verteidigung des christlichen Glaubens) während des Zweiten Weltkriegs zur militärischen Aktion gegen die nationalsozialistischen Truppen aufgerufen werden konnte. Vgl. BARTH, KARL: Brief von Karl Barth an Josef Hromádka vom 19. September 1938, in: Ders.: Offene Briefe 1935–1942 [KGA 36], hg v. Koch, Diether, Zürich 2001, S. 113–115, S. 114.

[137] Vgl. den Text bei UNGERN-STERNBERG, JÜRGEN VON/UNGERN-STERNBERG, WOLFGANG VON: Der Aufruf an die Kulturwelt, S. 209–212.

[138] Karl Barth hat sie in seinem autobiographischen Rückblick gleichsam symbolisch als Ausdruck der Haltung der deutschen intellektuellen Elite zu Kriegsbeginn dargestellt (vgl. DREWES, HANS-ANTON: Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack, in: Beintker, Michael/Link, Christian/Trowitzsch, Michael [Hg.]: Karl Barth in Deutschland [1921–1935]. Aufbruch – Klärung – Widerstand, Zürich 2005, S. 189–203; siehe auch HÄRLE, WILFRIED: Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: ZThK 72 [1975], S. 207–224). Harnack wiederum behauptete kurze Zeit später, den Text des „Aufrufs" bei Unterzeichnung nicht gekannt zu haben (vgl. HARNACK, ADOLF

Bekanntlich hat Harnack aber nicht lange auf seiner anfänglichen Einstellung gegenüber dem Krieg beharrt und sich vielmehr nach den ersten zwei Kriegsjahren für einen raschen Frieden mit einem europäischen Kräftegleichgewicht ausgesprochen.[139] Der Gottesglaube stand nun für das Ertragen der durch den Krieg verursachten Leiden.[140] Nunmehr traten praktische Anliegen wie die „Umsetzung innere[r] Reformen freiheitlicher Art“[141] sowie die internationale Versöhnung in den Vordergrund seines Interesses. Wieder betätigte sich der Historiker Harnack als „rückwärts gewandte[r] Prophet“[142]. Nach Kriegsende erhielt die „Religion“ nun deutlicher die Funktion nationaler Integration unter den Leitgedanken „deutscher Geist und Menschheitshorizont“[143].

Allerdings musste Harnack in der Weimarer Republik eine erhebliche Umstellung seiner Religionstheologie vornehmen, da das Leitideal des christlichen Staates nun nicht mehr realistisch erschien.

5.2 Der neue Ort der Religion – Harnacks neuer „Marcion“ und seine Hinwendung zur Kirche

„Die Bedeutung der theologischen Fakultäten“[144] für die junge Republik, die Harnack angesichts öffentlicher Forderungen nach ihrer Abschaffung im Zuge der Verhandlungen über die Trennung von Kirche und Staat in einem

VON: Offener Brief an Herrn Clemenceau [1919], in: Nowak, Kurt [Hg.]: Harnack als Zeitgenosse, S. 1515–1517). Wie Wolfram Kinzig herausgearbeitet hat, kann über Harnacks politische Haltung in jener Zeit kein Zweifel bestehen (vgl. Vgl. KINZIG, WOLFRAM: Harnack, Houston Stewart Chamberlain, and the First World War). Während der ersten beiden Kriegsjahre intensivierte sich zudem seine Korrespondenz mit Houston Stewart Chamberlain, der Harnack bereits 1901 vom Kaiser persönlich vorgestellt worden war und dessen „Kriegsaufsätze“ er seit November 1914 mit Gefallen studierte.

[139] Vgl. die umsichtige Darstellung in: NOWAK, KURT: Historische Einführung. Adolf von Harnack. Wissenschaft und Weltgestaltung auf dem Boden des Protestantismus, in: Ders. (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1–103, S. 76–84 sowie HARNACK, ADOLF VON: „Der Abschied von der weißen Weste“ [1916], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1465–1472.

[140] Vgl. HARNACK, ADOLF VON: An der Schwelle des dritten Kriegsjahrs. Rede am 1. August 1916 in Berlin gehalten, in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1473–1490.

[141] HARNACK, ADOLF VON: Das Gebot der Stunde. Eine Denkschrift im Juni 1917 dem Reichskanzler eingereicht [1917/1923], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1510–1514, S. 1513.

[142] HARNACK, ADOLF VON: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis [1917], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 927–947, S. 943.

[143] HARNACK, ADOLF VON: Politische Maximen für das neue Deutschland. Der akademischen Jugend gewidmet [1919], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 1518–1521, S. 1520.

[144] HARNACK, ADOLF VON: Die Bedeutung der theologischen Fakultäten [1919], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 856–874.

Aufsatz im März 1919 in den Preußischen Jahrbüchern erörterte, musste zwangsläufig eine andere sein als noch knapp 20 Jahre zuvor. Harnack setzte sich nun dafür ein, die Erhaltung der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten als Gegenmittel gegen eine potentiell staatsfeindliche (religiöse) Subkultur zu sehen.[145] Zumal ferner weiterhin gelte, dass auch die neue „säkulare" Kultur allein aus dem Geist des (protestantischen) Christentums habe entstehen können. Gerade deshalb bedürfte es auch weiterhin einer spezialisierten Deutungswissenschaft zum Verständnis der Grundlagen der Moderne: Auch „die Geistesgeschichte und Soziologie der Neuzeit verlangen, daß sie in ihrer Totalität auch sub specie religionis evangelicae betrachtet und erforscht werden."[146] Weiterhin müsse nämlich gelten, dass die Dynamik der Geschichte nicht anders denn als implizit religiös verstanden werden könne – und nur die Religion am Ende in der Lage sei, eben diesen irrationalen ‚Kern' der Geschichte sinnvoll zu deuten.[147]

Der neue gesellschaftliche Ort der Religion fand eine umfassende systematische Interpretation in Harnacks zweiter Marcion-Monographie, die eine radikalisierte und kirchenpolitisch fokussierte Neuinterpretation des altkirchlichen „Häretikers" enthielt. Marcion habe eine eindeutige und alteritätslogisch pointierte Neuinterpretation des Gottesgedankens angeboten.[148] Vor diesem Hintergrund empfahl von Harnack die Ausscheidung der alttestamentlichen Schriften aus dem Bereich des innerhalb des Christentums kanonisch Gültigen:[149] „[D]as AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die

[145] Man „würde bald erleben, daß das Schwert des Geistes, welches die Religion führt, nicht stumpf geworden ist, und […] würde sich in Kürze vor eine Entwicklung des Religiösen und Kirchlichen gestellt sehen, die weder im Interesse des Volks und Staats noch in dem der Kirche zu wünschen ist. Daher müssen die theologischen Fakultäten im Rahmen der Universitäten erhalten bleiben" (a. a. O., S. 874).

[146] A. a. O., S. 866.

[147] Vgl. HARNACK, ADOLF VON: Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten? [1920], in: Nowak, Kurt (Hg.): Harnack als Zeitgenosse, S. 948–97, S. 969. Beachtlich ist, dass sich Harnack nun selbst zeitdiagnostische Beschränkung auferlegt – der „rückwärtsgewandte Prophet" scheint in der Verarbeitung seiner Fehleinschätzungen während des Ersten Weltkriegs verschwunden: „[I]n bezug auf die Deutung und Wertung von Zeitereignissen muß sich der Historiker große Zurückhaltung auferlegen […] vor allem deshalb, weil der Historiker selbst in der Regel von den Zeitereignissen zu sehr affiziert ist, um unparteiisch sein zu können" (a. a. O., S. 971).

[148] HARNACK, ADOLF VON: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der altkatholischen Kirche, Berlin 1920, 2. Aufl., Leipzig 1924: „Die wahre Religion muß ebenso eindeutig und transparent sein, wie sie fremd und absolut-paradox sein muß" (a. a. O., S. 17).

[149] Vgl. a. a. O., S. 18: „Der christliche Gottesbegriff muß daher ausschließlich und völlig restlos nach der Erlösung durch Christus festgestellt werden. Also kann und darf Gott nichts anderes sein als das Gute im Sinne der barmherzigen und erlösenden Liebe. Alles übrige ist streng auszuscheiden: Gott ist nicht der Schöpfer, nicht der Gesetzgeber, nicht der Richter, er zürnt und straft auch nicht, sondern er ist ausschließlich die verkörperte erlösende und beseligende Liebe".

große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung."[150]

Tatsächlich zielte Harnacks Neuinterpretation Marcions nun nicht mehr allein auf die Reform der Religion, sondern zugleich auf die Umgestaltung der Kirche. Nach dem Untergang des Leitbilds des christlichen Staats stand nun diese als Realisierungsagent der Religion im Fokus des Interesses Harnack.[151]

Harnacks alteritätslogische Interpretation der Neubestimmung des Gottesbegriffs durch Marcion hat indes eine ethische Pointe, die im Gedanken unverfügbar geschenkter Liebe gipfelt. Nur die unverdient geschenkte Liebe könne in der zeitgenössischen Situation noch auf Anklang stoßen.[152]

Mit dieser Einschätzung lag Harnack allerdings falsch. Bekanntlich war es das Wort vom Gericht, wie es im Rahmen der Dialektischen Theologie verkündet wurde, das für einige Zeit die theologische Debattenlandschaft dominieren sollte – neben der Theologie der beginnenden „Lutherrenaissance", die aber allenfalls als verzerrte Fortsetzung des theologischen Liberalismus in Frage kommen könnte.[153]

6. Zusammenfassung/Schluss

Ungeachtet der relativ großen Konstanz in Harnacks Bestimmung des Religionsbegriffs, den er bis 1900 nach und nach systematisch und kulturtheoretisch entfaltet, lässt sich doch zum Spätwerk hin eine gewisse Verschiebung beobachten. Während das Frühwerk mehr oder minder vier verschiedene Bedeutungsvarianten kennt („Religion" [auch „Glauben"; „Gesinnung"] als ‚innerliches' Relationsphänomen mit intersubjektiven und ethischen Momenten; als Bezeichnung für eine Gemeinschaftsform/Institution; als Bezeichnung eines Symbolsystems und schließlich als Kollektivsubjekt) tritt in der mittleren Schaffensphase einerseits eine stärkere Systematisierung und Näherbestimmung der individuellen Dimension von „Religion" hinzu. Zum Begriff des Gefühls tritt prominent derjenige des Erlebnisses. Andererseits verlagert sich

[150] A. a. O., S. 248 f.

[151] „Stammt doch die größte Zahl der Einwendungen, welche ‚das Volk' gegen das Christentum und gegen die Wahrhaftigkeit der Kirche erhebt, aus dem Ansehen, welches die Kirche noch immer dem AT gibt" (a. a. O., S. 254).

[152] „Die tiefsten Kenner der Volksseele, wie sie in den Verächtern des kirchlichen Christentums heute lebt, versichern uns, daß nur die Verkündigung der Liebe, die nicht richtet, sondern hilft, noch Aussicht hat gehört zu werden" (a. a. O., S. 263).

[153] Vgl. WOLFES, MATTHIAS: Protestantismus und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918, Berlin u. a. 1999.

das Interesse Harnacks in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts in den normativ-kulturhermeneutischen Bereich. „Religion“ wird nun zum Signum einer normativen Theorie der Kultur. Vor dem Hintergrund seines Interesses an einem starken christlichen Staat und auf dem Boden seiner Dogmen- und Kirchenkritik wird die historische Besinnung auf unterschiedliche Aspekte der religiösen Gesellschaftsdeutung des frühen Christentums zur Gegenwartsdiagnostik – und zum ethischen Appell. Dabei bildet der Staat den institutionellen Rahmen der Religion; diese wird zum Motor und zur Quelle sozialer Reform, von Bildungs- und Kulturarbeit – und zum eminenten politischen Integrationsfaktor. Harnacks Begriffsgebrauch partizipiert damit an der extensiven Bedeutungserweiterung und der Politisierung von Religion. Die Restitution des „Wesens“ der Religion lässt das protestantische Christentum in der Lesart Harnacks zur absoluten Religion werden. Ineins mit der Theologie als historisch-normativer Wissenschaft von der christlichen Religion kann es gegenüber der Wissenschaftsreligion („Weltanschauung“) sowie dem Sozialismus in Stellung gebracht und zugleich die Legitimität der Theologie als universitärer Wissenschaft behauptet werden.

Aufgrund des zunehmend morphologischen Verständnisses unterschiedlicher konfligierender „Kulturen“ kann die „Religion“ für Harnack zur Ressource außenpolitischer Verständigungsbemühungen vor dem Ersten Weltkrieg werden – wie zugleich auch zur Legitimation von Kriegshandlungen gegen die bloße „Zivilisation“ (Frankreich) oder die „Kultur der Horde“ (Russland). Gleichwohl wäre es unangemessen, Harnack einen religiös motivierten Chauvinismus zu unterstellen. Noch während des Ersten Weltkriegs schwenkt Harnack auf einen auf Ausgleich und Sozialreform zielenden Kurs um. „Religion“ wird hier zur Chiffre sittlicher Stabilisierung. Die Anpassung an die veränderten politischen Verhältnisse nach Kriegsende lässt Harnack den Gedanken eines starken christlichen Staates aufgeben; sein Fokus liegt nun auf den Kirchen als Institutionen. Zu deren Reform radikalisiert Harnack sein dogmenkritisches Programm. Die erneute Auseinandersetzung mit Marcion führt zu einer alteritätslogischen Neubestimmung des Religionsbegriffs. Hiermit steht Harnack mitten in den Debatten um eine theologische Neufassung der „Religion“. Die Parallelen zu Karl Barth, Friedrich Gogarten, Paul Tillich und Emanuel Hirsch wären eine eigene Untersuchung wert.

Literatur

BASSE, MICHAEL: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82], Göttingen 2001.

BARTH, KARL: Brief von Karl Barth an Josef Hromádka vom 19. September 1938, in:

Ders.: Offene Briefe 1935–1942 [KGA 36], hg v. Koch, Diether, Zürich 2001, S. 113–115.

BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM: Art. Harnack, Adolf von, in: BBKL, Bd. 2, Hamm 1990, Sp. 554–568.

BECKER, DIETER/FELDTKELLER, ANDREAS: Es begann in Halle … Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute [Missionswissenschaftliche Forschungen NF 5], Erlangen 1997.

VOM BRUCH, RÜDIGER/GRAF, FRIEDRICH WILHELM/HÜBINGER, GANGOLF (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1989;

DELBRÜCK, HANS: Realpolitischer Pazifismus, in: Preußische Jahrbücher 166 (Oktober–Dezember 1916), S. 177–187.

DREHSEN, VOLKER/SPARN, WALTER (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Berlin 1996.

DREWES, HANS-ANTON: Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack, in: Beintker, Michael/Link, Christian/Trowitzsch, Michael (Hg.): Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand, Zürich 2005, S. 189–203.

EPPLER, PAUL: Die neuere Mission im Spiegel der altchristlichen nach Harnack. Mit einem Nachwort über Jesus Christus und die Weltmission, Basel 1903.

HÄRLE, WILFRIED: Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: ZThK 72 (1975), S. 207–224.

HARNACK, ADOLF: Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. Eine kirchenhistorische Vorlesung, Gießen 1881.

HARNACK, ADOLF: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Freiburg 1886; Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, Freiburg 1890.

HARNACK, ADOLF: Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Leipzig 1893–1904: Bd. 1, Teil 1: Die Überlieferung und der Bestand, 1893; Bd. 1, Teil 2: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen 1897; Bd. 2: Die Chronologie der Litteratur von Irenäus bis Eusebius, 1904.

HARNACK, ADOLF: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig 1900.

HARNACK, ADOLF: Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, im Auftrage der Akademie bearbeitet, 4 Teilbände, Berlin 1900: Bd. 1, Teil 1: Von der Gründung bis zum Tode Friedrichs des Großen; Bd. 1, Teil 2: Vom Tode Friedrichs des Großen bis zur Gegenwart; Bd. 2: Urkunden und Actenstücke zur Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften; Bd. 3: Gesammtregister über die in den Schriften der Akademie von 1700–1899 erschienenen wissenschaftlichen Abhandlungen und Festreden. Bearbeitet von Otto Köhnke.

HARNACK, ADOLF: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, 4. Aufl. 1924.

HARNACK, ADOLF: Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905.

HARNACK, ADOLF: Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, in: Hinne-

berg, Paul (Hg.): Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion, Berlin/Leipzig 1906, S. 129–160.

HARNACK, ADOLF VON: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1921.

HARNACK, ADOLF: Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung [1883], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 196–222.

HARNACK, ADOLF: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus [1886], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 223–252.

HARNACK, ADOLF: Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte [1899], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 273–304.

HARNACK, ADOLF: Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort [1892], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 500–544.

HARNACK, ADOLF: Antwort auf die Streitschrift D. Cremers. Zum Kampf um das Apostolikum [1892], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 545–578.

HARNACK, ADOLF: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte nebst einem Nachwort [1901], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 797–824.

HARNACK, ADOLF: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte [1904], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 901–922.

HARNACK, ADOLF: Über die „Vorzeichen" der in der Geschichte wirksamen Kräfte [1905], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 923–926.

HARNACK, ADOLF: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis [1917], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 927–947.

HARNACK, ADOLF: Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten? [1920], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 948–972.

HARNACK, ADOLF: Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungsstrebens [1902], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1142–1170.

HARNACK, ADOLF: Die Beziehungen zwischen Universität und Schule in bezug auf den Unterricht in Geschichte und Religion [1907], Anhang: Zur Behandlung der Römischen Kaisergeschichte auf der Schule [1902], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1189–1214.

HARNACK, ADOLF: Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern? [1910], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1233–1254.

HARNACK, ADOLF: Der Evangelisch-soziale Kongress zu Berlin [1890], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1270–1286.

HARNACK, ADOLF: Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche [1894], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1287–1339.

HARNACK, ADOLF: Das Urchristentum und die sozialen Fragen [1908], Anhang: Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristlicher Anschauung [1905], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1345–1370.

HARNACK, ADOLF: Deutschland und England [1909], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1410–1416.

HARNACK, ADOLF: Der Friede die Frucht des Geistes, in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1417–1423.

HARNACK, ADOLF: Rede zur „Deutsch-amerikanischen Sympathiekundgebung“ (11. August 1914 im Berliner Rathaus), in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1428–1434.

HARNACK, ADOLF VON: „Der Abschied von der weißen Weste“ [1916], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1465–1472.

HARNACK, ADOLF: An der Schwelle des dritten Kriegsjahrs. Rede am 1. August 1916 in Berlin gehalten, in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1473–1490.

HARNACK, ADOLF VON: Das Gebot der Stunde. Eine Denkschrift im Juni 1917 dem Reichskanzler eingereicht [1917/1923], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1510–1514.

HARNACK, ADOLF VON: Offener Brief an Herrn Clemenceau [1919], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1515–1517.

HARNACK, ADOLF: Politische Maximen für das neue Deutschland. Der akademischen Jugend gewidmet [1919], in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse.

Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1518–1521.

HARNACK, ADOLF: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift [1870]. Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang, hg. v. Steck, Friedemann, Berlin/New York 2003.

HECKEL, MARTIN: Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 2, hg. v. Schlaich, Klaus, Tübingen 1989, S. 1122–1193.

HÜBNER, THOMAS: Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte [EHS.T 493], Frankfurt a. M. 1994.

JELLINEK, GEORG: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895.

KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: Art. Harnack, Adolf von, in: TRE, Bd. 14 Berlin/New York 1985, S. 450–458.

KINZIG, WOLFRAM: Harnack, Houston Stewart Chamberlain, and the First World War, in: ZnThG 22 (2015), S. 190–230.

KORSCH, DIETRICH: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005.

KRETSCHMAR, GOTTFRIED: Der evangelisch-soziale Kongreß. Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage. Stuttgart 1972.

LIEBERSOHN, HARRY: Religion and Industrial Society. The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany, Philadelphia 1986.

MARKSCHIES, CHRISTOPH: Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012.

NOTTMEIER, CHRISTIAN: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004.

NOTTMEIER, CHRISTIAN: Protestantische Theologie und auswärtige Kulturpolitik. Das Beispiel Adolf von Harnack, in: Arnold, Claus/Wischmeyer, Johannes (Hg.): Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, Göttingen 2013, S. 71–88.

NOWAK, KURT: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, Wolfenbüttel 1993.

NOWAK, KURT: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996.

NOWAK, KURT: Historische Einführung. Adolf von Harnack. Wissenschaft und Weltgestaltung auf dem Boden des modernen Protestantismus, in: Ders.: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Berlin 1996, S. 1–103.

NOWAK, KURT: Harnack in Theologie und Kirche der Weimarer Republik, in: Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, hg. v. Nowak, Kurt/Oexle, Otto Gerhard, Göttingen 2003, S. 207–235.

OSTHÖVENER, CLAUS-DIETER: Adolf von Harnack als Systematiker, in: ZThK 99 (2002), S. 296–331.

POLLMANN, KLAUS ERICH: Art. Evangelisch-sozialer Kongreß, in: TRE, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 645–650.

SCHELIHA, ARNULF VON: Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen. Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs, in: Nowak, Kurt (Hg.): Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, S. 163–187.

TÖNNIES, FERDINAND: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen, Leipzig 1887.

VAN DER HEYDEN, ULRICH/BECHER, JÜRGEN (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19 [Missionsgeschichtliches Archiv 6], Stuttgart 2000.

VAN DER HEYDEN, ULRICH/STOECKER, HOLGER (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften und ihre Tätigkeit in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 in politischen Spannungsfeldern [Missionsgeschichtliches Archiv 10], Stuttgart 2003.

VOIGT, FRIEDEMANN: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Gothein, Sombart, Simmel, Jellinek, Weber und Troeltsch, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 155–184.

UNGERN-STERNBERG, JÜRGEN VON/UNGERN-STERNBERG, WOLFGANG VON: Der Aufruf „An die Kulturwelt!". Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg. Mit einer Dokumentation [Historische Mitteilungen Beiheft], Stuttgart 1996; 2. Aufl. 2013.

WHITE, L. MICHAEL: Adolf Harnack and the „Expansion" of Early Christianity. A Reappraisal of Social History, in: The Second Century. A Journal of Early Christian Studies 5/2 (1985), S. 97–127.

WITTEKIND, FOLKART: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) [BHTh 113], Tübingen 2000.

WOLFES, MATTHIAS: Protestantismus und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918, Berlin u. a. 1999.

ZAHN-HARNACK, AGNES VON: Adolf von Harnack, Berlin/New York [2]1951.

Die Erfahrung des Heiligen

Religion bei Rudolf Otto (1869–1937)

Jörg Lauster

Rudolf Otto interessierte sich im eigentlichen Sinne nicht für eine Theorie der Religion, sondern für eine Idee des Heiligen. Dennoch leistete er einen der wichtigsten Beiträge zur Religionsdebatte in der Moderne. Religion gründet Otto zufolge in etwas, was außerhalb des menschlichen Bewusstseins liegt, und dieser Grund ist doch nicht anders zu erfassen und zu beschreiben, als in den Reaktionen und Ausdrucksformen des menschlichen Bewusstseins. Vereinfachend könnte man sagen, dass Otto in seiner Theorie des Heiligen die objektive und die subjektive Seite der Religion so zusammenbindet, dass Religion als eine subjektive Ausdrucksleistung des Menschen nicht zu erklären ist ohne einen objektiven, außerhalb menschlicher Subjektivität liegenden Verursachungsgrund. Das ist der Grund, warum Ottos Religionstheorie in die Idee des Heiligen integriert ist. Seine Theorie der Religion ist zugleich der Versuch, aus den vielfältigen Debatten um den Religionsbegriff im 19. und frühen 20. Jahrhundert ein Fazit zu ziehen, das Religion als einen essentiellen Modus menschlicher Wirklichkeitserschließung einerseits anerkennt, aber gleichzeitig ihre subjektiven und historisch wandelbaren Ausdrucksgestalten nicht in Abrede stellt. Man kann in diesem Sinne Otto als einen großen Apologeten lesen, der die Religion gegen den Verdacht des Illusorischen verteidigt und dennoch wichtige Einsichten der Religionskritik aufnimmt. Otto knüpfte seine Religionstheorie also aus mehreren Fäden. Eine wichtige Rolle spielte das Modernisierungsprogramm Schleiermachers, aber auch die historische Religionsforschung des 19. Jahrhunderts.[1]

[1] Der Band des Marburger Rudolf-Otto-Kongresses von 2012 bietet über die im Folgenden angesprochenen Themen einen sehr guten Überblick. In den Beiträgen ist auch die Forschungsliteratur zum jeweiligen Thema zusammengetragen: Lauster, Jörg/Schüz, Peter/Barth, Roderich/Danz, Christian (Hg.): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2014; hilfreich sind auch die Erträge eines Symposions von 2010: Dietz, Thorsten/Matern, Harald (Hg.): Rudolf Otto. Subjekt und Religion, Zürich 2012. Von den jüngeren Monographien sei als umfassende Auseinandersetzung mit Otto und der Forschungstradition verwiesen auf: Schüz, Peter: Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto, Tübingen 2016.

Ottos intellektuelle Biographie veranschaulicht sein Anliegen, diese verschiedenen Fäden zusammenzubringen.[2] Aus konservativ bürgerlichem Elternhause stammend begann er sein Studium der Theologie zunächst in Erlangen. Von der Fakultät erhoffte er sich aufgrund ihres konservativ-lutherischen Rufes theologische Hilfestellung gegen die Modernisierungstendenzen, die der junge Otto als Bedrohung protestantischer Rechtgläubigkeit empfand. Was Otto in Erlangen lernen konnte, hinterließ bei ihm einen ambivalenten Eindruck. Die ‚positive' Theologie mit ihrer traditionellen Bibel- und Bekenntnistreue schien ihm den Herausforderungen moderner Religionskritik nicht gewachsen, weil sie die christlichen Positionen mehr behauptete als argumentativ absicherte. Dennoch prägten die Erlanger Otto nachhaltig. Der Systematiker Franz Hermann Reinhold von Frank legte in seiner anspruchsvollen Erfahrungstheologie den Akzent auf die Bewusstseinsvorgänge im Glaubenden und insistierte dabei auf die unfassbare Dimension im Prozess der Gotteserfahrung. Diese beiden Aspekte hat Otto zeit seines Lebens theologisch produktiv weiterzuführen versucht. Von Erlangen wechselte Otto schließlich nach Göttingen. Die Begegnung mit der liberalen und historisch forschenden Theologie beeinflusste Otto weit positiver, als er zunächst selbst annahm. Von deren prominenten Vertretern wie etwa Wilhelm Bousset lernte er, dass der historische Blick auf die Phänomene des Religiösen keineswegs eine Zersetzung des christlichen Glaubens bedeuten musste, sondern eine angemessene Weise darstellte, sich mit der Religion in der Moderne zu beschäftigen. Dennoch verschrieb sich Otto den Liberalen nicht mit Haut und Haar. Er bewahrte sich eine ausgeprägte Verlustempfindlichkeit bei allzu offensichtlichen Anpassungsvorgängen an den Zeitgeist. Albrecht Ritschls Verdammung der Kategorie des Zornes Gottes aus dem Feld christlicher Theologie, dem seine Schüler bereitwillig folgten, erschien ihm beispielsweise als eine unangebrachte Abflachung christlicher Gotteserfahrung. Die entsprechenden Passagen aus *Das Heilige* sind daher noch gut zwanzig Jahre später als eine Abrechnung mit bestimmten Erscheinungsformen liberaler Theologie zu lesen.[3] Von seinem

[2] Zur Biographie vgl. a. a. O., S. 117–149 (mit umfassendem Überblick über die Forschungs- und Quellenlage zur Biographie Ottos); vgl. zu aufschlussreichen Zusatzinformationen aus den noch nicht edierten Briefen: KRAATZ, MARTIN: Bio- und Epistolographisches zu Rudolf Otto, in: Lauster, Jörg/Schüz, Peter/Barth, Roderich/Danz, Christian (Hg.): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2014, S. 3–17: „[…] meine stellung als ‚modernistischer pietistisch angehauchter lutheraner mit gewissen quakerneigungen' ist eigen"; knappe Skizze: LAUSTER, JÖRG/SCHÜZ, PETER: Rudolf Otto und *Das Heilige*. Zur Einführung, in: Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Mit einer Einführung zu Leben und Werk Rudolf Ottos von Jörg Lauster und Peter Schüz und einem Nachwort von Hans Joas, München 2014, S. 232–242. Die folgenden Ausführungen orientieren sich in einzelnen Passagen an dieser Einführung.

[3] Vgl. OTTO, RUDOLF: Das Heilige, S. 20–22.

akademischen Werdegang her war Otto dem liberalen Lager zugehörig und bewahrte doch auch Anliegen konservativer Theologie. Otto entwickelte einen klaren Blick dafür, was die jeweiligen theologischen Strömungen des 19. Jahrhunderts in der Beschäftigung mit der Religion an Stärken und Schwächen zu bieten hatten. Das machte ihn zu einem positionellen Grenzgänger. Seinem akademischen Vorankommen hat dies lange geschadet, seiner Theorie der Religion hat es hingegen zu Größe verholfen.

Ottos reife und im Folgenden vornehmlich zu erörternde Religionstheorie legte er in dem Werk vor, das ihn berühmt machte. Das 1917 erschienene Buch *Das Heilige* ist die Summe, die der bald Fünfzigjährige aus seinen vielfältigen Interessen am Thema der Religion zog. Zu Ende war Otto mit dem Thema damit noch lange nicht; bis kurz vor seinem Tod hat er *Das Heilige* massiven Überarbeitungen unterzogen und zahlreiche Ergänzungen und Weiterführungen vorgenommen, die er schließlich in den beiden Aufsatzbänden *Das Gefühl des Überweltlichen* und *Sünde und Urschuld* 1932 zusammentrug.[4]

Der Kern aller Religion gründet für Otto in einem Erleben von besonderer Kraft, Tiefe und Gehalt. Von der Struktur und dem Inhalt des Erlebens her ist Religion für Otto etwas Einzigartiges und nicht mit anderen Erlebnissen zu vergleichen. Dieses Spezifikum der Religion beschreibt er mit dem Kunstwort des „Numinösen“[5]. Das „Numinöse“ ist ein Sammelbegriff für all jene „Deutungs- und Bewertungskategorien“[6], die sich im religiösen Erleben im Bewusstsein einstellen. Religion ist eine menschliche Verarbeitungsform von Erlebniskonstellationen, die der Mensch als numinos oder heilig interpretiert. Damit ist bei Otto mit dem Gedanken Ernst gemacht, dass das Wesen der Religion allein über das menschliche Subjekt erfasst werden kann. Die Wende zum religiösen Erleben und zur religiösen Erfahrung in der neuzeitlichen Auseinandersetzung mit der Religion ergibt sich bei Otto notwendigerweise aus den Erscheinungsformen der Religion. Denn wer sich mit ihnen beschäftigt, gelangt zu der Einsicht, dass sie zunächst in einem Urmoment subjektiven Erlebens gründen und erst in einem zweiten Schritt sprachlich, begrifflich oder gar institutionell gerinnen. Ottos Betonung der subjektiven Brechung legt nahe, dass Religion ihrem Wesen nach religiöse Erfahrung ist. Darum ist Ottos Religionstheorie – auch wenn Otto den Begriff selbst vermeidet – eine Theorie der religiösen Erfahrung. Diese lässt sich in dreifacher Hinsicht strukturieren: Was ruft erstens (1) die religiöse Erfahrung hervor, wie gelangt sie zweitens (2) zum Ausdruck und was lässt sich drittens (3) anhand der Artikulationsformen über den Inhalt der religiösen Erfahrung sagen?

---

[4] OTTO, RUDOLF: Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis), München 1932; Ders.: Sünde und Urschuld, München 1932; vgl. zur Textgeschichte: LAUSTER, JÖRG/ SCHÜZ, PETER: Rudolf Otto und *Das Heilige*. Zur Einführung, S. 242–245.

[5] OTTO, RUDOLF: Das Heilige, S. 6.

[6] A. a. O., S. 7.

1. Das numinose Objekt

Ottos Religionstheorie zeigt ein großes Interesse an der Frage, was die religiösen Deutungsleistungen im Menschen freisetzt. Ein wichtiger Hinweis liegt bereits darin, dass Otto selbst nicht von religiöser Erfahrung spricht, sondern von religiösem Erleben. Das ist kein Widerspruch gegen eine Theorie der religiösen Erfahrung im hier vorgestellten Sinn, sondern deutet an, worin Otto zufolge der besondere Akzent liegt. Der Vorzug des Erlebnisbegriffs ist darin begründet, dass Otto den Widerfahrnischarakter stark macht. Es ist zwar das Subjekt, das unauflösbar am Aufbau von Religion beteiligt ist, und doch ist Religion etwas, was am Subjekt geschieht. Den Gedanken explizierte Otto in der berühmten Auseinandersetzung mit dem von ihm verehrten Schleiermacher. Schleiermachers schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl müsse von der Analyse des religiösen Erlebens her besser als ein „Kreaturgefühl“[7] gefasst werden. Denn der Begriff der Abhängigkeit lasse unterbestimmt, dass es sich bei der Religion um ein Gefühlsmoment handelt, „welches selber zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist eben das numinose Objekt“[8]. Die Rede vom numinosen Objekt wird man als nicht besonders glücklich bezeichnen müssen, denn sie ruft unweigerlich ontologische und metaphysische Assoziationen auf, an denen Otto selbst jedoch gar kein Interesse zeigt. Ihm geht es um die Analyse der Entstehung religiöser Erfahrung, und hierfür nimmt er in dem eingangs beschriebenen Sinne ein klar strukturiertes Verursachungsverhältnis an. Im religiösen Erleben erfährt sich das Subjekt von außerhalb seiner selbst ergriffen. Diese von außen provozierte Ergriffenheit ruft im menschlichen Bewusstsein religiöse Gefühle, Gestimmtheiten und andere Artikulationsformen hervor. Religion ist ein „Reflex“[9] auf ein Erlebnis, das das menschliche Bewusstsein nicht anders denn als eine Erfahrung des Heiligen interpretieren kann. Otto beschreitet mit seiner Rede vom numinosen Objekt einen seiner vielen Vermittlungswege. Er erkennt die seit Kant unumgängliche Beteiligung des Subjekts am Aufbau der Religion an, ohne in den bloßen Subjektivismus zu verfallen, der Religion allein zu einer Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins macht. Im religiösen Erleben selbst weiß sich das menschliche Bewusstsein von woanders her, von einer Größe außerhalb seiner selbst angegangen und ergriffen. Die Analyse des Erlebens selbst verbürgt diesen ‚objektiven‘ Verursachungsgrund.

Es ist nicht allzu schwer, dieses Konzept von den Standpunkten her zu kritisieren, die Otto zu vermeiden sucht. Von Seiten einer traditionellen theologischen Ontologie des Göttlichen her kommt die Frage auf, was mit der Auf-

[7] A. a. O., S. 9.
[8] A. a. O., S. 11.
[9] Ebd.

lösung des Gottesbegriffs oder eines letzten metaphysischen Grundes hinein in ein Verursachungsverhältnis gewonnen ist, dessen Grund letztlich weder sprachlich noch begrifflich einholbar ist und darum zwangsläufig vage und diffus bleiben muss. Von Seiten einer subjektivitätstheoretischen Theorie der Religion kommen hingegen Zweifel auf, ob Otto mit dem Verursachungsverhältnis nicht doch alten metaphysischen Ballast mitschleppt, der in letzter Konsequenz auf einen ontologischen Realismus des Göttlichen hinauslaufen würde, dem die Moderne seit der Aufklärung so skeptisch gegenübersteht. Dass Otto dies nicht im Sinn hatte, belegt seine Theorie des religiösen Apriori.[10] Er wählte den Begriff in Anlehnung an Kant, um das numinose Objekt über die Sphäre sinnlich erfahrbarer Gegenstände zu erheben. Die religiöse Erfahrung ist nicht aus der Natur- und Welterfahrung abzuleiten, sie wird durch diese nur angeregt. Das „Gefühl des Numinosen […] bricht auf aus dem ‚Seelengrunde', aus dem tiefsten Erkenntnis-grunde der Seele selber"[11]. Otto nennt zwar in dem einschlägigen Kapitel das religiöse Apriori eine dem Menschen zukommende Anlage, doch meinte er damit aller Erfahrung vorausliegende Bewusstseinsstrukturen, die den Menschen für die Rezeption des Heiligen disponieren und auch die Evidenz der Erkenntnis des Heiligen verbürgen können.

Anfragen sind berechtigt und die Schwächen offensichtlich, und doch leistet Ottos Konzept des numinosen Objekts viel. Es hat einen enormen methodischen Vorzug. Denn ausgehend von der Analyse der religiösen Erfahrung selbst gelingt der Aufweis, dass sich religiöses Erleben trotz seiner Bindung an die Bewusstseinsstrukturen von außerhalb des Subjektes konstituiert erfährt. Auch dann, wenn sich über diesen Bestimmungsgrund der Religion weit weniger sagen lässt, als es die alte Tradition der Metaphysik lehrte, wäre für Otto mit der Preisgabe des numinosen Objekts das Eigentliche der Religion, und zwar von ihrer eigenen Erfahrung her, verspielt.

2. Religiöse Ausdrucksbildung

Das Konzept des numinosen Objekts als einer transzendent erlebten Dimension der Wirklichkeit, die Religion allererst hervorruft, ist bei Otto naturgemäß nicht von der Ausdrucksbildung zu isolieren. Denn Religion ist, wie oben erläutert, für Otto ein Reflex. Die Erfahrung des Heiligen evoziert vielfältige Gefühle und Bewusstseinshaltungen im Menschen. Religion ist bei Otto prä-

---

[10] Vgl. A. a. O., S. 137–143.202–207; vgl. dazu BARTH, ULRICH: Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie. Werkgeschichtliche Zugangsbetrachtungen, in: Lauster, Jörg/Schüz, Peter/Barth, Roderich/Danz, Christian: Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2014, S. 39–58, S. 56 f.

[11] OTTO, RUDOLF, Das Heilige, S. 139.

zise gefasst keine Erfahrung des Heiligen oder des Numinosen. Er sagt – allgemein formuliert – in seinem Buch über das Heilige nicht „was das Heilige ist, sondern wie es beim Menschen ankommt"[12]. Der Mensch interpretiert das, was im religiösen Erleben geschieht, als eine Erfahrung des Heiligen und Numinosen. ‚Das Heilige' und ‚das Numinose' sind selbst bereits nachgeordnete Bezeichnungen für ein Urmoment des religiösen Erlebens, das keiner direkten gefühlsmäßigen, sprachlichen oder begrifflichen Explikation zugänglich ist. Das Urmoment religiöser Erfahrung ist Otto zufolge nicht zu fassen, gleichwohl unterscheidet er in eine „*primäre* objektbezogene Gefühlsbestimmtheit" von dem, was als dessen „Schatten im *Selbst*-gefühle erst sekundär *folgt*"[13]. Diese Unterscheidung ist folgenreich für Ottos Theorie der „Schematisierung"[14]. Mit ihr intendiert er eine Strukturanalyse religiöser Ausdrucksformen. Das religiöse Erleben drängt nach Ausdruck und Artikulation. Wie diese Ausdrucksformen sich zueinander und zum Urgrund des religiösen Erlebens verhalten, macht einen wesentlichen Teil von Ottos Religionstheorie aus. Einen Vorrang räumt er dabei dem Gefühl ein, das er noch einmal unterscheidet in primäre und sekundäre Gefühle.[15] Ottos Verwendung des Gefühlsbegriffs ist nicht vom heutigen Gebrauch, sondern von dem des 19. Jahrhunderts her zu lesen. Ottos Beschäftigung mit Schleiermacher und mit Fries fließen mit ein. Dem ‚primären Gefühle' kommt ein höheres Maß an Unmittelbarkeit im Verhältnis zum auslösenden Grund zu, Otto spricht von „objektbezogener Gefühlsbestimmtheit"[16]. Diese unmittelbarsten Reflexe in der religiösen Erfahrung sind auf der Ebene des Ahnens und der Intuition anzusiedeln, entsprechend der Unfassbarkeit des Gegenstands sind sie darum vage und begrifflich nicht einzuholen, unfassbar. In einem zweiten Schritt löst die Ahnung gleich einem „Schatten"[17] ein Selbstgefühl im Bewusstsein aus oder ringt um begriffliche Deutezeichen, die Otto „Ideogramme"[18] nennt, schließlich spricht es sich in Riten, Kulten und religiösen Gebäuden aus.[19]

Ottos Versuch, mit seiner Theorie der Schematisierung die Struktur religiöser Ausdrucksleistungen zu beschreiben, ist in vierfacher Hinsicht bemerkenswert. Die wie eine Hierarchisierung wirkende Aufgliederung in primäre und sekundäre Reaktionen ist eine religionsphilosophische, religionspsychologische und religionsphänomenologische Meisterleistung. Die Feingliedrigkeit, die Otto dem Aufbau religiöser Ausdrucksleistungen attestiert, dient *ers-*

[12] SUNDERMEIER, THEO: Was ist Religion? Religionswissenschaft im Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, S. 15.
[13] OTTO, RUDOLF: Das Heilige, S. 12.
[14] A. a. O., S. 6.
[15] Vgl. a. a. O., S. 13 f.
[16] A. a. O., S. 13.
[17] A. a. O., S. 23.
[18] A. a. O., S. 21.
[19] Vgl. a. a. O., S. 13.

tens der Abwehr eines schlichten Reiz-Reaktions-Musters oder Eindruck-Ausdruck-Modells. Nach diesen Modellen wäre mit der Einführung des Gefühlsbegriffs an sich noch wenig gewonnen. Die krude Annahme, den Glauben als Antwort oder Gehorsam zu begreifen, wäre nur auf die Ebene des Gefühls verlagert und bestenfalls von seinen begrifflichen Zumutungen her entlastet. Einen solchen emotiven Fideismus als Ausweichstrategie hat Otto nicht im Sinn. Religiöse Gestimmtheiten bauen sich nicht einfach als Reaktion auf, sondern entstehen als komplexe und mehrstufige Bewertungsvorgänge im Bewusstsein, in denen die Ahnung einer höheren Dimension der Wirklichkeit emotiv und kognitiv verarbeitet wird. Otto erkennt darin den unhintergehbaren und enormen Anteil menschlicher Subjektivität am Aufbau religiöser Artikulationen an.

Zweitens richtet Otto sein Augenmerk auf das Verhältnis von irrationalen und rationalen Momenten in den religiösen Ausdrucksformen. Der Untertitel von *Das Heilige* „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen" macht hinreichend deutlich, wie wichtig Otto diese Verhältnisbestimmung war. Auch hier argumentiert Otto filigran. Die Einführung des Gefühlsbegriffs dient nicht dazu, die Vagheit des Erlebens gegen die Schärfe des Begriffs auszuspielen. Ähnlich wie der emotive Fideismus könnte auch dies eine Abwehr- und Entlastungsstrategie sein, die Religion um ihre begrifflichen Zumutungen zu ermäßigen. Doch das ist nicht Ottos Ziel. Ihn interessieren vielmehr die Übergänge und Wechselwirkungen zwischen irrationalen und rationalen Ausdrucksformen. Dem religiösen Erleben selbst wohnt die Tendenz inne, Rationalisierungen auszubilden,[20] sie versuchen, das Erleben begrifflich aufzuarbeiten. Was er als Ideogramm und Deutezeichen bezeichnet, stellt den Versuch „eines begrifflichen Ausdrucks für ein im Grunde in Begriffen nicht Explizibles"[21] dar. Die begriffliche Reflexionsleistung zielt darauf, das religiöse Erleben selbst zu verstehen. Begriffliche Rationalisierungen erfüllen in der Religion die wichtige hermeneutische Funktion, das durchsichtig zu machen, was man erlebt. Eine gründliche Verkehrung der Intention des religiösen Begriffs tritt aber dann ein, „wenn man sein nur nach Ähnlichkeiten Andeutendes verkennt und ihn statt als Ideogramm als eigentlichen Begriff und gar als der Theorie fähig nimmt"[22]. Begriffliche Rationalisierung ist ein notwendiger innerer Schritt der Religion, in dem das religiöse Erleben sich selbst in Deutungen und Interpretationen zu verstehen versucht. Das stellt notwendigerweise eine ‚Abkühlung' gegenüber dem ursprünglichen religiösen Erleben dar. Der originäre religiöse Schauer wird durch den Begriff „wohl-

[20] Vgl. a. a. O., S. 76 ff.
[21] A. a. O., S. 113.
[22] A. a. O., S. 113.

temperiert“[23], er steht in maßvoller Distanz zum religiösen Erleben selbst. Es gilt ausdrücklich festzuhalten, dass Otto darin einen notwendigen und auch positiven Schritt der Religion sieht. Der sekundäre Charakter der Rationalisierung hebt ihre Bedeutung für die Religion keineswegs auf. Nur durch die Rationalisierung kann die Religion aus ihrem „unauflöslichen Dunkel des rein gefühlsmäßigen unbegrifflichen Erfahrens“ herausgeführt und wenigstens „andeutbar“[24] gemacht werden. Das Erleben wird somit überhaupt erst mitteilbar. Selbst der aus der Rationalisierung sich ableitende Lehrcharakter ist Otto zufolge etwas durch und durch „gesundes“[25] und bewahrt Religionen vor einem eifernden Fanatismus.[26]

Drittens beschränkte Otto das religiöse Ausdrucksuniversum nicht auf Ahnung, Gefühl und Begriff, sondern hatte auch ein offenes Auge für den rituellen, institutionellen und kulturellen Rahmen der Religion. Religiöses Erleben artikuliert sich auch „in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulten, in dem was um religiöse Denkmäler Bauten Tempel und Kirchen wittert und webt“[27]. Dass Otto den Turm des Ulmer Münsters[28] oder den Berliner Domchor[29] als besondere Erscheinungsformen des Numinosen preisen konnte, hat manchen Leser die Augen verdrehen lassen. Die gewagte Konkretisierung sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Otto für die Beschäftigung mit der Religion gerade innerhalb des Protestantismus eine eindrückliche Horizonterweiterung einleitete. Das Heilige ist nicht an sich, sondern nur in der Vielfalt seiner menschlichen Verarbeitungsformen beschreibbar. Die sind aber nicht allein auf die Traditionsformen von Bibel und Dogma zu reduzieren, die Erfahrung des Heiligen drängt weit darüber hinaus und artikuliert sich in einer Vielfalt von Kulturformen. Auch wenn sich dies terminologisch bei Otto selbst so noch nicht angelegt findet, ist seine Theorie des Heiligen ein entscheidender Impuls dafür, die Kulturgeschichte des Christentums als eine genuin theologische und religionsphilosophische Disziplin zu begreifen, die dem Interesse dient, Religion in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen zu erfassen. Eine exemplarische Skizze legte Otto in dem Kapitel „Ausdrucksmittel des Numinosen“[30] vor, in dem er über die religiöse Funktion von Architektur, Malerei und Musik spricht.

Das impliziert *viertens* auch die Miteinbeziehung der Religionsgeschichte. Ein nicht unerheblicher Teil von *Das Heilige* und dann vor allem auch der

---

[23] A. a. O., S. 106 f.
[24] A. a. O., S. 76.
[25] A. a. O., S. 77.
[26] Vgl. a. a. O., S. 112.
[27] A. a. O., S. 13.
[28] Vgl. a. a. O., S. 88.
[29] Vgl. a. a. O., S. 91.
[30] A. a. O., S. 79–91; zur Musik vgl. a. a. O., S. 63–65.

nachfolgenden Aufsatzbände ist der Aufarbeitung und Untersuchung historischer Erscheinungsformen der Religion innerhalb des Christentums, aber auch in nichtchristlichen Religionen gewidmet. Mit besonderem Interesse betrachtet Otto, was sich an der Gestalt Jesu als Erscheinungsform des Heiligen erkennen lässt, er widmet sich der paulinischen Frömmigkeit und den Propheten des Alten Testaments. Eine Zentralgestalt ist für ihn Luther, in dem in besonderer Weise das Geheimnis des Heiligen in der Geschichte des Christentums in Erscheinung tritt. In diesen Durchführungen wird ein Doppeltes ersichtlich: Ottos Theorie des Heiligen stellt zum einen eine beachtliche Inspirationsquelle zur Interpretation religionsgeschichtlicher Phänomene dar. Zum anderen erliegt er nicht dem Positivismus, sich an die grenzenlose Vielfalt religiöser Erscheinungsformen auszuliefern. Ausgerechnet die nicht unproblematische Kategorie des religiösen Apriori bietet ihm ein interpretatorisches Moment, Religionsgeschichte als eine Entwicklung zu begreifen, in der die auf die Erfahrung des Heiligen ausgerichteten Bewusstseinsstrukturen im Gang der Geschichte eine Entwicklungslinie zum Höheren durchlaufen.[31] Dass er dabei das Christentum als vollendete Religion interpretiert, wird man ihm heute unter den Vorgaben politischer Korrektheit nicht mehr durchgehen lassen dürfen, aber es zeigt immerhin, wie die sorgfältige Analyse des religiösen Bewusstseins Otto Kriterien an die Hand gibt, die vielfältigen Erscheinungsformen des Religiösen zu beurteilen.

In diesem Zusammenhang stellt sich Otto auch einem der delikatesten Probleme neuzeitlicher Religiosität, der Frage, was die vergangenen Ausdrucksgestalten von Religion mit dem Aufbau von je eigener Religion zu tun haben. Mit dem Konzept der „Divination“ unterbreitet er einen Vorschlag. Divination nennt er das „Vermögen, das Heilige in der Erscheinung *echt* zu erkennen und anzuerkennen“[32]. In eingehender Auseinandersetzung mit Fries, Schleiermacher und vor allem Goethe arbeitet er eine Begegnungsdimension heraus, die auf ein intuitives, ahnendes Nachfühlen und Nacherleben hinausläuft. Historisch anschaulich macht er das an der Wirkung der Person Jesu im Urchristentum, das in ihm eine Erscheinung des Heiligen erkannte und darin seine Bedeutung erfasste. Die Aufgabe religiöser Vermittlung, bei der besonders religiös Veranlagten eine zentrale Rolle zukommt, ist die Anregung eigenen Erlebens. Im Konzept der Divination sah Otto so eine Möglichkeit, die Begegnung mit der Religionsgeschichte zur Quelle einer je eigenen religiösen Erfahrung zu machen. Dabei trennt er die Religionsgeschichte ab von einem Verfahren bloß historischer Gelehrsamkeit, da sie darin trotz aller vermeintlich objektiven Wissenschaftsemphase ihren Gegenstand dauerhaft verfehlen muss. Aus historischem Wissen entsteht keine religiöse Erfahrung. Dazu be-

[31] Vgl. BARTH, ULRICH: Religionspsychologie, S. 56 f.
[32] OTTO, RUDOLF, Das Heilige, S. 173.

darf es einer Transformation des Wissens in eine innere Haltung, in dem die vorangegangenen Ausdrucksleistungen der Religion zu einer je eigenen Deutungsleistung im Bewusstsein werden. Dieser Prozess ist für Otto „nicht ‚lehrbar', nur erweckbar aus ‚dem Geiste'"[33]. Die Geschichte des Christentums, „die mehr sein will als nur Traditions- und Autoritätsglaube"[34], basiert auf dem steten Überspringen des Funkens in der Überlieferung der Erfahrung des Heiligen. Otto sieht darin scharfsichtig, dass historische Forschung ohne die Frage der individuellen Applikationsmöglichkeiten religiös unzureichend bleiben muss.

3. Religion als schauervolles Geheimnis – der Inhalt der religiösen Erfahrung

Die berühmtesten Passagen des Buches *Das Heilige* befassen sich mit dem Inhalt des religiösen Erlebens. Für Ottos Religionstheorie spielen sie als Phänomenologie der religiösen Erfahrung eine tragende Rolle. Otto arbeitete sich an das an sich unfassbare Heilige heran über die seiner Meinung nach primären Bewusstseinszustände „objektbezogener Gefühlsbestimmtheit"[35]. Mit den Begriffen „tremendum et fascinans" hatte Otto eine gefährlich einprägsame Formel gefunden, die in der Rezeption die Komplexität seiner Wesensbestimmung der Religion abzublenden drohte. Denn die „Kontrastharmonie"[36] der beiden Grundgefühle des Schauers und der Anziehung differenziert er in seiner Analyse der religiösen Erfahrung sorgfältig aus. Kern aller Religion ist die Erfahrung des „tremendum", des schauervollen Geheimnisses, das Otto weiter ausdifferenziert in das Erleben des Übermächtigen,[37] dem Moment des Energischen[38] und der Erfahrung des Mysteriums des ‚Ganz Anderen'.[39] Die Erfahrung des Fascinans beinhaltet eine Vielgestalt von Erlebniskonstellationen, die allesamt als erhebende Erfahrungen eines Überschusses zu interpretieren sind.[40] Über das tremendum und fascinans hinaus impliziert die Erfahrung des Heiligen die Dimension des Ungeheuren[41] – Otto ließ sich hier besonders von Goethes Begriff des Dämonischen inspirieren – und das Erleben unnahbarer göttlicher Erhabenheit, die das Sanctum als Augustum thematisiert.[42] Zum

---

[33] A. a. O., S. 79.
[34] A. a. O., S. 202.
[35] A. a. O., S. 13.
[36] A. a. O., S. 56.
[37] Vgl. a. a. O., S. 22–27.
[38] Vgl. a. a. O., S. 27 f.
[39] Vgl. a. a. O., S. 28–38.
[40] A. a. O., S. 42–53.
[41] Vgl. a. a. O., S. 53–56.
[42] Vgl. a. a. O., S. 66–75.

Tragen kommt in der phänomenologischen Entfaltung nun, was Otto in seiner Theorie der Schematisierung religiöser Artikulation bereits darstellte. Zu den unmittelbaren Gefühlsgehalten gesellen sich im religiösen Bewusstsein rationale Begriffe, die das Heilige als Macht, Allkausalität, Lebendigkeit, Kraft, Wille, Geheimnis, aber auch als Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit interpretieren. Es ist beeindruckend zu sehen, wie Otto seine Religionstheorie nutzt, um klassische Lehraussagen des Christentums ohne die damit häufig einhergehenden supranaturalistischen Zumutungen zu rekonstruieren. Hier liegen für die Theologie vor allem in den Aufsatzbänden, die Otto als Erläuterungen an *Das Heilige* später anfügte, noch ungehobene Schätze.

Otto leitete seine Theorie der Religionen aus der Idee des Heiligen ab, um so in den Debatten der Moderne die Eigenständigkeit der Religion sicherstellen zu können. Religion ist ein komplexer Bewusstseinsvorgang, der sich im eigenen Erleben von einer als transzendent interpretierten Dimension der Wirklichkeit hervorgerufen weiß. Die Eigenständigkeit der Religion führt Otto gegen alle Funktionalisierungen ins Feld, die Religion als Modus einer wie auch immer gearteten Natur- und Lebensbewältigung erklären wollen. Damit wendete sich Otto ebenso gegen naturalistische Religionstheorien wie gegen ihre Reduktion auf Moral und Sitte. Er erkannte, dass sich in ihr eine eigene Art der Welterschließung artikulierte, die notwendigerweise zu anderen Weltumgängen in Beziehung zu setzen war. Otto ist daher früh und lange Zeit nahezu als Einziger innerhalb der Theologie in die grundlegende Debatte mit den Naturwissenschaften eingetreten, um auch hier den eigenen Wert religiöser Interpretationen insbesondere gegen den Darwinismus zu verteidigen.[43] Vor allem jedoch sah er die Notwendigkeit, sich mit der Vielfalt religiöser Ausdrucksformen zu beschäftigen, um dem Rätsel der Religion auf die Spur zu kommen. Sein besonderes Interesse galt den indischen Religionen, und er gelangte in der Beschäftigung mit ihnen zu philologischen und religionswissenschaftlichen Resultaten, die für die Theologie einen großen Gewinn darstellen. Dass er in seiner Religionserkundung nicht von der Notwendigkeit des subjektiven Standpunkts abrückte, machte ihn in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer *persona non grata* in einer positivistisch und empiristisch agierenden Religionswissenschaft. Doch zeigt die gegenwärtige Debatte, dass Ottos Fragestellung für die Erforschung der Religion den entscheidend weiterführenden Impuls gibt.[44] Der Einsatzpunkt beim Selbsterleben religiöser Menschen ist methodisch stärker als die Berufung auf eine ver-

---

[43] Vgl. OTTO, RUDOLF: Naturalistische und religiöse Weltansicht [1904], Tübingen [3]1929.

[44] Vgl. JOAS, HANS: Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?, in: Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2014, S. 255–281; ORSI, ROBERT A.: The Problem of the Holy, in: Ders. (Hg.): The Cambridge Companion to Religious Studies, Cambridge 2012, S. 84–105.

meintlich objektive Außenperspektive, die es nicht gibt. Das mag einer der Gründe für das gegenwärtige Phänomen einer Otto-Renaissance sein. Eine Otto-Schule in Theologie und Religionswissenschaft hat es nicht gegeben und kann es nicht geben. Dazu sind Ottos Schriften zu eigenwillig und für eine systematische Erschließung zu spröde. Aber darin liegt für die moderne Theorie der Religion auch ein unabweisbarer Gewinn. Sie findet in Otto eine Fülle von Perspektiven und Anregungen, denen nachzugehen im Interesse eines tieferen Verständnisses der Religion bleibend lohnenswert ist.

Literatur

BARTH, ULRICH: Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie. Werkgeschichtliche Zugangsbetrachtungen, in: Lauster, Jörg/Schüz, Peter/Barth, Roderich/Danz, Christian: Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2014, S. 39–58.

DIETZ, THORSTEN/MATERN, HARALD (Hg.): Rudolf Otto. Subjekt und Religion, Zürich 2012.

JOAS, HANS: Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?, in: Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2014, S. 255–281.

KRAATZ, MARTIN: Bio- und Epistolographisches zu Rudolf Otto, in: Lauster, Jörg/Schüz, Peter/Barth, Roderich/Danz, Christian (Hg.): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2014, S. 3–17.

LAUSTER, JÖRG/SCHÜZ, PETER: Rudolf Otto und *Das Heilige.* Zur Einführung, in: Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Mit einer Einführung zu Leben und Werk Rudolf Ottos von Jörg Lauster und Peter Schüz und einem Nachwort von Hans Joas, München 2014, S. 232–242.

LAUSTER, JÖRG/SCHÜZ, PETER/BARTH, RODERICH/DANZ, CHRISTIAN (Hg.): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston 2014.

ORSI, ROBERT A.: The Problem of the Holy, in: Ders. (Hg.): The Cambridge Companion to Religious Studies, Cambridge 2012, S. 84–105.

OTTO, RUDOLF: Naturalistische und religiöse Weltansicht [1904], Tübingen [3]1929.

OTTO, RUDOLF: Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis), München 1932.

OTTO, RUDOLF: Sünde und Urschuld, München 1932.

OTTO, RUDOLF: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Mit einer Einführung zu Leben und Werk Rudolf Ottos von Jörg Lauster und Peter Schüz und einem Nachwort von Hans Joas, München 2014.

SCHÜZ, PETER: Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto, Tübingen 2016.

SUNDERMEIER, THEO: Was ist Religion? Religionswissenschaft im Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999.

Leben mit den Göttern. Religion zwischen subjektiver Anschauung und geschichtlicher Genese

Paul Wernle (1872–1939)

LUCIUS KRATZERT

1. Biografische Einleitung

Unter den deutschsprachigen Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nehmen die Schweizer eine seltsame Sonderrolle ein. Natürlich orientieren sie sich in ihrer ganzen Arbeit an dem, was an deutschen Universitäten gelehrt und gelernt wird, und es gehört zum guten Ton, zumindest eine kurze Weile des eigenen Studiums an einer der Universitäten in Deutschland zu verbringen. Zurück in der Schweiz wird man dann aber doch Teil dieses Schweizer Wesens, das geprägt ist von der Kleinteiligkeit der Kantonalkirchen und der Aufspaltung in die beiden großen Richtungen der Positiven und der Freisinnigen. Dass damit eher Frömmigkeitsstile verbunden sind als dogmatische Linien, muss jeden Deutschen verwundern, der noch in den Kategorien von Konfession oder dogmatischen Schulen denkt. Doch diese haben keine prägende Bedeutung, wo es verbindende Bekenntnisse nicht gibt und die Bestimmung des zu Glaubenden verfassungsgemäß beim Gläubigen selbst liegt.

Im Falle Paul Wernles kommt eine besondere biografische Dimension[1] hinzu: Er ist der Sohn einer Schweizerin und eines lutherischen, pietistischen Württembergers, der in die Schweiz ausgewandert war. Am 1. Mai 1872 in Zürich-Hottingen geboren, wuchs er in Aarau und in Zürich auf. Dennoch studierte er ab 1891 in Basel, das er nur noch 1893 für ein Semester in Berlin und im Anschluss für ein prägendes Jahr in Göttingen im Kreise von Johannes Weiss, William Wrede und Wilhelm Bousset verließ. Durch die Verbundenheit mit diesem Kreis, über den er auch in engen Kontakt zu Ernst Troeltsch trat, wird Wernle für gewöhnlich der Religionsgeschichtlichen Schule zugeordnet. Ab 1897 Privatdozent für Neues Testament in Basel wurde er dort 1900 gegen den Willen der Fakultätsmehrheit (ihm wurde nicht zugetraut, die Menge des

[1] Vgl. zur Biographie Paul Wernles: KUHN, THOMAS KONRAD: Theologisch-historische Leidenschaften. Paul Wernle (1872–1939). Eine biographische Skizze, in: Sommer, Andreas U. (Hg.): Im Spannungsfeld von Gott und Welt, Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747–1997, Basel 1997, S. 135–158.

kirchengeschichtlichen Stoffes aufarbeiten zu können) auf eine außerplanmäßige Professur für Kirchengeschichte berufen. In den folgenden Jahren fiel Wernle durch seinen enormen Arbeitseifer auf, in dem er Schriften zu allen Epochen der Kirchengeschichte, allerdings vermehrt über die Zeit der Aufklärung, schrieb. So wurde seine Professur 1905 in einen ordentlichen Lehrstuhl für neuere Kirchengeschichte umgewandelt. Trotz seiner vielen Kontakte nach Deutschland blieb er in seinem Arbeiten und in seinen Lebensbezügen auf die Schweiz hin orientiert.

Der Begriff Religion nimmt einen wichtigen Stellenwert in Wernles Werk ein, allerdings nicht, indem Wernle ihn definieren oder begriffsgeschichtlich bestimmen würde, sondern indem er ihn in seinen historischen Schriften anwendet. Den Versuch einer Systematisierung seines Denkens unternimmt er bloß in der *Einführung in das theologische Studium*[2], die erstmals 1908, dann noch einmal 1911 und in deutlich überarbeiteter Form 1921 erschien und zu einem Standardwerk deutschsprachiger Theologie, zum „auf dem Gebiet der enzyklopädischen Systeme (erschienenen Werke) im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts einzige(n) Werk von Rang“[3] wurde. Dieses Werk ist die Hauptquelle, will man Wernles Religionsbegriff erfassen. Nach seiner Lektüre lässt sich gut die Begriffsverwendung in der Vielzahl seiner anderen Veröffentlichungen prüfen. Im Folgenden wird der Religionsbegriff vornehmlich anhand der zweiten Auflage rekonstruiert, wobei Aspektverschiebungen in den anderen Auflagen deutlich gemacht werden.

Auch wenn Wernles Arbeiten methodisch dem Historismus seiner Freunde der Religionsgeschichtlichen Schule nahestehen, unterscheidet er sich, wie sich insbesondere am Religionsbegriff ablesen lässt, in der Zielrichtung theologischer Arbeit. Denn wie sein großes Vorbild Schleiermacher seine pietistische Herkunft nicht über Bord warf, sondern, indem er diese bearbeitete und in ein wissenschaftliches System transformierte, zu einem „Herrnhuter höherer Ordnung“[4] wurde, wollte Wernle Wissenschaft nicht aus der Distanz der kausalen Erklärung betreiben, sondern versuchte, die selbst erfahrene Frömmigkeit theoretisch einzuholen, denn: „Es war mir immer ein Axiom, daß das Beste des Christentums, im Grund auch das Beste jeder Religion, aus Offenbarung, persönlichem Erleben und gedanklichem Verarbeiten stamme.“[5]

---

[2] WERNLE, PAUL: Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908.

[3] HUMMEL, GERT: Art. Enzyklopädie, theologische, in: TRE, Bd. 9, Berlin/New York 1982, S. 716–742, S. 737.

[4] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Brief 1220 vom 30.4.1802 an Georg Reimer, in: Ders.: Briefwechsel 1801–1802 (Briefe 1005–1245), hg. v. Arndt, Andreas/Virmond, Wolfgang (KGA V/5), Berlin/New York 1999, S. 392 f.

[5] WERNLE, PAUL: Autobiographie, zit. n. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ernst Troeltschs Briefe und Karten an Paul Wernle, in: ZNThG 2 (1995), S. 85–147, S. 89, Anm. 13.

Dies wird deutlich, wenn im Folgenden der Religionsbegriff Wernles nachgezeichnet wird, wie er ihn in seiner *Einleitung* in diesen drei Dimensionen entwirft: Alle Religion erwächst aus einem Offenbarungsereignis Gottes, das, wie auch immer dieses geartet sein mag, von Wernle als fest in der Erfahrung des Einzelnen verwurzelt vorgestellt wird. Dieses Ereignis kann sodann beschrieben werden als Ekstase oder Vision.[6] Allerdings strebt alle unmittelbare Gotteserfahrung in Gemeinschaft. Über den Kultus und dessen reflexive Sprachgestalt des Mythus wird religiöse Erfahrung vermittelbar und bildet, zumindest gemäß dem Selbstanspruch aller höheren Religionen, rationale Systeme der Welterklärung, die mit dem Anspruch auf Wahrheit antreten.[7] Zum dritten stehen nun aber diese Erklärungsversuche im Prozess der Geschichte. In diesem wirken sie einerseits kultur- und geschichtsprägend, andererseits können sie aber auch als ein solcher historischer Prozess betrachtet und beschrieben werden.

2. Die religiöse Erfahrung als Grundbedingung von Religion

Die Angel, an der das Konzept von Religion bei Wernle hängt, ist die religiöse Erfahrung. Für Erfahrung kann er auch synonym den Begriff ‚Frömmigkeit' verwenden – ein Begriff, den er von Schleiermacher übernimmt, in dessen theologischer Spur er sich weiß. Denn besonders dessen *Reden* haben „uns Entdeckungen gebracht, die nie mehr verloren gehen dürfen: daß alles, was den Namen Frömmigkeit verdient, aus unmittelbaren Erlebnissen Gottes entspringt"[8]. Wie kein anderer habe Schleiermacher Unterschiedenheit und Verbundenheit von Frömmigkeit und Theologie als deren Reflexionsgestalt erkannt und betont. Theologie sei demnach Reflexionsgestalt von Religion als unmittelbarem Gottesbewusstsein. Löse sie sich von der religiösen Erfahrung als ihrer Quelle, erhalte sie ihre Inhalte immer nur auf dem Weg reiner Spekulation. Losgelöst von der Erfahrung, im Versuch einer Bestimmung rein über den Begriff, erhalte man nur eine natürliche oder vernünftige Religion, die man als „Zersetzungsprodukt"[9] aller Religiosität auffassen müsse.

Nach Wernle kann Schleiermacher selbst die Differenz zwischen Religion und Theologie allerdings nur auf spekulativem Weg behaupten, da ihm ein Kriterium zur empirischen Beweislegung fehlt. Denn der Wissenschaftler ist ja in seinem Versuch, Religion zu beschreiben, selber immer schon geprägt von den geschichtlich konkreten Formen von Religion, in die er hineingewachsen

[6] Vgl. WERNLE, PAUL: Einführung in das theologische Studium, Tübingen [2]1911, S. 276.
[7] Vgl. a. a. O., S. 278.
[8] A. a. O., S. 244.
[9] A. a. O., S. 270.

ist. Diese sind nun allerdings historiografisch darstellbar, wobei es gelte, den Stellenwert dieser Prägung auf die Erfahrung hin zu untersuchen.

Um dies zu prüfen, wendet sich Wernle der Untersuchung der Religionsgeschichte zu und versucht, aus den Anfängen dessen, was sich uns als Religion überliefert hat, ein Grundschema von Religion an sich zu erarbeiten. Dazu sucht er nach Strukturen, die alle religiösen Vollzüge durchziehen, unabhängig von den zugrundeliegenden Wahrheitsansprüchen der einzelnen Religionen oder den qualitativen Stufen der rationalen Durchdringung der einzelnen Religionssysteme. Das kann gelingen, wenn man die sogenannten primitiven Religionen, deren Elemente sich auch in den Grundzügen des Christentums aufzeigen lassen, unter einer bestimmten Prämisse betrachtet:

> Wir müssen uns bei diesem Studium [sc. der primitiven Religionen] unsres ganzen philosophischen und sittlichen Denkens entschlagen und versuchen, so realistisch und kindlich zu empfinden wie der noch unkultivierte Mensch.[10]

Da die Entschlagung des philosophischen und des sittlichen Denkens Schleiermachers Trennung von Religion, Metaphysik und Moral nachempfunden ist, lässt sich auch hier die theologiegeschichtliche Linie erkennen, auf die sich Wernle immer wieder bewusst begibt.

In der Wahl eines historischen, anstelle eines spekulativen Verfahrens geht Wernle nun allerdings einen anderen Weg als Schleiermacher und betont dadurch einen anderen Aspekt von Religion. Es ist das praktische Handeln, das im Zentrum der ursprünglichen Religion steht. Denn

> diese besteht nirgends in dem Gedanken, daß es da und dort Geister und Götter gebe, sondern in der Verehrung und Anrufung einzelner bestimmter Götter. […] Echte Religion [ist] kein Denken und Dichten, sondern ein Leben mit den Göttern.[11]

Dieses hat seinen Ursprung in der Ekstase meistens einzelner Personen, die dann als Religionsführer erscheinen, die ihre Gotteswahrnehmung „in der Regel durch Vision oder Audition“[12] vermittelt bekommen haben. Allerdings betont Wernle auch hier wieder die Geschichtlichkeit aller menschlichen Vollzüge, wenn er darauf verweist, dass diese religiösen Ursprungserlebnisse „nie rein aus dem Nichts in einem Moment wunderbarer Erleuchtung“[13] geschehen, sondern eingebettet sind in eine gewisse Tradition und Gemeinschaft. Religion lebt darum ursprünglich aus einem unmittelbaren Gottesbewusstsein, das eingebettet ist in den Zusammenhang einer Religionsgemeinschaft. Diese wiederum baut sich auf durch gemeinsame Erzählungen in Form von Mythen und durch gemeinsame Handlungen in der Form des Kultus. Besonders der

---

[10] A. a. O., S. 44.
[11] A. a. O., S. 49.
[12] A. a. O., S. 276.
[13] A. a. O., S. 278.

Kultus als direkter Umgang mit den Göttern hat religionsstiftende Bedeutung, weshalb Wernle sagen kann: „Nur wo wir Spuren eines *Kultus* finden, haben wir das Recht von Religion zu reden.“[14]

Nun trägt die starke Betonung der Erfahrungsbasiertheit von Religion allerdings eine Gefahr in sich, die von der religionspsychologisch geprägten Religionskritik des 19. Jahrhunderts deutlich wahrgenommen wurde. Es könnte sich beim Gegenstand der religiösen Erfahrung ja um eine Illusion handeln. Alle religiöse Erfahrung könnte ja „auf Wunsch- und Furchtgefühle und deren gedankliche Verarbeitung“[15] zurückzuführen sein. Diesem wichtigen Einwand setzt Wernle zwei mögliche Gedankengänge entgegen, die beide auf der Feststellung beruhen, dass offensichtlich da, wo sich religiöse Erfahrung ereignet, der Einzelne von sich sagt, dass er Gott erlebt habe, und dass er aus diesem Erleben heraus ein, wenn auch nur für ihn selbst, gültiges Wahrheitsbewusstsein der Offenbarung postuliert. Zum einen könnte man, wie es auf der Linie von Kant, Schleiermacher oder Troeltsch geschieht, ein religiöses Apriori des Menschen annehmen:

> „Es soll damit ausgedrückt werden, daß die religiöse Gewißheit sich nicht aus einer anderen Gewißheitsquelle ableiten und die Religion sich psychologisch auf etwas, das selbst nicht Religion ist, zurückführen lasse, sondern daß der Religion als einem Ursprünglichen und Unableitbaren auch ihr eigenes Gültigkeitskriterium gegeben sei.“[16]

Aposteriorisch könne man die Wahrheit des religiösen Gefühls an seiner Wirkung nachweisen. Weil das Offenbarungsereignis in seiner Struktur der Einbruch eines Neuen in das Gegebene ist, verlangt es Veränderung und Erneuerung des Bisherigen. Wo sich diese zeitigen, erweist sich, allein aus geschichtlicher Perspektive, das Erfahrene als wahr.

Den Wahrheitscharakter der Weltanschauung zu beschreiben, die solchem religiösen Erleben entspringt, ist die Aufgabe der Theologie und hier insbesondere der Dogmatik. Doch bevor es in diesen zweiten Teil der Begriffsrekonstruktion geht, sei auf die Empfehlung hingewiesen, die Wernle angehenden Pfarrern mit auf den Weg gibt und die seiner Struktur des Religionsbegriffs entspricht: „Laß zunächst alle Gedanken *über* die Religion! Schaue sie an in dir und anderen, in Gegenwart und Vergangenheit.“[17] In seiner Schrift über Lessing bringt er diesen Teil seiner Religionstheorie auf den Punkt. Dem Aufklärer Lessing erkennt er „eine bedeutsame“[18] Stellung im Rahmen der Aufklärung zu, denn

[14] A. a. O., S. 49.
[15] A. a. O., S. 359.
[16] A. a. O., S. 361.
[17] A. a. O., S. 283.
[18] WERNLE, PAUL: Lessing und das Christentum, Tübingen 1912, S. 2.

keiner war imstande, das, was Lessing zu sagen hat, so wie er zu sagen. Und die Form ist bei ihm der vollendete Ausdruck seines kampfesfreudigen Charakters. Darauf beruht denn auch seine ungeheure Durchschlagskraft, vermöge der dieser Dilettant in der Theologie sämtliche gelehrte Theologen seiner Zeit in den Schatten stellte.[19]

Allerdings, und darin unterscheidet sich Lessing dann eben doch nicht von seinen aufgeklärten Zeitgenossen in der Theologie, vollzieht er alle Theologie als Gedankenspiel ohne Anhalt an der eigenen Erfahrung:

Eine religiöse Weltanschauung hat sich ihm, wie wir sehen werden, als Denkbedürfnis aufgedrängt, aber die Religion selbst als persönliches Bedürfnis und persönliches Erleben hat er kaum gekannt, weil ihm das sittliche und metaphysische Ungenügen und der daraus entspringende Drang zu persönlicher Erlösung und Erhebung unbekannte Dinge waren.[20]

3. Religion als System spekulativer Erschließung Gottes

Nach der Darstellung der von Wernle erkannten Wurzel der Religion in der Erfahrung muss nun die zweite Seite der Religion beschrieben werden, nämlich ihre Gestalt als eine solche Weltanschauung mit Wahrheitsanspruch, die mitteilbar und vermittelbar ist. Denn „vom ersten Anfang an hat die christliche Theologie eine Doppelwurzel gehabt: persönliche Erfahrung und das Streben, das Erfahrene andern nahe zu bringen“[21]. Diese Seite besteht also aus Sprach- und Denksystemen, die den Anspruch haben, die Welt in ihrer Gesamtheit deutend und erklärend darzustellen. Als religiöse Systeme entwickeln sie ihre Weltanschauungen aus dem Gotteserlebnis. Zur Beglaubigung ihrer Anschauung konnten sie sich auf bestimmte Instanzen, auf Inhalte oder auf äußere Autoritäten berufen.

Allerdings sind alle religiös fundierten Weltanschauungen in der Neuzeit in legitimatorische Bedrängnis geraten. Insofern sie sich auf die Instanzen der biblischen Wunder oder der Autorität des Bibelwortes beriefen, mussten sie, nachdem diese im modernen Denken ihre Plausibilität verloren, wiederum das eigene religiöse Empfinden an deren Stelle setzen:

Die Folge scheint dann im Religiösen selbst der *reine Subjektivismus zu sein, die radikale Loslösung von der Geschichte und der geschichtlichen Gemeinschaft, die Stellung jedes einzelnen frommen Subjekts auf sich selbst und sein individuelles Erleben und Denken*.[22]

---

[19] A. a. O., S. 3.
[20] A. a. O., S. 12.
[21] WERNLE, PAUL: Einführung in das theologische Studium. Tübingen ^{2}1911, S. 267.
[22] A. a. O., S. 339 f.

Wenig besser erging es den Versuchen, die Wahrheit des eigenen Religionssystems z. B. durch die Autorität der Kirche zu legitimieren. So ist die Reformation als Aufbegehren der persönlichen Freiheit zu lesen, die religiöse Überzeugung auszudrücken. Und auch wenn z. B. über den Bekenntniszwang auch in den reformatorischen Kirchen immer wieder der Versuch gemacht wurde, über eine äußere Autorität die Wahrheit des Glaubens zu verbürgen, so bedeute diese „äußerlich, gesetzlich festgehaltene Uniformität der Kirche eine *tatsächliche* Unwahrheit", da „eine Anarchie des Glaubens *tatsächlich* doch besteht"[23]. Auch hier kann letztendlich bloß das religiöse Bewusstsein über die Wahrheit der Weltanschauung entscheiden. Insofern könnte auch hier gelten, dass wahr ist, was sich im Subjekt als wahr plausibilisiert.

Der schwerstwiegende Angriff auf das religiöse Wahrheitsbewusstsein entstammt der Denkform des Naturalismus und der Naturwissenschaft, die das Konzept *„einer Wahrheit, eines Absoluten, schlechthin Gültigen überhaupt* [hinterfragt und dort, wo sie] im modernen glaubens- und wertfreien Sinn sich selber ganz ernst nimmt, […] sie folgerichtig zum Verzicht auf jede absolute Wahrheit geführt"[24] wird. In dieser Situation sei es Aufgabe von Theologie, in den „Kampf für Wahrheit und Selbständigkeit der Religion" und in den *„Kampf für die Wahrheit des Christentums und die bleibende Bedeutung der Person Jesu*"[25] zu treten. Im ersten Kampf gehe es letztendlich darum, die von Schleiermacher der Religion vorgesehene „Provinz im Gemüthe" zu verteidigen. Dies gelinge gegenüber einem Relativismus, der alle Erkenntnis dem zufälligen Erfahrungswissen des Menschen unterordnen will, durch den Nachweis, dass alles Erkennen und Wollen, wenn es nicht rein assoziativ und lustbedingt sei, apriorischem Ursprungs sei, weshalb die Annahme, dass es einen das Individuum übersteigenden Weltgeist gibt, in ein Konzept von Religion münde.[26] Dem Materialismus, der die Natur zur „letzten und höchsten Realität erhoben und [den] Geist selbst als bloßes Naturprodukt"[27] beschrieben hat, begegnet religiöses Bewusstsein, indem es erstens darauf verweist, dass auch der Naturalismus nicht die Materie, bzw. die Natur selber, sondern bloß Begriffe erfassen kann.[28] Zweitens weise die Existenz von Geschichte und die Entwicklung der Natur darauf hin, dass ihr ein Sinn inhäriere, dessen Behandlung wiederum Quelle religiösen Empfindens sei.

Wenn sich Wernle in seiner Fundierung der Religion im unmittelbaren Gotteserlebnis in die Nähe der Positiven stellte, wie die aus dem alten Pietismus entwickelte Gruppierung im schweizerischen Richtungswesen genannt

[23] A. a. O., S. 20.
[24] A. a. O., S. 340.
[25] A. a. O., S. 341.
[26] Vgl. a. a. O. S. 349.
[27] A. a. O., S. 350.
[28] Vgl. a. a. O., S. 352.

wurde, so geht es ihm nun darum, diese Nähe zu relativieren und durch eine philosophische, vor allem auf Kant und Schleiermacher basierende Erkenntnistheorie sich auch der Seite der Freisinnigen anzunähern. Dies gelingt auch dadurch, dass er die religionsproduktive Kraft scheinbar profaner Kultur betont und eine Strukturanalogie von Religion und Kulturbewusstsein erkennt, wenn er etwa schreibt: „*Schiller* hat von der Kunst gefordert, was dem Christen die Religion geben soll: Versöhnung und Harmonie mitten in den grellen Dissonanzen des Lebens.“[29]

4. Religion als Instrument der subjektiven Weltgestaltung

Im kulturschaffenden Lebensvollzug des Gläubigen liegt die große Produktivleistung von Religion. Religion gelingt es, die genannten Dissonanzen von modernem Denken und traditionellen christlichen Wahrheitsaussagen zu harmonisieren, wenn die von ihr verwendeten Mythen und Erzählungen auf einem plausiblen erkenntnistheoretischen Fundament basieren und wenn sie das tatsächliche Leben des Gläubigen in den Blick bekommt.

Diese Leistung ist immer ein Akt geistiger Kreativität und Produktivität. Es ist hier vermutlich die Verbindung gelegt, die Barth erkannte, als er an seinen Freund E. Thurneysen von einer nur dünnen Wand schrieb, die sie und Wernle trenne.[30] Denn um eine Weltanschauung zu schaffen, bzw. sich zu einer Wahrheit zu bekennen, bedarf es einer Dezision, braucht der Theologe „*ein[en] ganz feste[n], klare[n] Ausgangspunkt*, ein δος μοι που στω“[31]. Hier findet sich das Motiv der Entscheidung, das man in ähnlicher Weise auch bei E. Troeltsch finden kann.[32] Diese Entscheidung ist das verbindende Element zwischen Wernle und seinem Schüler Thurneysen.

Inhaltlich lässt sich hier aber auch die Verbindung zu den Kollegen seiner Epoche herstellen. Will man Wernle in die Religionsgeschichtliche Schule einordnen, zu der er sich selber nicht gerechnet hat,[33] dann gelingt das am ehesten an dieser Stelle. Denn Religion, verstanden zu allererst als eigenes Erleben,

---

[29] A. a. O., S. 243.

[30] Vgl. KUHN: Theologisch-historische Leidenschaften: Paul Wernle (1872–1939), S. 136, S. 86.

[31] WERNLE, PAUL: Einführung in das theologische Studium ²1911, S. 342.

[32] Vgl. TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, S. 977. Seit Ende seiner Göttinger Studienzeit war Wernle immer mehr in einen freundschaftlichen Kontakt zu Ernst Troeltsch getreten, der allerdings eine Krise durchstehen musste, als Wernle die Soziallehren Troeltschs in der ZThK sehr ausführlich und kritisch rezensierte. Vgl. dazu: GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ernst Troeltschs Briefe und Karten an Paul Wernle, S. 93–98.126–132.

[33] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ernst Troeltschs Briefe und Karten an Paul Wernle, S. 89.

dann aber auch als Reflexion des Erlebten, bedarf zumindest in der Phase ihrer Entstehung im Subjekt bild- und sprachgebender Vorbilder. Diese finden sich „vor allem in den führenden Gottesmännern. […] Darum müssen die historischen Disziplinen vor allen andern den Vortritt haben, weil sie allein uns das Anschauungsmaterial in seiner ganzen Fülle geben können“[34]. Das drückt sich dann im religiösen Vollzug so aus, dass dieser sich immer wieder rückbindet an die Vorbilder des Glaubens, über deren historische Erforschung und Einordnung die eigene religiöse und theologische Position reflektiert und bewertet werden kann. Daraus spricht Wernles Überzeugung, dass sich Gott aus der Tiefe der Wirklichkeit offenbare und dort nicht nur in den Offenbarungsereignissen der Bibel, sondern in der Fülle der Geschichte: „So war Gott selbst mit den Religionsfeinden, mit Voltaire, z. B., wenn sie gegen ein grundfaules kirchliches System die Tatsachen der Wirklichkeit ins Licht stellten.“[35] Religionsgeschichte als Grunddisziplin von Theologie kann sich darum auch nicht auf das Christentum beschränken, sondern muss spätestens seit der Kolonialisierung und dem verstärkten Kontakt mit anderen Religionen diese und das in ihnen wirkende Heilige betrachten.

In welcher Weise die Religionsgeschichte selbst das Verständnis von Religion verändert und prägt, zeigt sich etwa in Wernles Rezeption des Werkes von R. Otto, deren Veränderung sich im Vergleich von der ersten zur dritten Auflage seiner Einleitung aufweisen lässt. Während in der ersten Auflage von 1908 Wernle auf Otto bloß in einer Literaturangabe hinweist, wird er für ihn in der dritten Auflage zu demjenigen Forscher, der die Struktur der Religion im Seelenleben des Menschen „am feinsten aufgefaßt haben dürfte.“[36] Während nach Wernle also um 1900 zwar um die Dimension des Heiligen in der Seele des Menschen gewusst wurde, gelingt es der Theologie ab 1918, diese Dimension so zu benennen, dass sie für angehende Pfarrer und dann mittelbar auch für deren Gemeindeglieder religionsproduktiv wird.

Als zweites Beispiel mag Wernles religiöse und kulturdiagnostische Deutung des Ersten Weltkrieges dienen.[37] In allen drei Auflagen seiner Einführung zieht er die Betrachtung der Kirchen- und Dogmengeschichte bis in die Gegenwart hinein, um damit die Genese des gegenwärtigen religiösen Gefühls aus der Geschichte der Religion plausibel aufzeigen zu können. In der ersten Auflage beinhaltet diese Diagnose das große Fragezeichen, das durch die Religionskritik, den historischen Relativismus und den Materialismus des 19. Jahrhunderts entstanden ist. In diesem Rahmen konstatiert Wernle, dass ein beträchtlicher Teil religiöser Energie aus der Kirche in die moderne Kultur und

[34] Wernle, Paul: Einführung in das theologische Studium ²1911, S. V.
[35] Wernle, Paul: Einführung in das Studium der Theologie, Tübingen ³1921, S. 18.
[36] A. a. O., S. 315.
[37] Vgl. a. a. O., S. 291–293.

hier vor allem in die Bewegung des Sozialismus geflossen ist. Während die kirchliche Reaktion häufig genug ein Rückzug in alte Autoritätsstrukturen von Bibelwort und Hierarchie gewesen sei, betont Wernle, dass eine solche Oppositionshaltung der Kirche nicht nötig sei, da „die Gotteskräfte, die mit Jesus in die Welt traten, und die auch nach ihm sich immer neu erschlossen, unversieglich sind“[38]. Nach Ende des Krieges und unter dem Eindruck von dessen Schrecken nimmt Wernle die Fundamentalkrise seiner Epoche wahr, „das grenzenlose, geistige Chaos, das sich aller Länder und Völker mehr und mehr bemächtigt“[39]. Diesem setzt er nun nicht mehr die Siegesgewissheit der göttlichen Kräfte entgegen, sondern lediglich noch einen „feste[n] kindliche[n] Glaube[n]“[40], der mit Luther, Calvin und Goethe nicht mehr Gewissheit, sondern bloß noch Hoffnung auf die Wahrhaftigkeit der Erfahrung von Gottes Wirklichkeit setzt.

Insofern ist es nicht bloß universitätspolitischen Erwägungen geschuldet, dass sich Wernle immer mehr von der Wissenschaft des Neuen Testamentes, in der er seine ersten Arbeiten schrieb, in vor allem die neuere Kirchengeschichte drängen ließ. Sondern in dieser Verschiebung des Arbeitsschwerpunktes wird Wernle seiner These gerecht, dass ein adäquates Verstehen der gegenwärtigen religiösen Lage nur durch das Studium ihrer Geschichte zu erlangen sei. So führt Wernle dieses Programm denn auch verschiedentlich exemplarisch durch, wobei seine Hauptwerke sein Buch über die religiösen Einstellungen von Jesus[41], seine Geschichte der Entstehung der christlichen Religion[42] und seine Theologiegeschichte des Protestantismus in der Schweiz sind.[43] In diesen großen Werken ebenso wie in den kleinen historischen Personendarstellungen, wie z. B. Lessings[44] oder Pestalozzis[45] verfolgt er immer das Ziel, das er in seiner Theologiegeschichte der Schweiz in so schöne Worte fasst, „die geschichtliche Grundlage für das Verständnis der Gegenwart zu legen.“[46]

---

[38] WERNLE, PAUL: Einführung in das theologische Studium, 1908, S. 276.

[39] WERNLE, PAUL: Einführung in das theologische Studium. Tübingen ^{3}1921, S. 292.

[40] Ebd., S. 292.

[41] Vgl. WERNLE, PAUL: Die Quellen des Leben Jesu, Halle 1904.

[42] Vgl. WERNLE, PAUL: Die Anfänge unserer Religion, Tübingen 1904.

[43] Vgl. WERNLE, PAUL: Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, 3 Bde, Tübingen 1923–1925.

[44] Vgl. WERNLE, PAUL: Lessing und das Christentum, Tübingen 1912.

[45] Vgl. WERNLE, PAUL: Pestalozzi und die Religion, Tübingen 1927.

[46] WERNLE, PAUL: Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, Bd. 1, Tübingen 1923, S. V.

Literatur

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Ernst Troeltschs Briefe und Karten an Paul Wernle, in: ZNThG 2 (1995), S. 85–147.

HUMMEL, GERT: Art. Enzyklopädie, theologische, in: TRE, Bd. 9, Berlin/New York 1982, S. 716–742.

KUHN, THOMAS KONRAD: Theologisch-historische Leidenschaften: Paul Wernle (1872–1939). Eine biographische Skizze, in: Sommer, Andreas U. (Hg.): Im Spannungsfeld von Gott und Welt, Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747–1997, Basel 1997, S. 135–158.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Brief 1220 vom 30.4.1802 an Georg Reimer in: Ders.: Briefwechsel 1801–1802 (Briefe 1005–1245), hg. V. Arendt, Andreas/Virmond, Wolfgang (KGA V/5), Berlin/New York 1999, S. 392 f.

TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

WERNLE, PAUL: Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908.

WERNLE, PAUL: Einführung in das Studium der Theologie, 2. verb. Auflage, Tübingen 1911.

WERNLE, PAUL: Lessing und das Christentum, Tübingen 1912.

WERNLE, PAUL: Einführung in das Studium der Theologie, Tübingen [3]1921.

WERNLE, PAUL: Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, 3 Bde., Tübingen 1923–1925.

WERNLE, PAUL: Autobiographie, zitiert nach Graf, Friedrich Wilhelm: Ernst Troeltschs Briefe und Karten an Paul Wernle, in: ZNThG 2 (1995), S. 85–147.

II.3. Lebendige Gemeinschaft der „Religion“: Erweckung und konfessionelle Theologien

Biblischer Christus und religiöse Kommunikation

Der Religionsbegriff bei Martin Kähler (1835–1912)

Thorsten Dietz

1. Religion in der Wissenschaft der christlichen Lehre

1.1 Theologiegeschichtliche Voraussetzungen

Aufgewachsen in einer kirchlich-konservativen Familie erfuhr Martin Kähler[1] erst nach einer lebensbedrohlichen Krankheitskrise eine bewusste Vertiefung des persönlichen Glaubens und entschied sich anschließend zur Aufnahme eines Theologiestudiums.[2] In Heidelberg wurde Kähler durch Richard Rothe (1799–1867) in die historische Jesusforschung eingeführt, deren Folgeprobleme ihn sein Leben lang beschäftigen sollten. In Halle prägten ihn mit August Tholuck (1799–1877) und Julius Müller (1801–1878) die maßgeblichen Erweckungstheologen ihrer Zeit. Ein weiterer wichtiger Impuls war für Kähler die Begegnung mit der biblizistischen Theologie Johann Tobias Becks (1804–1878) in Tübingen. Aus der Studienzeit bei Beck stammt nicht nur die lebenslange Freundschaft und Arbeitsgemeinschaft mit Hermann Cremer

[1] Kählers Schriften werden mit folgenden Kürzeln zitiert: KÄHLER, MARTIN: Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreichs und seine erste Krise, Gotha 1872 (i. F.: WK); KÄHLER, MARTIN: Das Gewissen. Ethische Untersuchung. Erster, geschichtlicher Teil. Die Entwicklung seines Namens und seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung zur Lehre von der Begründung der sittlichen Erkenntniß. Erste Hälfte. Alterthum und Neues Testament, Halle 1878 (i. F.: G.); KÄHLER, MARTIN: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt [1905], Neukirchen-Vluyn 1966 (i. F.: Wi³); KÄHLER, MARTIN: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Leipzig ²1896 (i. F.: HJ²); KÄHLER, MARTIN: Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. Zweites Heft. Zur Lehre von der Versöhnung, Leipzig 1898 (i. F.: DZ II); KÄHLER, MARTIN: Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, Bd. 1: Zur Bibelfrage, Leipzig ²1907 (i. F.: DZ I²); KÄHLER, MARTIN: Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, Bd. 2: Angewandte Dogmen, Leipzig ²1908 (i. F.: DZ II²); KÄHLER, MARTIN: Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse, hg. v. Kähler, Anna, Berlin 1926 (i. F.: TuC); KÄHLER, MARTIN: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert. Bearbeitet und mit einem Verzeichnis der Schriften Martin Kählers, hg. v. Kähler, Ernst, Berlin 1962 (i. F.: GD).

[2] TuC, S. 76–80.

(1834–1903), sondern auch die Einsicht in die grundlegende Bedeutung der Bibel als Ausgangspunkt allen theologischen Denkens. Kähler und Cremer emanzipierten sich in der Folgezeit in doppelter Hinsicht von Beck: Zum einen bezüglich der historischen Forschung, deren Recht sie grundsätzlich anerkannten, zum anderen im Blick auf Becks Kritik an der lutherischen Rechtfertigungslehre, die beide bejahten und ins Zentrum ihres Denkens stellten. Nach einem Zwischenspiel in Bonn (1864–67) lehrte Kähler ab 1867 in Halle, wo er bis zu seinem Tode blieb.

1.2 Die sittlich-religiöse Anlage des Menschen

Seit seinem Heidelberger Studium bei Rothe war Kähler überzeugt, dass die Wahrheit des christlichen Glaubens nur in einem systematischen Zusammenhang entfaltet werden könne. Seinen eigenen Entwurf *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* legte er erstmals 1883 vor.[3]

Den inneren Zusammenhang seines Systems erläutert Kähler in der enzyklopädisch angelegten Einleitung. Als innere Voraussetzung und Mitte aller Theologie bestimmt Kähler den Rechtfertigungsglauben. Sein System entfaltet er in drei Kreisen, die einander wechselseitig voraussetzen: Apologetik, Dogmatik und Ethik, in denen die „Voraussetzungen“, der „Gegenstand“ und die „Betätigung“[4] des christlichen Glaubens reflektiert werden. Seine Religionstheorie wird innerhalb der Apologetik entwickelt, die zugleich unter Voraussetzung der anderen Gedankenkreise zu lesen ist.

Auch die apologetischen Vorfragen des Glaubens könne die Theologie nur im Horizont der christlichen Heilserfahrung denken. Daher lehnt es Kähler ab, das Christentum in den Rahmen einer universalen Konzeption von Religion einzuzeichnen. Eines solchen Bezugsrahmens bedarf das Christentum um seiner Allgemeingültigkeit willen. Nötig sei die Entwicklung eines allgemeinen Religionsbegriffs als Ergebnis der Durchdringung des Christentums als wahrer Religion. Nur vom Erlebnis des rechtfertigenden Glaubens her lässt sich das Christentum als Religion erfassen. Das Recht dieses Verfahrens liegt für Kähler nicht zuletzt darin, dass der Religionsbegriff überhaupt erst im Christentum, genauer im Protestantismus, näher entwickelt worden ist.[5] Insofern ist ihm Religion ein „Hilfsbegriff“[6] und kein Grundbegriff seiner Theologie.

Dass der theologiegeschichtliche Ausgangspunkt jeder modernen wissenschaftlichen Selbstbesinnung des Christentums Schleiermacher sein müsse, hat

---

[3] Vgl. auch TuC, S. 224.
[4] Wi³, S. 72, § 71.
[5] Vgl. a. a. O., S. 111–113, § 116.
[6] A. a. O., S. 83, § 80.

Kähler vielfach betont.[7] Für seine Rezeption der Religionstheorie Schleiermachers geht Kähler nicht näher auf dessen Dialektik bzw. die ethischen Texte ein. Vielmehr liest er Schleiermachers Glaubenslehre als eine Weiterentwicklung der Reden und macht die Frömmigkeitstheorie der Glaubenslehre zum Vorbild des eigenen Religionsbegriffs. Die für die christliche Heilswahrheit nötige Offenheit des Menschen müsse als anthropologisch grundlegende „Empfänglichkeit"[8] bzw. als „Anlage"[9] verstanden werden.

Schon durch den Ausgang beim geschichtlichen Christentum ist klar, dass der Gottesgedanke grundsätzliche Bedeutung für den Religionsbegriff gewinnt. Im Unterschied mindestens zum Schleiermacher der Reden hält Kähler den Gottesbezug im Religionsverständnis für unverzichtbar. Religion ist eine „Beziehung auf die Gottheit"[10]. Auf dem Weg rationaler Besinnung lässt sich der Gottesgedanke allenfalls als ein „Grenzbegriff des Denkens"[11] aufstellen, aus dem der „schielende Begriff einer natürlichen Theologie"[12] auf Dauer keine Wahrheitsgewissheit entwickeln kann. Wohl aber lässt sich in der Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen des menschlichen Selbstbewusstseins eine Verwiesenheit auf den Gottesgedanken nachzeichnen. In enger Orientierung an Schleiermachers Glaubenslehre konstatiert Kähler, dass sich im Welt- wie im Selbstbewusstsein stets eine Verwobenheit von Freiheits- und Abhängigkeitsbewusstsein vorfinden lässt. Soll das menschliche Freiheitsbewusstsein keine Illusion sein, so bedarf es noch einmal eines anderen Grundes als des Selbst- bzw. das Weltbewusstseins. Im Gottesbewusstsein sieht sich der Mensch daher ahnend bzw. in Form eines undeutlichen Innewerdens auf einen solchen gemeinsamen Grund von Selbst und Welt verwiesen.[13]

Zum Verständnis der empirischen Realisation des religiösen Bewusstseins ist dessen Zusammenhang mit der sittlichen Bestimmtheit des Menschen wesentlich. Für den Menschen als zum Handeln bestimmtes Wesen ist die Nötigung innerer Selbstbeurteilung unentrinnbar. Das menschliche Gewissen ist der Inbegriff dieses Selbstverhältnisses.[14] Das Phänomen eigener Selbstverurteilung stellt den „peinlichsten Zwiespalt mit sich selbst"[15] dar, ein Leiden, das zugleich dadurch verkompliziert wird, dass der Betroffene nicht einmal die Fehlbarkeit solcher Selbstbeurteilung ausschließen kann. Dass die Begegnung mit der Rechtfertigungsbotschaft des Christentums in dieser Spannung Befrie-

---

[7] Vgl. a. a. O., S. 76, § 76; vgl. auch GD, S. 41–82.
[8] Wi^3, S. 83, § 81.
[9] A. a. O., S. 109, § 114.
[10] A. a. O., S. 107, § 113; vgl. auch DZ II^2, S. 359.
[11] Wi^3, S. 153, § 173.
[12] A. a. O., S. 149, § 167.
[13] Vgl. a. a. O., S. 113–117, § 117–121.
[14] Vgl. die Zusammenfassung seiner begriffsgeschichtlichen Studie zum Gewissen, a. a. O., S. 293–328.
[15] Wi^3, S. 132, § 144.

digung gewährt, verbürgt dem Einzelnen faktisch ihren Wahrheitsanspruch. Sodann ist es für den christlichen Heilsglauben entscheidend, dass das Christentum als Religion die menschliche „Sittlichkeit von dem religiösen Leben aus mit eben diesem"[16] erneuert und vollendet. Darum ist die Ethik auch notwendiger Abschluss des Systems: Kann man die Bestimmung zur Selbstbildung und zur Gemeinschaftlichkeit als die doppelte Aufgabe der Ethik ansehen, so ist es auch hier wieder die Religion, die für die Möglichkeit der gleichzeitigen Realisierung beider Bestimmungen einsteht.[17]

Realität wird Religion nur in geschichtlich-positiver Gestalt. Im Anschluss an Schleiermacher liest Kähler dessen fünfte Rede mit ihrem Bestreben, sich „überall an das christlich Positive anzuschließen"[18], als Höhepunkt der frühen Religionstheorie. Wird Religion stets vermittelt über ihre geschichtlichen Erscheinungen (objektive Religion), so wird sie auf der anderen Seite als (subjektive Religion)[19] angeeignet durch das Zusammenspiel eines inneren Erlebens und einer inneren Handlung. Ganz im Einklang mit der erweckungstheologischen Tradition Halles kann Kähler betonen: „Glaube ist durch inneres Erlebnis begründet"[20], er ist nur möglich durch eine äußere Anregung, die zu einem Eindruck des ganzen Menschen wird. Steht das Wortfeld des Erlebens für dieses passive Widerfahrnis, so ist diese Dimension auf der anderen Seite stets mit einer inneren Stellungnahme verbunden. So wenig es Religion geben kann ohne das Moment passiver Betroffenheit, so sehr ist sie erst da vorhanden, „wo das Erleben in ein eignes Handeln umgesetzt ist"[21].

Sichert der Religionsbegriff innerhalb der Apologetik die humane Allgemeinheit des Christentums, so ist er in der materialen Dogmatik nötig, den weltgeschichtlichen Horizont der Höchstgeltung des Christentums zu bestimmen. Erst dadurch, dass sich im Christentum spezifisch religiöse Anschauungen, die Wechselwirkung religiöser und sittlicher Bestimmtheit und eine Durchdringung menschlicher Kultur insgesamt verbinden, wird es „als Religion wirksam und eben dadurch mit anderen Religionen vergleichbar"[22]. Wurde dieser Religionsbegriff aus der Erscheinung des Christentums abgeleitet, so erweist sich das Christentum als „wahre Religion"[23], sowohl von der Offenbarungsgewissheit des Glaubens her wie aufgrund seiner empirisch-geschichtlichen Durchsetzung. Von ihrem Gegenstand her betrachtet ist die Theologie wesentlich Offenbarungstheologie, die von der „Selbstdarbie-

[16] Wi³, S. 102, § 108.
[17] Vgl. a. a. O., S. 487, § 567.
[18] GD, S. 80.
[19] Vgl. Wi³, S. 110, § 115.
[20] A. a. O., S. 111, § 115.
[21] A. a. O., S. 119, § 125.
[22] A. a. O., S. 103, § 109.
[23] A. a. O., S. 96, § 101.

tung“[24] Gottes ausgeht. Die christliche Gewissheit stellt sich nicht anders ein als im Innewerden geschichtlicher Überlieferung als Selbstbekundung Gottes, kurz in der Erkenntnis dieser „Geschichte als Offenbarung“[25].

Kritisch wurde bemerkt, dass Kählers Analyse des Selbstbewusstseins weder kritisch-transzendentalen Ansprüchen[26] genüge noch konsequent offenbarungstheologisch verfahre,[27] sondern empirisch-pragmatisch argumentiere. Tatsächlich: Kähler nimmt die Evidenz einer religiös-sittlichen Anlage eher als gegeben in Anspruch, als dass er ihre Faktizität argumentativ begründet. So wie Kähler von einem „Wechselbeweis zwischen vernommener Predigt und eignem Bewußtsein“[28] reden kann, geht er insgesamt von einer wechselseitigen Stabilisation biblischer Glaubensverkündigung, religionstheoretischer Plausibilisierung und subjektivem Wahrheitserleben aus.

Bei Kählers *Wissenschaft der christlichen Lehre* handelt es sich um ein Spätwerk kirchlich-pietistischer Vermittlungstheologie, das auf gedankliche Voraussetzungen bezogen ist, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts immer weniger als gegeben angenommen werden können. Unverkennbar sind die Probleme, die seinem Ansatz im Laufe der Zeit zuwachsen mussten: Die fortschreitende historische Kritik der Bibel übte Druck aus auf seinen Anschluss an die biblizistische Tradition Becks. Soll der Religionsbegriff aus dem Christentum heraus entwickelt werden, so müssen die geistigen Entwicklungen des späten 19. Jahrhunderts als eine erhebliche Infragestellung einer solchen Position erscheinen. Die Ausweitung der religionswissenschaftlichen Forschung machte es zunehmend fraglich, inwieweit die Festlegung auf einen theistischen Religionsbegriff Universalität beanspruchen kann. Schließlich machte die Verabschiedung der Metaphysik auch innerhalb der Theologie bei Albrecht Ritschl (1822–1889) und Wilhelm Herrmann (1846–1922) seinen Anschluss an die klassisch-theologische Redeweise von Gott und Christus problematisch. Von diesen Herausforderungen hat Kähler am stärksten auf die Infragestellung der grundsätzlichen Bedeutung der Bibel reagiert.

---

[24] A. a. O., S. 176, § 200.

[25] A. a. O., S. 188, § 216.

[26] So lautet die Kritik bei HERMANN, RUDOLF: Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers, Gütersloh 1917. Dieser Vorwurf lässt sich nicht einfach durch den Einwand entkräften, dass Kähler überhaupt keine kritische Argumentation vertreten wollte (so MENCKE, MARTIN: Erfahrung und Gewißheit. Das Gewißheitsproblem im theologischen Denken Martin Kählers, Stuttgart 2001, S. 118), denn faktisch macht Kähler von den kritischen Überlegungen Schleiermachers ausführlich Gebrauch. Im Vergleich zu Schleiermacher möchte Kähler dessen als formal empfundene Argumentation durch eine stärkere Orientierung am geschichtlichen Christentum überbieten.

[27] Vgl. WIRSCHING, JOHANNES: Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kählers, München 1963, S. 184.194–195, S. 277.

[28] Wi^3, S. 150, § 170; vgl. in diesem Sinne auch die Rede vom „Erfahrungsbeweis im eignen Leben“. Wi^3, S. 214, § 240.

2. Um die Identität des Christentums

2.1 Religion und Geschichte – die Auseinandersetzung um den historischen Jesus

Als Gegenstand des christlichen Glaubens bestimmt Kähler Gottes Selbstdarbietung in Jesus Christus. Der damit gegebenen Verbindung von historischem Grund und allgemeingültiger Wahrheit des Glaubens soll die Unterscheidung von Geschichte und Übergeschichte dienen.[29] Als übergeschichtlich bezeichnet Kähler die Geltungsdimension des Glaubens, der seinen Gegenstand zugleich nie anders denn in der Geschichte und mittels geschichtlicher Gestaltungen finden kann. Das Übergeschichtliche steht nicht für etwas Ahistorisches, sondern für Geschichtliches, das sich als wirksam erwiesen hat. Gemeint ist damit die religiöse Seite[30] der historischen Überlieferung, der geschichtliche Stoff nicht im Blick auf seine kausalgenetische Verknüpfung, sondern hinsichtlich seiner gegenwärtigen Fortwirkung im Christentum.

Als geschichtliche Religion findet das Christentum seinen grundlegenden Niederschlag in den biblischen Büchern des Neuen Testaments. Ihre Bedeutung stand im Zentrum der Auseinandersetzungen mit der historischen Jesusforschung, wie Kähler sie in seinem Vortrag *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892/1896)[31] entfaltete. Mit Recht sah Kähler in seinen Beiträgen zur historischen Jesus-Frage „den Ertrag meines theologischen Lebens im Auszuge“[32]. In diesen Texten formuliert Kähler die wohl wichtigste Innovation seines theologischen Denkens. Gegenüber der Alternative einerseits eines Jesusbildes, das auf historischer Rekonstruktion beruht, und andererseits einer durch die Bekenntnisüberlieferung garantierten Positivität des christologischen Dogmas stellt Kähler die Sprachform des Evangeliums als glaubensgründendes „Kerygma“ ins Zentrum.[33]

Albert Schweitzers kritische Bilanz der Jesusforschung vorwegnehmend, betonte Kähler die Untrennbarkeit von geschichtlicher Erinnerung und Glaubenszeugnis in den biblischen Texten, ebenso wie die Verknüpfung historischer Fragestellungen mit positionellen Voraussetzungen auf Seiten der kritischen Geschichtswissenschaft. Kähler hält die Auseinandersetzung für verkürzt,

---

[29] Vgl. Wi[3], S. 12–15, § 11–13.

[30] Vgl. HJ[2], S. 128.135.

[31] Neben der erweiterten zweiten Auflage seines Textes von 1896 ist vor allem der zur Sache gehörige Aufsatzband „Zur Bibelfrage“ (DZ I[2]) zu berücksichtigen.

[32] HJ[2], S. IV.

[33] Im Zentrum des Evangeliums steht wiederum das Ereignis der in Christus geschehenen Versöhnung; vgl. dazu grundlegend *Zur Lehre von der Versöhnung* (DZ II). Die Grundzüge seines Ansatzes finden sich bereits in der 1869 verfassten Einleitung in die Versöhnungslehre. Schon hier machte Kähler das „Evangelium“ (DZ II[1], S. 46–47) zu einem Schlüsselbegriff seiner systematischen Theologie.

wenn man historische und dogmatische Betrachtung einander gegenüberstellt. Wie Kähler jede dogmatische Einschränkung historischer Arbeit ablehnt, so vertritt er in geschichtswissenschaftlicher Hinsicht zugleich eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit historischer Forschung, angesichts der Quellenlage eine Biographie Jesu erstellen zu können, die modernen Ansprüchen genügt.

Darüber hinaus aber geht es ihm um eine Betrachtung, die Kähler ausdrücklich als die „religiöse“[34] kennzeichnet, es geht um den „Gegenstand des Glaubens […] im streng religiösen Sinne des Wortes“[35]. Kählers kritische Auseinandersetzung mit der historischen Bibelforschung sucht systematisch nach einer Verhältnisbestimmung von Geschichte und Religion. Dabei sind nicht nur Recht und Grenze historischer Forschung in der Theologie anzuerkennen, sondern auch die Eigenständigkeit der Religion ist zu würdigen. „Wofür sie [die Dogmatik] hier einzutreten hat, das ist der Unterschied zwischen Religion und Theologie.“[36] Ist eine Trennung von Religiosität und geschichtlicher Überlieferung undenkbar, so ist andererseits die religionstheoretische Einsicht in die Selbstständigkeit und Unableitbarkeit des Religiösen zur Geltung zu bringen. Jede noch so sorgfältige historische Arbeit bleibt ein Akt gedanklicher Konstruktion.[37] Ist das religiöse Bewusstsein aber durch seine Angewiesenheit auf das geschichtlich Gegebene gekennzeichnet, so ist jede Konzeption fragwürdig, in welcher der Bezugspunkt des religiösen Glaubens erst durch menschliche Konstruktionsleistung gestiftet werden muss.

2.2 Wort und Erlebnis – Die Kontroverse mit Wilhelm Herrmann

Die schon von den Zeitgenossen wahrgenommene Nähe der Theologie Martin Kählers zur Schule Albrecht Ritschls ist auch aus heutiger Sicht unverkennbar. Kähler teilt mit der Ritschlschule den Rückgang auf das biblische Zeugnis als Grund des historischen Christentums unter gleichzeitiger Anerkennung der Unhintergehbarkeit moderner historischer Kritik. Für die Entfaltung des Glaubens sind ihm gleichermaßen die enge Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit, die zentrale Bedeutung Jesu Christi und die Schlüsselstellung des Rechtfertigungsglaubens wesentlich.

Zugleich wurde von beiden Seiten her ein erheblicher Unterschied der theologischen Schulen wahrgenommen. Eine wichtige Differenz kam in einer

---

[34] HJ², S. 128; vgl. die Zusammenstellung von „wissenschaftlichen“ und „religiösen“ Erwägungen auch a. a. O., S. 135. Kähler setzt „religiös“ jeweils in Anführungsstriche, um zugleich eine gewisse Distanz gegenüber dieser Terminologie auszudrücken, die er angemessener als eine Frage der „Glaubensstellung“ (a. a. O., S. 128) beschrieben sehen möchte.

[35] HJ², S. 68.

[36] A. a. O., S. 145.

[37] Vgl. a. a. O., S. 62.69.

Auseinandersetzung mit Wilhelm Herrmann zum Tragen. Mit Herrmann verbindet Kähler zunächst die Überzeugung, dass der Glaube nicht in Abhängigkeit geraten darf vom jeweiligen Stand der historischen Forschung. Beide teilen die Skepsis gegenüber der Leistungskraft historischer Forschung, zugleich aber auch die Ablehnung jeglicher Berufung auf die formale Autorität der biblischen Texte.[38] Für beide ist die Kategorie des Erlebnisses maßgeblich, um das persönliche Evidentwerden des christlichen Glaubens zu bezeichnen. Strittig ist die innere Verfasstheit dieses religiösen Erlebnisses.

Das Neue Testament enthält für Kähler keine Urkunden von geschichtlichen Tatsachen, sondern „Erinnerungen, welche immer zugleich die Art von Bekenntnissen an sich tragen“[39], oder noch deutlicher: Es ist „das aus Glauben gepredigte Bild Christi […], welches ein Dogma, ein Glaubensbekenntnis in sich trägt“[40]. Nun bestreitet auch Herrmann nicht die Tatsache, dass das Neue Testament das Bild Christi immer schon im Licht des Glaubens zeichnet.[41] Mit seiner Differenzierung von Glaubensgrund und Gedankeninhalt möchte Herrmann den Gesamteindruck der Person Jesu (das innere Leben Jesu) vom biblischen Zeugnis seiner Auferweckung und Herrlichkeit unterscheiden. Nur der so verstandene geschichtliche Mensch Jesus kann dem modernen Zeitgenossen die noch nicht dogmatisch gedeutete und somit unbezweifelbare Instanz sein, der er sich mit unmittelbarem Vertrauen anschließt.[42]

Darin wiederholt Herrmann aus Kählers Sicht letztlich das Verfahren der historischen Jesusforschung, den wahren Christus dem biblisch gegebenen Bild gegenüberzustellen, nur dass für Herrmanns Konzeption nicht die historische Rekonstruktion, sondern die persönliche Erfahrung religiöser Begegnung entscheidend ist. Damit aber soll etwas verobjektiviert werden, was selbst immer schon Ergebnis einer subjektiven Konstruktion ist. Das innere Leben Jesu ist kein Gegenstand, der in irgendeiner Vorfindlichkeit gegeben ist, sondern etwas, das in der Begegnung von biblischer Überlieferung und individueller Aneignung entsteht.

Historisch argumentiert Kähler, dass das Lebensbild Jesu ohne den Herrlichkeitsglanz des Auferstehungsglaubens gar nicht Gegenstand geschichtlicher Überlieferung geworden wäre. Damit nimmt er die spätere Einsicht der formgeschichtlichen Forschung, dass die Bibel durchgängig den geglaubten und verkündigten Christus bezeugt, vorweg. Systematisch wesentlich ist dabei

---

[38] HJ², S. 87.

[39] A. a. O., S. 22.

[40] A. a. O., S. 77.

[41] So in ausdrücklicher Zustimmung zu Kähler HERRMANN, WILHELM: Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens, in: Ders.: Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 1, hg. v. Fischer-Appelt, Peter, München 1966, S. 149–185, S. 163 f.

[42] Vgl. a. a. O., S. 166.

die Einsicht, dass es keine ungedeutete Wirklichkeit als Grund des Glaubens geben kann.

> Allerdings enthalten die kurzen Erinnerungen an die erste Missionspredigt, die brieflichen Zurechtweisungen an die Gemeinde und die spätere Schilderung Jesu immer auch eine Deutung des von ihm berichteten Verhaltens und Erlebens.[43]

Es gibt historisch keine bruta facta, da es auch Tatsachen nicht gibt, ohne dass sie im Rahmen einer Erzählung verortet sind und insofern immer in einem interpretativen Horizont stehen.[44] Für das neutestamentlichen Christuszeugnis gilt: „jene Deutung ist vorwiegend darauf gerichtet, die Bedeutung seiner Person und seiner Erlebnisse insofern darzutun, als in ihnen Gott unser Heil beschafft und unsern Glauben weckt."[45]

Insofern hält Kähler den von Herrmann wieder und wieder betonten Gegensatz von Autoritäts- und Erfahrungsglauben für irreführend. Das biblische Bild von Christus ist gerade nicht eine autoritative Einschränkung persönlicher Aneignung, sondern ihr kommunikativ verfasster Ermöglichungsgrund. In diesem Sinne ist die „Breite und Fülle der biblischen Darbietung Christi geeignet, der Unendlichkeit individueller Empfänglichkeit und Vorbereitung genug zu thun"[46]. Im Blick auf den grundsätzlichen Rang dieser sprachlichen Gestalt des christlichen Glaubensgrundes kann Kähler formulieren:

> Bisweilen möchte man meinen, die ganze neuere Forschung und mancherlei Schriftstellerei über Religion hätte ihren Kanon an Faustens Betrachtung: ‚ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen'.[47]

Wo Herrmann mit dem inneren Leben Jesu etwas als Tatsache vergegenständlicht, was letztlich Ergebnis einer Wechselwirkung biblischer Überlieferung und persönlicher Aneignung ist, da macht Kähler die Unausweichlichkeit solcher wechselseitigen Bestimmung deutungsimprägnierter Jesusbilder und eigener Aneignung ausdrücklich. Wo Herrmann die Dominanz des Denkens in der Religion abwehren möchte im Namen erlebter Unmittelbarkeit, da sind für Kähler diese dem geschichtlichen Bild Christi imprägnierten Deutungsmuster Ermöglichungsgrund eigener Ergriffenheit und Aneignung. Daher lassen sich im Bild Christi Glaubensgrund und Gedankeninhalt nicht trennen. Für den Religionsbegriff ist diese Auseinandersetzung insofern wesentlich, als

---

[43] HJ², S. 183.
[44] HJ², S. 134.
[45] A. a. O., S. 183.
[46] A. a. O., S. 191.
[47] A. a. O., S. 175. Kählers Auseinandersetzung mit Wilhelm Herrmann ist auch der Zusammenhang, auf den sich Rudolf Bultmann in seiner Herrmann-Kritik immer wieder positiv auf Kähler bezieht, vgl. BULTMANN, RUDOLF: Theologische Enzyklopädie, hg. v. Jüngel, Eberhard/Müller, Klaus W., Tübingen 1984, S. 95.104.149.156.

Kähler in ihr die immer schon soziale wie kommunikative Verfasstheit religiöser Erfahrung herausstellt.[48]

2.3 Zeitdeutung und Religion – die Debatte über Mission mit Ernst Troeltsch

Dass bei Kähler die Rechenschaft vom Glauben nicht zu trennen ist von einer grundsätzlichen Deutung der zeitgeschichtlichen Entwicklung, wird schon in seiner ersten Monographie *Die starken Wurzeln unserer Kraft (1872)* deutlich.[49] Kähler teilt die Sicht der Konservativen, die das Reich durch den katholischen Ultramontanismus wie durch den Sozialismus bedroht sahen, so dass allein das evangelische Christentum als Grundlage einer gedeihlichen Entwicklung des Landes in Frage kommen könnte. Wesentlich für seine Zeitdeutung ist die nüchterne Diagnose, dass die Entwicklung des Landes an einem „Scheideweg“[50] angekommen sei. Angesichts des heraufziehenden Kulturkampfes[51] warnt Kähler vor einer Beschränkung kirchlicher Freiheit, ebenso aber auch vor jeder staatlichen Instrumentalisierung des Protestantismus. „Es wäre ein Abfall von dem apostolischen Christenthume, wenn man dabei vergessen wollte, daß Glaubensgemeinschaft und Volksgemeinschaft sich nie und nirgend in Wahrheit decken können.“[52] Dies gilt nicht zuletzt auch „gegenüber aller Neigung zum Völkeregoismus“[53]. Diese These ist Grundlage eines skeptischen Blicks auf die Entwicklungstendenzen des Kaiserreichs: „Es ist ein willkürliches Vorurtheil, zu behaupten, daß christliche Völker nicht untergehen können, wenn man dabei vergißt, daß christliche Völker aufhören können, christlich zu sein.“[54]

In seinem späteren Werk verweist Kähler zunehmend auf die globale Ausbreitung des Christentums. Ohne den Tatbeweis einer faktischen Durchsetzung des christlichen Glaubens in der Geschichte könnte die Behauptung seiner allgemeinen Wahrheit nicht aufrechterhalten werden. Im missionarischen

[48] „Es ist die Folge der einseitigen Beschränkung der Religion auf die Religiosität, daß man den entsprechenden Begriff der Verursachung von Religion auf innere Vorgänge einschränkt“ (HJ², S. 199).

[49] Friedrich Wilhelm Graf bezeichnet Kählers Schrift als eine „besonders wirkungsmächtig[e]“ Legitimation der Reichsgründung durch ein konservatives Luthertum. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, in: Ders. (Hg.): Profile des neuzeitlichen Christentums, Gütersloh 1992, S. 12–117, S. 13. In Spannung dazu stehen die Ausführungen in Kählers Biographie, in der die Wirkungslosigkeit seiner Schrift hervorgehoben wird: „Das Buch blieb völlig unbeachtet“ (TuC, S. 254; vgl. auch Wi³, S. VII).

[50] A. a. O., S. 199.

[51] Vgl. a. a. O., S. 216 f.

[52] A. a. O., S. 205.

[53] Ebd.

[54] A. a. O., S. 232.

Erfolg des Christentums sah Kähler eine Erneuerung des alten Gedankens vom *consensus gentium*.[55] Kähler war Zeit seines Lebens Leser der von seinem Freund Gustav Warneck gegründeten und herausgegebenen Allgemeinen Missions-Zeitschrift (1874 ff.). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts würdigte Kähler so umfassend wie kein zweiter systematischer Theologe seiner Zeit die Entwicklung der weltweiten Missionsbewegung.[56] Diese besondere Beachtung der Mission ist Konsequenz seines wirkungsgeschichtlichen Verständnisses des Christentums. Denn die faktische Wirkung des Evangeliums zeigt sich wesentlich in der christlichen Mission.

Schon geschichtlich sah Kähler in der christlichen Mission den Grund und die innere Nötigung, überhaupt den Wahrheitsanspruch des Glaubens zu entfalten und insofern Theologie zu treiben.[57] Die Beschäftigung mit der Missionsgeschichte war Kählers Zugang zur Welt der Religionen. So wenig die rein historische Betrachtung der Bibel Grundlage des Christentums als lebendiger Religion sein könne, so ungenügend sei auch das Verständnis gegenwärtiger Weltreligionen, wenn diese vor allem nach ihren historischen Gründungsquellen bemessen werden sollen. Angesichts vieler Berichte von Konvertiten der asiatischen Religionen kritisiert Kähler die Konzentration der vorwiegend historisch arbeitenden Religionswissenschaft auf die klassischen Quellen der Weltreligionen. Vielmehr müssten die Religionen auch wahrgenommen werden im Blick auf ihre gegenwärtigen Lebenskräfte, wie sie sich in der Auseinandersetzung mit dem missionierenden Christentum zeigen.

In seiner Theologie der Mission bezieht sich Kähler auch auf die Auseinandersetzung, die Ernst Troeltschs (1865–1923) Aufsatz über die *Mission in der modernen Welt* in der Christlichen Welt angestoßen hatte.[58] Auch Troeltsch hatte auf die große exemplarische Bedeutung der Missionsfrage für die Einschätzung gegenwärtiger Entwicklungen verwiesen. „An dem Missionsproblem gehen alle Probleme des heutigen Christentums in einer besonders lehrreichen Richtung auf."[59] Troeltsch geht von der Beobachtung aus, dass die von den angloamerikanischen Kreisen der Erweckten und teilweise auch von deutschen Pietisten getragene Missionsbewegung unbestreitbar eine enorme globale Ausbreitung gewonnen hat. Demgegenüber sei es bedauerlich, dass in dieser Hinsicht gerade freiere und moderne Christen kaum Interesse oder En-

---

[55] „Deshalb ist der Nachweis für die Fähigkeit des Christenthumes, Menschheitsreligion zu werden, die vollendete Gestalt des Beweises de consensu gentium" (Wi³, S. 156, § 177).

[56] Vgl. DZ² II, S. 340–486.

[57] Zur Mission als „Mutter der Theologie" siehe DZ² II, S. 420 f.; vgl. auch Wi³, S. 84, § 82.

[58] TROELTSCH, ERNST: Die Mission in der modernen Welt, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, S. 779–804; vgl. Kählers Bezug auf Troeltsch DZ II², S. 357. An der Debatte hatten sich auch Gustav Warneck (1834–1910) und Wilhelm Bousset (1865–1920) beteiligt.

[59] A. a. O., S. 780.

gagement an den Tag legen. Troeltsch betont zweierlei: Zum einen sei es schlicht eine Frage der Vitalität der Religion, dass sie ihre eigene Ausbreitung betreibt. Auf der anderen Seite könne ein modernes Christentum keine unterschiedslose Mission an alle als berechtigt anerkennen. Großen Kulturvölkern und Weltreligionen sei eher im Geist gegenseitiger Verständigung zu begegnen. Mission im engeren Sinne sei da sinnvoll, wo im Zuge der Kolonisation und der Verbreitung europäisch-amerikanischer Kultur eine solche Schädigung oder Schwächung traditioneller kultureller Bindungen eingetreten sei, dass die Verbreitung der christlichen Religion Teil einer kulturellen Erhebung sei. „Die heutige Mission ist die Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflußsphäre.“[60]

Wie für Troeltsch ist auch für Kähler die Beobachtung unausweichlich, dass das Christentum längst in eine neue Phase der Globalisierung eingetreten ist. Im Unterschied zu Troeltsch legt Kähler in dieser Auseinandersetzung Wert auf die Betonung einer unterschiedslosen Mission.[61] Wo für Troeltsch die untrennbare Verwobenheit der Religion mit ihrer jeweiligen kulturellen Gestaltung wesentlich und auch in der Mission zu berücksichtigen ist, da legt Kähler Wert auf die prinzipielle Unterscheidung des biblischen Evangeliums von jeder Durchdringung von Religion und Kultur. Jede prinzipielle Verknüpfung missionarischer Verkündigung mit einem vermeintlichen Kulturauftrag der europäischen Staaten könne daher die wahre Universalität des biblischen Evangeliums nur verdunkeln.

Anders als Herrmann oder Troeltsch arbeitet Kähler nicht an einer weiteren religionstheoretischen Grundlegung der Theologie. Die Weltreligionen kann sich Kähler nicht anders vorstellen denn als Gegenstand der Überwindung und der Ersetzung durch das missionarisch siegreiche Christentum. Vielmehr wird er in seiner Spätzeit zunehmend Kritiker solcher religionsphilosophischen Theoriebildungen, die auf eine Ersetzung einer vermittlungstheologischen Offenbarungskonzeption durch eine prinzipielle Religionstheologie hinauslaufen. „Uns ist der sich vordrängende Sprachgebrauch bedenklich, welcher gern statt Christentum Religion unterschiebt.“[62] Da, wo moderne Theologie ausdrücklich eine religionstheologische Grundlegung sucht und den Religionsbegriff nicht nur als Hilfsbegriff verwendet, sieht Kähler die Identität des geschichtlichen Christentums in Frage gestellt. Insofern zeigt sich in seinen Schriften eine zunehmende Spannung von Christentums- und Religionstheorie, verbunden mit einer kulturkritischen bzw. pessimistischen

[60] A. a. O., S. 796 f.
[61] DZ II^2, S. 389.
[62] DZ I^2, S. 59.

Haltung gegenüber der zeitgenössischen Entwicklung nicht nur der Theologie, sondern auch der Kirche bzw. der Gesellschaft:

> Und soll sich eine neue Welt aufbauen? Es muss dann gewiß alles zu Trümmern gehen, was uns des Daseins wert schien, – mit einziger Ausnahme des Evangeliums, das nicht von geschichtlichen Lagen und sozialen Formen abhängt. Vielleicht kann es erst wieder wirken, wenn es von der Verquickung mit der Kultur unsrer Jahrhunderte, in der auch wir gebunden sind, gelöst ist.[63]

3. Wirkungen

Kählers Bibeltheologie kann als letzte Ausläuferin dessen gelten, was er als kirchlich-pietistische Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts würdigte.[64] Seine Religionstheorie steht nicht für eine Weiterentwicklung des Religionsbegriffs, wohl aber für eine Reflexion auf Folgefragen, denen sich auch die weitere Theologiegeschichte nicht entziehen konnte. Sein Denken ist gleichermaßen durch die Einsicht in die Unverzichtbarkeit des Religionsbegriffs bestimmt wie durch den Gedanken, dass sich die Identität des Christentums nicht sichern lässt ohne theologische Würdigung der konstitutiven Positivität der biblischen Überlieferung und ihrer kommunikativen Entfaltung. Insofern repräsentiert Kähler die Verknüpfung solcher Einsichten, die in den Schulbildungen des 20. Jahrhundert vielfach auseinandertraten. Mögen seine religionsphilosophischen und kulturtheoretischen Positionen aporetisch geblieben sein und Kählers Selbstbezeichnung als „Übergangsmensch“[65] ins Recht setzen, so erweist sich seine Herausarbeitung der kommunikativen Verfasstheit des religiösen Bewusstseins bis heute als ebenso folgenreich wie anschlussfähig.

Die Wirkungen seiner Theologie waren ungewöhnlich breit gestreut. So konnten seine Impulse im Pietismus unter Verschärfung ihrer kulturkritischen Implikationen aufgegriffen werden,[66] im Falle Karl Heims (1874–1958) ließen sie sich allerdings auch im Namen einer missionarischen Apologetik einzeichnen in ein naturwissenschaftlich geprägtes Denken in Zeitgenossenschaft. Sein Erbe konnte jedoch auch in einem durch die Zentrierung auf die Rechtfertigungslehre ermöglichten Öffnung für die konfessionelle Theologie fortgeführt werden wie bei Carl Stange (1870–1959) und Rudolf Hermann (1887–1962), die Impulse Kählers mit der aufkommenden Lutherrenaissance verbanden. Schließlich ließ sich der Anschluss an Kähler pflegen im Rahmen einer solchen wissenschaftlichen Exegese, die ihre theologische Bibelauslegung zum

---

[63] TuC, S. 344 (Juli 1898).

[64] GD, S. 118–139.

[65] Brief an seinen Freund Bertheau vom 27.3.1896, TuC, S. 343.

[66] Vgl. etwa die Gründung der Theologischen Schule Bethel (1905) unter der Leitung seines Schülers Samuel Jäger und seines Sohnes Walter Kähler.

Medium gegenwartsbezogener Theologie machte wie bei Julius Schniewind (1883–1948).

Über diese direkte Rezeptionsgeschichte hinaus lässt sich von einer Wirkung im weiteren Sinne reden. Von Wilhelm Herrmann herkommend konnten Karl Barth wie Rudolf Bultmann Kählers Entdeckung des Evangeliums als grundlegende Sprachform des Glaubens für das eigene theologische Denken produktiv weiterentwickeln. Paul Tillich steht schließlich für eine Berufung auf Kähler, die das zeitkritische Pathos einer christlichen Gegenwahrheit im Widerspruch gegenüber der Moderne von Kierkegaard her lesen konnte als Anstoß zu einer Vertiefung einer liberalen Religionstheorie.

Literatur

BULTMANN, RUDOLF: Theologische Enzyklopädie, hg. v. Jüngel, Eberhard/Müller, Klaus W., Tübingen 1984.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, in: Ders. (Hg.): Profile des neuzeitlichen Christentums, Gütersloh 1992, S. 12–117.

HERMANN, RUDOLF: Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers, Gütersloh 1917.

HERRMANN, WILHELM: Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens, in: Ders.: Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 1, hg. v. Fischer-Appelt, Peter, München 1966, S. 149–185.

KÄHLER, MARTIN: Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreichs und seine erste Krise, Gotha 1872.

KÄHLER, MARTIN: Das Gewissen. Ethische Untersuchung. Erster, geschichtlicher Teil. Die Entwicklung seines Namens und seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung zur Lehre von der Begründung der sittlichen Erkenntniß. Erste Hälfte. Alterthum und Neues Testament, Halle 1878.

KÄHLER, MARTIN: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig ²1896.

KÄHLER, MARTIN: Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. Zweites Heft. Zur Lehre von der Versöhnung, Leipzig 1898.

KÄHLER, MARTIN: Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, Bd. 1: Zur Bibelfrage, Leipzig ²1907.

KÄHLER, MARTIN: Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, Bd. 2: Angewandte Dogmen, Leipzig ²1908.

KÄHLER, MARTIN: Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse, hg. v. Kähler, Anna, Berlin 1926.

KÄHLER, MARTIN: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert. Bearbeitet und mit einem Verzeichnis der Schriften Martin Kählers hg. v. Kähler, Ernst, Berlin 1962.

KÄHLER, MARTIN: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt [1905], Neukirchen-Vluyn 1966.
MENCKE, MARTIN: Erfahrung und Gewißheit des Glaubens. Das Gewißheitsproblem im theologischen Denken Martin Kählers, Stuttgart 2001.
TROELTSCH, ERNST: Die Mission in der modernen Welt, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, S. 779–804.
WIRSCHING, JOHANNES: Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kählers, München 1963.

Gottes Wirksamkeit, menschlich wahrgenommen

Der Religionsbegriff bei Adolf Schlatter (1852–1938)

JOHANNES VON LÜPKE

1. Schlatters Theologie im theologiegeschichtlichen Kontext

In der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ist Adolf Schlatter in mehrfacher Hinsicht eine herausragende, aber auch sperrige, erratische Gestalt.

Nähert man sich seinem Werk von der Vorgeschichte her, wird rasch deutlich, wie wenig es sich in vorgezeichnete Bahnen einordnen lässt. Das gilt für konfessionelle Zuordnungen ebenso wie für theologie- und philosophiegeschichtliche Einflüsse und Abhängigkeiten. Von seinem Elternhaus her war Schlatter sowohl mit reformiertem Protestantismus als auch mit freikirchlicher Frömmigkeit vertraut[1] und eben durch die zwischen beiden bestehenden Spannungen dazu herausgefordert, sich das Erbe reformatorischer Theologie im Rekurs auf das biblische Zeugnis selbständig anzueignen. Die Sache der Reformation aufzunehmen und weiterzuführen, das hieß für ihn, Kritik zu üben: nicht nur an der Lehrentwicklung in der nachreformatorischen Theologie, die sich in einer problematischen Entgegensetzung von Lehre und Leben, von Orthodoxie und Pietismus niedergeschlagen hat, sondern auch an den neuprotestantischen Versuchen, die evangelische Theologie auf dem Boden des „frommen Selbstbewusstseins“ (Schleiermacher) neu zu begründen. Dabei galt Schlatters Kritik vor allem auch den philosophischen Voraussetzungen, von denen er die evangelische Theologie seit Kant und Schleiermacher maßgebend bestimmt sah.

In der Aufgabe, die Grundlagen christlicher Theologie in Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie zu klären, konnte er sich mit der spezifisch modernen Theologie einig wissen; keineswegs ging es ihm um eine Rückkehr zu theologischen Positionen vor der Aufklärung. In der Lösung jedoch, wie er sie in der Metakritik der aufgeklärten Kritik, insbesondere auch

[1] Vgl. hierzu sowie zur biographischen Orientierung überhaupt: NEUER, WERNER: Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1996, zum Elternhaus S. 10–34.

der Vernunftkritik Kants,[2] gesucht hat, ging er eigene Wege. Auf ihnen gab es nur wenige Theologen und Philosophen, denen er sich anschließen konnte. In erster Linie ist hier Johann Tobias Beck zu nennen, dessen Lehre ihn schon in seinem Tübinger Theologiestudium (1873/1874) tief beeindruckt hat und dem er sich im Verständnis der Theologie eng verbunden wusste.[3] Nicht zuletzt dürfte er Beck wesentliche Impulse zur Bestimmung des Religionsbegriffs verdanken. Nicht zu unterschätzen ist sodann der Einfluss des katholisch geprägten Philosophen Franz von Baader, dessen kritische Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Schelling sich Schlatter zu eigen machen konnte.[4]

Blickt man aus heutiger Sicht auf Schlatters Lebenswerk zurück, bestätigt sich noch einmal der Eindruck einer höchst eigenständigen, in mancherlei Hinsicht auch eigenwilligen Theologie. Unübertroffen ist Schlatter vor allem in seiner geistigen Kraft, das Ganze der Theologie im Zusammenspiel der verschiedenen theologischen Disziplinen und zugleich im Zusammenhang mit den außertheologischen Wissenschaften und der Philosophie wahrzunehmen. Seine enzyklopädische Gelehrsamkeit hat ihn befähigt, im Wechsel zwischen neutestamentlicher Forschung und Systematischer Theologie verschiedene Lehrstühle zu besetzen (1888–1893 Professor für Neues Testament in Greifswald, 1893–1898 für Systematische Theologie in Berlin, 1898–1938 für Neues Testament in Tübingen) und sowohl in der Lehre als auch in Veröffentlichungen immer wieder die Grenzen der Fächer zu überschreiten. Zu seinem Werk gehören nicht nur exegetische Werke wie eine Einführung in die Bibel, die fortlaufende Kommentierung des gesamten Neuen Testaments sowie einzelne Kommentare zu neutestamentlichen Büchern (insbesondere zu Paulus, Matthäus und Johannes), sondern auch Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Theologie, der Dogmatik und Ethik, nicht zuletzt auch Beiträge zur Philosophiegeschichte und zur Metaphysik. Im Selbstverständnis Schlatters bildet eine Einheit, was sonst in dem spezialisierten Wissenschaftsbetrieb vielfach

---

[2] Der auf Johann Georg Hamann zurückgehende Begriff der Metakritik begegnet bei Schlatter, soweit ich sehe, nicht. Der Sache nach aber geht seine Kritik an Kants „Kritik der reinen Vernunft" derjenigen Hamanns parallel; vgl. zu Schlatters Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophiegeschichte insgesamt: SCHLATTER, ADOLF: Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr ethischer und religiöser Ertrag [1906], Gießen/Basel [5]1981 (Nachdruck der 3. Auflage 1923), zur Kantkritik a. a. O., S. 115–151. Grundgedanken hat Schlatter bereits in einer frühen Vorlesung entwickelt, in der er sich vor allem auf Franz von Baader beruft: SCHLATTER, ADOLF: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie I. Die Berner Vorlesung [1884]. Einführung in die Theologie Franz von Baaders, hg. v. Harald Seubert, Stuttgart 2016.

[3] Vgl. NEUER, WERNER: Adolf Schlatter, S. 66–77 und RIEGER, HANS-MARTIN: Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung [AzTh 92], Stuttgart 2000, S. 20–33.

[4] Vgl. das einschlägige Kapitel in SCHLATTER, ADOLF: Die philosophische Arbeit seit Cartesius, S. 191–198, und die ebenfalls in Anm. 2 genannte Berner Vorlesung, dazu die instruktive Einführung des Herausgebers Harald Seubert.

auseinanderfällt: Philologie, historische Forschung und Theologie. Für Schlatter liegt hier Eines im Anderen: Als Philologe und Historiker ist er zugleich Theologe, ist für ihn die Bemühung um das Verständnis des Wortes und die Erkenntnis der geschichtlichen Sachverhalte eine genuin theologische Aufgabe, sofern eben Gotteserkenntnis nicht ohne Erkenntnis der von Gott gegebenen Wirklichkeit zu gewinnen ist.

Dieser auf das Ganze gehende Erkenntniswille schließt insbesondere auch eine enge Verknüpfung von Theologie und Anthropologie in sich. Die Gottesbeziehung, die den Gegenstand der Theologie bildet, umschließt auch die Wirklichkeit des Menschen mit allen seinen Fähigkeiten. Nicht zufällig beginnt Schlatters Dogmatik – in einer Schleiermachers Glaubenslehre durchaus vergleichbaren Weise – mit einer anthropologischen und in der Besinnung auf den ganzen Menschen zugleich theologischen Abhandlung: „Der Mensch das Werk Gottes“[5]. Damit ist bereits die Systemstelle benannt, an der Schlatter den Begriff der Religion aufnimmt und in spezifischer Weise interpretiert.

Es dürfte mit diesem Charakter der Theologie Schlatters zusammenhängen, dass sie kaum schulbildend gewirkt hat. Zwar hat sie zahlreiche Schüler sowohl in der neutestamentlichen Wissenschaft als auch in der systematischen Theologie angeregt und herausgefordert;[6] aber unter ihnen findet sich wohl keiner, der den Typus einer die Disziplinengrenzen übergreifenden ebenso historischen wie systematischen Theologie hätte reproduzieren können. Weithin durchgesetzt haben sich eher die theologischen Strömungen, von denen sich Schlatter gerade kritisch distanziert hat. Das gilt für die sogenannte Liberale Theologie, insbesondere auch für die Religionsgeschichtliche Schule, mit der er sich im Interesse an einer streng historischen Arbeit ebenso wie im Interesse am Menschen als Subjekt der Gotteserkenntnis verbunden wusste, die er jedoch unter christologischen und theologischen Gesichtspunkten scharf kritisiert hat. Und das gilt auch für die nach dem Ersten Weltkrieg aufkommende Theologie des Wortes Gottes, deren Betonung der Offenbarung er durchaus begrüßen konnte, deren Zugang zur Wirklichkeit in Natur und Geschichte er jedoch als unzulänglich ansah. Gerade als ein Denker, der zur einen wie zur anderen Seite hin kritisch Abstand gehalten hat, könnte er heute dazu beitragen, verfestigte Alternativen zwischen einer Theologie des Wortes Gottes einerseits und einer Theologie der religiösen Erfahrung andererseits zu überwinden. Der Begriff der Religion, so wie Schlatter ihn verstanden hat,

[5] SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, Stuttgart [4]1984, S. 20–279.

[6] Vgl. die Übersicht bei NEUER, WERNER: Adolf Schlatter, S. 598 f.; insb. sind die Einflüsse Schlatters auf Bonhoeffer noch weiter herauszuarbeiten; dazu knappe Hinweise in: LÜPKE, JOHANNES VON: Wahrnehmung der Gotteswirklichkeit. Impulse der Theologie Adolf Schlatters, in: Hempelmann, Heinzpeter/Lüpke, Johannes von/Neuer, Werner (Hg.): Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter, Gießen 2006, S. 43–66, S. 64–66.

schließt *beide* Momente in sich: Selbstmitteilung Gottes und menschliche Rezeptivität und Produktivität sind hier zusammenzudenken.

Die Schwierigkeiten, Schlatters Theologie einzuordnen, zeigen sich schließlich auch in den Versuchen ihrer Benennung: Handelt es sich um eine erweckliche, fromme, pietistische Theologie? Ist sie in erster Linie Schrifttheologie, biblische oder gar biblizistische Theologie? Ist sie eine Spielart positiver, am Bekenntnis orientierter Theologie? Mit allen Attributen sind Anliegen angesprochen, die Schlatter zweifellos wichtig waren. Insbesondere hatte er „gegen den Namen „positiv" nichts einzuwenden."[7]

> Denn auch in den zahlreichen Punkten, wo ich mich zur kirchlichen Tradition und Gewöhnung gegnerisch verhalte, besteht mein Ziel nie nur in ihrer Auflösung, sondern besitzt immer eine für mein Auge völlig bestimmte Positivität. So lebhaft ich wünsche, daß die Kirche ihren Blick nicht nur rückwärts, sondern vorwärts wende und sich mit beweglicher Rüstigkeit von vielem reinige, was als Tradition in ihr befestigt ist, nie denke ich mir diese Reinigung als Auflösung ihres christlichen Besitzes, als Verkürzung ihres religiösen Guts, sondern immer als dessen vollständige Aneignung.[8]

Wenn Schlatter somit bei dem Attribut „positiv" an die Aneignung eines Vorgegebenen denkt, hat er vor allem die im und mit dem biblischen Wort gegebene Wirklichkeit als eine dem Glauben vorgegebene Wirklichkeit im Auge. Letztlich geht es ihm um die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes, nicht abgehoben von der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern in ihr sich gebend. Unter diesem Gesichtspunkt legt es sich nahe, von einem „kritischen Realismus" zu sprechen und Gemeinsamkeiten mit der zeitgenössischen philosophischen Phänomenologie (insbesondere Edmund Husserl) zu bemerken.[9] Schlatter selbst hat sich dafür ausgesprochen, Ziel und Methode seiner Theologie durch den Begriff der Wahrnehmung näher zu bestimmen.[10] Gemeint ist ein wissenschaftliches Ethos der genauen, eindringlichen Beobachtung sowohl im Umgang mit Texten als auch im Umgang mit der geschichtlichen Wirklichkeit. „Wissenschaft ist erstens Sehen und zweitens Sehen und drittens Sehen und immer und immer wieder Sehen."[11] Dazu gehört nicht zuletzt auch eine uneingeschränkte Offenheit für die sich der Wahrnehmung darbietende und auf sie einwirkende Wirklichkeit. Wahrnehmung ist dann auch ein Akt der Bejahung

---

[7] SCHLATTER, ADOLF: Briefe über das Christliche Dogma [1912], Stuttgart ^{2}1978, S. 75.

[8] Ebd.

[9] WALLDORF, JOCHEN: Realistische Philosophie. Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters [FSÖTh 90], Göttingen 1999, S. 273–282; vgl. außerdem: HEMPELMANN, HEINZ-PETER/VON LÜPKE, JOHANNES/NEUER, WERNER: Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter, Gießen 2006.

[10] SCHLATTER, ADOLF: Briefe über das christliche Dogma, S. 76.

[11] SCHLATTER, ADOLF: Atheistische Methoden in der Theologie [1905], in: Ders.: Glaube und Wirklichkeit. Beiträge zur Wahrnehmung Gottes, hg. v. Lüpke, Johannes von, Stuttgart 2002, S. 71–87, Zitat S. 79.

und der Aneignung. Und sofern sie letztlich auf die Erkenntnis der als Wirksamkeit verstandenen Wirklichkeit Gottes zielt, verträgt sich diese Wissenschaft weder mit einem methodischen Atheismus, der die Religion „aus der Welt" ohne Rekurs auf den Gottesgedanken zu erklären sucht,[12] noch mit einer Reduktion auf das Selbstbewusstsein als Gegenstand der Theologie.

Gottes Zeugnis, durch das er sich uns beweist, [besteht] nicht nur in dem, was wir in uns finden und unsre Religion heißen, sondern es steht in wahrnehmbarer Deutlichkeit vor uns im gesamten Werk Gottes, sowohl in der Natur und Geschichte als in der Sendung seines Sohnes. Diese vor uns und über uns stehende Wirklichkeit des Göttlichen Handelns bestimmt unser eigenes Verhalten, begründet unsren Glauben, verleiht uns unsren Christenstand.[13]

Das christliche Bewusstsein ist nicht „Grund und Gegenstand der Theologie", es ist aber als empfangendes und in der Aneignung auch selbsttätiges Organ konstitutiv einbezogen in den theologischen Erkenntnisprozess. Es ist gerade in der „Eigenart des Gottesgedankens" begründet, dass „er uns in der Einheit und Ganzheit unseres Ichs erfaßt und alles in uns bewegt"[14]. So entschieden Schlatter die Aufgabe der Theologie auf die Erkenntnis Gottes als einer handelnden, sich gebenden Wirklichkeit zuspitzt und von einer „Theologie des christlichen Bewußtseins"[15] unterscheidet, so wenig kann er von der Religion als ganzheitlicher Wahrnehmung der Gaben Gottes absehen. Entscheidend ist hier die Folgeordnung: „Gott offenbart sich selbst und dadurch empfangen wir die Religion."[16]

2. Das Verständnis des christlichen Glaubens als Schlüssel zum Religionsbegriff

Um Funktion und Bedeutung des Religionsbegriffs innerhalb der Dogmatik Schlatters näher zu bestimmen, sind zunächst Grundentscheidungen zu verdeutlichen, die das Ganze seiner theologischen Konzeption betreffen. Grundlegend für seine Dogmatik ist die neutestamentliche Theologie, die wiederum im Wort Jesu ihren Grund hat.[17] Werkgeschichtlich wird man darauf hinwei-

---

[12] Vgl. a. a. O., S. 72.

[13] SCHLATTER, ADOLF: Briefe über das christliche Dogma, S. 59.

[14] SCHLATTER, ADOLF: Erfolg und Mißerfolg im theologischen Studium, in: Ders.: Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften, hg. v. Luck, Ulrich [TB 41], München 1969, S. 256–272, Zitat S. 267.

[15] SCHLATTER, ADOLF: Briefe über das christliche Dogma, S. 58.

[16] Ebd.

[17] Vgl. a. a. O., S. 46: „Ich stellte nicht umsonst vor das Dogma die neutestamentliche Theologie und nicht umsonst in der neutestamentlichen Theologie das Wort Jesu als den ersten Teil voran." Die drei Hauptwerke: „Die Geschichte des Christus" (1. Aufl. unter dem Ti-

sen, dass die erste große Monographie Schlatters dem Begriff des Glaubens im Neuen Testament gewidmet ist.[18] Ursprünglich verfasst als Antwort auf die von der „Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion“ gestellte Preisfrage, „was Glaube im Neuen Testament bedeute“, verdankt sie sich dem Interesse Schlatters zu klären, „welche Stellung ihm [dem Glauben] in der Gesamtheit der religiösen Vorgänge zukomme“[19]. Gegenüber einem Sprachgebrauch, in dem Glaube, Frömmigkeit und Religiosität zu austauschbaren Begriffen geworden sind und auf allgemein menschliche Phänomene bezogen werden, geht es Schlatter darum, den spezifisch christlichen Begriff des Glaubens herauszuarbeiten, um von ihm her kritisch auf die Sphäre der Religion in jenem allgemeinen Sinn einzugehen. Die Frage nach dem Wesen des Glaubens wird mit einer spezifischen Gestalt von Glauben, eben wie er durch das Wort und Werk Jesu begründet und in der Geschichte wirksam geworden ist, beantwortet, und dieses Verständnis des Glaubens wird zum Maßstab, nach dem dann auch das Wesen der Religion zu bestimmen ist.

> Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments [ist] geschichtlich die Ursache […], daß Glaube für immer zum Grundwort der Frömmigkeit wurde und die Wahl zwischen Religiosität und Irreligiosität sich für uns als Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben vollzieht.[20]

Der Begriff der Religion steht hier nicht im Zentrum des Interesses, ist aber als problematische Größe, als Interpretandum durchaus im Blick. Bemerkenswert ist nicht nur die vorrangige Bedeutung, die Schlatter dem Begriff des Glaubens in seiner christlichen Prägung beimisst, sondern auch die strukturelle Gleichheit, die sein Verständnis der Religion mit dem des Glaubens verbindet. Folgende Grundzüge sind festzuhalten und bestätigen sich, wenn man seine späteren Hauptwerke heranzieht:

Erstens, der Zugang zur Erkenntnis ist streng geschichtlich. Was Glaube und Religion wesentlich sind, klärt sich nicht apriorisch im Rekurs auf eine allgemeine menschliche Natur, „nicht an einem leeren, abstrakten Formbegriff“, sondern nur „an der Geschichte“[21]. Grundsätzlich steht für Schlatter „das Konkrete vor dem Abstraktum, der in seiner Vollständigkeit aufgefaßte

---

tel „Das Wort Jesu“ 1909), „Die Theologie der Apostel“ (1. Aufl. unter dem Titel „Die Lehre der Apostel“ 1910) und „Das christliche Dogma“ (1. Aufl. 1911), wollen mithin als Einheit und in dieser Folge verstanden werden.

[18] SCHLATTER, ADOLF: Der Glaube im Neuen Testament [1885], Calw/Stuttgart ^{3}1905.

[19] So in einem Brief an die Mutter vom 21.03.1888, zit. n. NEUER, WERNER: Adolf Schlatter, S. 185.

[20] SCHLATTER, ADOLF: Der Glaube im Neuen Testament, S. 6 (Vorwort zur 1. Aufl.).

[21] Ebd.; vgl. a. a. O., S. 552: „Nicht als Aprioriker, die der Tatsache zum Erkennen nicht bedürfen, können wir ein Dogma gewinnen, das die Notwendigkeit des Glaubens für uns begreift, wohl aber, nachdem die Tat Gottes geschehen und der durch sie uns bereitete Lebensstand uns gegeben ist“.

Vorgang vor der aus ihm abgeleiteten Kategorie“[22]. „Wenn unser theologisches Denken seinen Stoff nicht mehr durch die Geschichte empfängt, verfällt es rettungslos der Begriffsdichtung.“[23] Gerade unter diesem Gesichtspunkt schließt sich Schlatters Theologie eng an die seines Tübinger Lehrers Johann Tobias Beck an. In dessen Plädoyer für eine „real genetische Methode“[24] finden sich wesentliche Motive, die im Werk Schlatters – sowie in ähnlicher Weise auch bei Martin Kähler – weiterwirken:

Um das Christenthum in seinem allgemein wie eigenthümlich *religiösen Charakter* wissenschaftlich zu verstehen: darf die Untersuchung der Christlichen Lehrwissenschaft nicht über das Christenthum hinaus auf den Boden einer sogenannten philosophischen Theologie gehen. […] der Christliche Glaube, weil er sich von seinem allgemeinsten Anfang bis zu seiner concretesten Eigenthümlichkeit in genetischer Entwicklung historisch producirte und urkundlich darlegt, fordert auch von der Wissenschaft, wenn sie ihn verstehen soll, die genetisch reproductive Methode.[25]

Zweitens, sucht Schlatter die Begriffe des Glaubens und der Religion im Rekurs auf die Geschichte zu bestimmen, hält er sich maßgebend an die besondere Geschichte Israels, in der die Geschichte Jesu und des Christentums ihre bleibende Grundlage hat.

Das ganze Lehrwort Jesu, darum auch der ganze Gedankenkreis der Gemeinde baut sich aus Materialien auf, die in Israel herangebildet waren, weshalb kein einziger neutestamentlicher Begriff ohne Vorbildung in der Theologie der Synagoge ist.[26]

Während die übrigen Religionen über die Stufe des Begehrens und Strebens nach göttlicher Hilfe kaum hinausgelangen, zeichnet sich die Religion Israels dadurch aus, dass es in ihr zum „Empfang und Besitz göttlicher Güter“[27] kommt.[28] Was Israel empfängt und was sich im Gedanken des Reiches Gottes und des Bundes zusammenfasst, ist Israel allerdings nicht allein für sich, son-

---

[22] Schlatter, Adolf: Briefe über das christliche Dogma, S. 16.

[23] A. a. O., S. 46.

[24] Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung bei Zimmermann, Maximilian: Martin Kählers biblische Theologie. Grundzüge seines theologischen Werkes, Neukirchen-Vluyn 2016, S. 87–104.

[25] Beck, Johann Tobias: Einleitung in das System der Christlichen Lehre oder Propädeutische Entwicklung der Christlichen Lehr-Wissenschaft. Ein Versuch, Stuttgart 1838, S. 48 f.

[26] Schlatter, Adolf: Der Glaube im Neuen Testament, S. 7 (Vorwort zur 1. Auflage); dazu ebd.: „Sowenig sich Jesus aus der vorangehenden Geschichte ableiten läßt, ebenso sicher stellt er sich in den Geschichtslauf hinein und macht sich zu einem Glied desselben“. Von daher ist es zu verstehen, dass Schlatter immer wieder das Judesein Jesu nicht nur im Sinne der Herkunft, sondern auch der bleibenden Bestimmtheit hervorgehoben hat (vgl. Schlatter, Adolf: Die Geschichte des Christus, Stuttgart [4]1984, S. 270–275).

[27] Schlatter, Adolf: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie II. Die Berner Vorlesung [1883]. Wesen und Quellen der Gotteserkenntnis, S. 183.

[28] Vgl. a. a. O., S. 174–193.

dern zur Weitergabe an die Völker gegeben. Es ist von universeller Bedeutung. Hier klärt sich das Wesen der Religion, *objektiv*, indem Israel „nicht nur den lehrenden Gott und den gebietenden Gott, sondern auch den helfenden, gebenden“ erkennt und damit „einen hellen klaren Einblick in Art und Umfang der von Gott zu erwartenden Güter“ gewinnt, *subjektiv*, indem die dem göttlichen Geben entsprechende menschliche Haltung als Glaube gefasst wird.[29]

Drittens, die Eigentümlichkeit des Glaubens im biblischen Sinne und von daher auch das Wesen der Religion sind streng theologisch zu fassen, d. h.: Grund und Gegenstand des Glaubens sind nicht im glaubenden Subjekt, nicht in der Reflexion auf sich selbst, sondern allein in der Ausrichtung auf Gott zu suchen. „Die Frage nach dem Recht und Wert irgend eines Glaubensakts läßt sich nur aus dem Wesen, der Kraft und Wirkung seines Objekts beantworten.“[30] Man beachte: Gott ist hier als Gegenstand des Glaubens zugleich dessen Autor, der Geber, dem der glaubende Mensch schlechterdings empfangend gegenübersteht. Glaube ist Hinwendung zu Gott und darin zugleich vorbehaltlose Empfangsbereitschaft. Im Blick auf das paulinische Glaubensverständnis schreibt Schlatter:

> Der Verzicht auf das eigene Können und Wirken, der im glaubenden Verhalten eingeschlossen ist, ist ein umfassender, bleibender. Der Glaubende ist für immer aus der wirkenden in die empfangende Stellung getreten, in der er alles Gute nicht bei sich, sondern bei Christus sucht.[31]

Viertens, diese reine Rezeptivität ist freilich nicht mit einer Passivität zu verwechseln, die den Menschen untätig ließe. Vielmehr ist der Glaube durch eine Dialektik gekennzeichnet, in der die Bewegung des Sich-auf-Gott-hin-Verlassens mit einer ganzheitlichen Inanspruchnahme des Menschen mit allen seinen Kräften verknüpft ist. Glaube als Empfang der Gabe heißt so auch Freisetzung der „eigene[n] Aktivität“:

Indem Jesus „den Seinen“ Glauben gab,

> zog [er] ihr Verlangen an sich und machte es zum kraftschöpfenden Akt, und aus dieser neu verliehenen Lebenswurzel erhebt sich nun ihr Erkennen und Wirken, zweifellos als seine Gabe, aber nicht nur als eine geliehene, ihnen fremd bleibende, sondern als ihr wahrhaftes Eigentum, als ihr eigener Erwerb, der nicht von ihnen, aber in ihnen begründet, in der Betätigung ihrer Freiheit erlangt und behalten wird. Indem Jesus den Berührungspunkt zwischen sich und uns in das Glauben verlegt, leitet er uns das göttliche Geben so zu, daß in ihm Raum und Ausrüstung zum intensivsten Selbstwirken im Erkennen und Tun enthalten ist.[32]

---

[29] A. a. O., S. 189.193.
[30] SCHLATTER, ADOLF: Der Glaube im Neuen Testament, S. 6 (Vorwort zur 1. Aufl.).
[31] A. a. O., S. 338.
[32] A. a. O., S. 553 f.

Schlatters Kurzformel für diese Dialektik von radikaler Rezeptivität und ebenso radikaler Spontaneität lautet: Der Glaube ist sowohl „Quietiv" als auch „Motiv".[33]

Fünftens, die im Glauben wahrgenommene Gottesbeziehung, die den ganzen Menschen einbezogen sein lässt, ist entscheidend durch das Wirken Jesu vermittelt. Durch ihn empfängt auch der Begriff der Religion seine spezifisch christliche und damit seine wesentliche Bestimmung:

Die Gründung der Gemeinde auf Erden ist das Zeugnis Jesu für die Superiorität Gottes über den Menschen, wodurch er ihn als den Lebenden, Wirkenden, Gütigen behandelt hat. Indem er die Jünger so führte, gab er ihnen ‚Religion', Frömmigkeit, ernste Bejahung Gottes, und zwar wurde, weil er sich selbst ihnen zum Glaubensgrund gemacht hatte, ihr Verhältnis zu ihm im strengen Sinn ‚religiös', fromm. An ihm behandelten sie Gott als Gott."[34]

Der in seiner allgemeinen Verwendung unbestimmte Begriff der Religion („Religion") erhält somit durch das besondere geschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus seine wesentliche Bedeutung. Um noch einmal Johann Tobias Beck zu zitieren und damit auch die an diesem Punkt bestehende theologische Übereinstimmung Schlatters mit seinem Lehrer zu dokumentieren: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist „die vollkommene Glaubens-Religion"[35] und entscheidet als solche über das Wesen aller Religion:

Das Christenthum, als die Religion für alle Welt, als welche es auftritt, muss dem gemäss alle wahrhaften Religions-Elemente umfassen, und eben so das Wesen aller Religion in sich darlegen, wie das Unwesen derselben richten."[36]

3. Kritik der Religion

Die diakritische Funktion, die damit dem christlichen Glauben zuerkannt wird, weist zurück auf das geschichtliche Ereignis, dem sich dieser Glaube verdankt und dem er selbst die alles entscheidende Bedeutung zuerkennt. Gemeint ist der Kreuzestod Jesu als das zentrale Geschehen, in dem sich die Sendung Jesu vollendet und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zurechtgebracht wird. Bezogen auf dieses Ereignis und die in ihm sich offenbarende Gerechtigkeit Gottes ist der Glaube die einzig angemessene Antwort. Und

[33] Vgl. SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 112 f.; Ders.: Die Gründe der christlichen Gewißheit [1917]. Das Gebet, Gießen 1998, S. 25 f.; Ders.: Die Unterwerfung unter die Gotteswirklichkeit [1911], in: Ders.: Glaube und Wirklichkeit, S. 89–102, S. 96 f.

[34] SCHLATTER, ADOLF: Der Glaube im Neuen Testament, S. 552.

[35] BECK, JOHANN TOBIAS: Einleitung in das System der Christlichen Lehre, S. 137.

[36] A. a. O., S. 49.

umgekehrt heißt das: Der Glaube und von ihm her auch die Religion sind konsequent von der Offenbarung Gottes her zu verstehen.

Die Bedeutung des Werkes Jesu besteht eben darin, dass er „für Gott zu leben“ bereit war, „indem er sich für seine Gerechtigkeit und Gnade zum Werkzeug macht“[37], und durch sein Zeugnis des Lebens und Sterbens deutlich gemacht hat, wer Gott in Wahrheit ist. Wenn „religiös“ ein solches Verhalten ist, das „durch den Gottesgedanken begründet ist“[38], und wenn „Religion“ im Sinne Jesu prägnant mit „Zutritt zu Gott“[39] umschrieben werden kann, wird verständlich, inwiefern für Schlatter gerade das Kreuz eine richtende und zugleich grundlegende Bedeutung für den Begriff der Religion gewinnen kann. In seinem Tod am Kreuz bewährt Jesus die vollkommene Gottesgemeinschaft, die ihn in wechselseitigem Geben mit dem Vater verbindet und in der er selbst an der vollkommenen Gottheit teilhat, und offenbart er in dieser Einheit mit dem Vater, wer Gott in Wahrheit ist:

Die königliche Tat Jesu war sein Kreuz. Durch diesen Erweis seiner Herrschaft beseitigt er alle menschlichen Theorien und Postulate, vernichtet alle falschen Gottesbilder, nimmt, wie es der kranke Zustand der menschlichen Religionen verlangt, den Kampf mit allem, was bei den Menschen Religion heißt, auf und schafft ein neues Gottesbewußtsein, das Wahrheit ist.[40]

Dadurch, daß Jesu Kreuz einheitlich und gleichzeitig beides bewirkt, die Offenbarung der göttlichen Liebe, die vergibt und beruft, und die des göttlichen Zorns, der sich vom Bösen unversöhnlich trennt und darum nur durch Sterben vergibt, zeigt er uns den wahrhaftigen Gott. Nun enden die verfälschten Religionen und unsere falschen Gottesbilder werden zerstört. Durch das Kreuz Jesu verschwand der Gott, der nichts als Macht ist, an der wir zur Steigerung unseres Glücks Anteil begehren, der Gott, der nichts als Vernunft ist, so daß die Leistung unseres Denkvermögens uns mit ihm einigen soll, der Gott, der uns nichts gibt als Gesetz und Moral, so daß seine Gerechtigkeit nur das bestätigen soll, was wir mit unserer Leistung schufen, und der Gott jener Liebe, die zur höchsten Steigerung des selbstischen Triebes entartet, weil sie unseren Abstand von Gott verhüllt und auch das mit ihrem Wohlgefallen deckt, was in uns verwerflich ist. Zugleich mit der Beseitigung jeder verfälschten Religiosität gibt aber das Kreuz Jesu allem, was uns zur Erinnerung an Gott anleitet, die Bestätigung und Vollendung.[41]

Kritik der Religion, wie sie hier in aller Schärfe formuliert wird, betrifft die Religion, sofern sie „unser eigenes Erzeugnis“[42], also „egoistische Religion“[43]

---

[37] SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 294.
[38] SCHLATTER, ADOLF: Die Geschichte des Christus, Stuttgart ^{4}1984, S. 11.
[39] SCHLATTER, ADOLF: Die Theologie der Apostel, Stuttgart ^{4}1984, S. 490.
[40] SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 290.
[41] A. a. O., S. 295; vgl. zur Theologie des Kreuzes außerdem: SCHLATTER, ADOLF: Jesu Gottheit und das Kreuz [1901], Gütersloh ^{2}1913; Das Kreuz Jesu – unsere Versöhnung mit Gott [1923], in: Ders.: Glaube und Wirklichkeit, S. 129–135.
[42] SCHLATTER, ADOLF: Das Kreuz Jesu – unsere Versöhnung mit Gott, S. 129.
[43] SCHLATTER, ADOLF: Briefe über das christliche Dogma, S. 36.

ist. Als solche entwirft sie Gottesbilder in der Verlängerung eigener Wünsche und Bedürfnisse, entzieht sie sich aber zugleich dem aktuellen Wirken Gottes, das den Menschen ganzheitlich in Anspruch nimmt. Indem sie die Wirklichkeit Gottes, die in Jesus Christus offenbar wird, verfehlt, verkommt sie zu einem bloßen „Gedankenspiel"[44] und lässt sie den Menschen nicht wirklich zu sich selbst kommen. Insofern hat Schlatters Kritik der Religion, die streng theologisch und christologisch begründet ist, einen anthropologischen Skopus. Der Mensch leidet unter der von ihm selbst produzierten Religion. Nur von daher ist es zu verstehen, wenn Schlatter von „kranken" Religionen redet und diesen die in Jesus Christus eröffnete Gemeinschaft von Gott und Mensch als „echte Religion"[45] gegenüberstellt. Kritik der Religion heißt insofern auch ‚Heilung', „Bestätigung und Vollendung" der dem Menschen immer schon gegebenen, von ihm aber unzulänglich oder falsch wahrgenommenen Gottesbeziehung.

Es entspricht diesem anthropologischen Skopus der Religionskritik Schlatters, wenn er die weitere Arbeit am Begriff der Religion eben in der Anthropologie verortet. Dabei ist Anthropologie nicht gegen Theologie und Christologie auszuspielen, sondern nur in Einheit mit diesen auszuführen. Die Einheit mit der Theologie als Gotteslehre zeigt sich darin, dass Schlatter in die seine Dogmatik eröffnende „Anthropologie" („Der Mensch das Werk Gottes")[46] auch eine Lehre von den Eigenschaften Gottes als den dieses Werk Wirkenden integriert. So ist auch hier dem Kapitel „Der Gottesdienst oder die Religion[47] eine Besinnung auf Gottes Gerechtigkeit und Liebe direkt vorgeordnet. Ebenso wenig wie die Theologie ist auch die Anthropologie Schlatters ohne Christologie zu erfassen:

> Die Christologie und die Anthropologie sind einander unentbehrlich. Wir verstehen Jesu Weg nicht, es sei denn, wir verstehen uns selbst, und verstehen uns nicht, es sei denn wir verstehen ihn. Eins beleuchtet hier das andere.[48]

So wie Schlatter im Blick auf Jesus die Ganzheitlichkeit seines Lebenseinsatzes betont – unter Einschluss der menschlichen Kräfte des Wollens, Denkens und nicht zuletzt auch der Gefühle[49] –, ebenso ist für ihn auch die von Jesus reprä-

---

[44] SCHLATTER, ADOLF: Das Kreuz Jesu – unsere Versöhnung mit Gott, S. 131.; vgl. auch die Rede von „allen erdichteten Religionen", denen Jesus als „der Zeuge der Wahrheit" gegenübertritt, in: Schlatter, Adolf: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie I, S. 176 (Thesen über: Was ist Wahrheit? [1938]).

[45] SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 296.

[46] S. o. Anm. 5.

[47] SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 198–222.

[48] SCHLATTER, ADOLF: Jesu Gottheit und das Kreuz, S. 57.

[49] Vgl. SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 310–331 („Die menschlichen Bedingungen der versöhnenden Wirksamkeit Jesu"); SCHLATTER, ADOLF: Jesu Gottheit und das Kreuz, S. 75: „Wollen wir auf Jesu Empfinden reflektieren, durch das sein Erlebnis sein Bewußtsein gestaltet, dann darf weder sein Schmerz noch seine Freude vergessen werden".

sentierte und ‚gereinigte' „echte Religion"[50] dadurch charakterisiert, dass sie den Menschen als ganzen engagiert. Schlatter spricht von der „Totalität des Verständnisses von Religion, das Jesus hat" und führt erläuternd aus:

Das Verhältnis zu Gott umfaßt das ganze menschliche Dasein, Leib und Seele, den Einzelnen und die Gemeinde, diese Welt und die künftige Welt, alle Funktionen der Menschen; einheitlich, gleichmäßig werden sie von einer Liebe aus gestaltet; aus der Bejahung Gottes entspringt für Jesus die ganze Lebensführung. Daher fällt der Unterschied zwischen Moral und Religion, zwischen Werktag und heiligem Tag, zwischen Gottesliebe und Menschenliebe. Jesus nimmt die ganze Fülle menschlicher Beziehungen in das Verhältnis zu Gott auf.[51]

Solche Ganzheitlichkeit ist freilich nur möglich, sofern der Grund der Religion gerade nicht im Menschen, sondern außerhalb seiner selbst in Gott gefunden wird.

Wir erhalten […] den Glaubensgrund nie so in uns selbst, daß unser Glaube nur auf unser eigenes Erlebnis gestellt wäre. […] Die Theologie kann darum nie nur die Darstellung des Bewußtseins des Christen sein; sie hat ihren Stoff nicht einzig in der Kirche und in der an ihr wahrnehmbaren Religiosität, sondern sie bleibt für immer Christologie, Erfassung des Bildes Jesu, Einblick in seine Geschichte.[52]

Nur indem der Glaube in der Hinwendung zu Gott zugleich Abkehr von sich selbst und aller Selbstreflexion ist, kann er zu dem zentralen Akt werden, der als „Quietiv" und „Motiv"[53] alle Kräfte des Menschen belebt.

Religion ist so auch Sache des Gefühls,[54] darf aber nicht auf „die Empfindung" als ihren vermeintlichen „Erzeuger" reduziert werden.[55] Schlatters Kritik an Schleiermachers Religionsbegriff[56] zielt zum einen auf den Beziehungsverlust, der dadurch eintritt, dass die Wahrnehmung eines Gegenstandes auf die Selbstreflexion eingezogen wird.[57] Und sie zielt zum anderen auf die Scheidungen, die diese Verkehrung im seelischen Haushalt des Menschen nach sich zieht. Glaube und Religion werden demnach bei Schleiermacher nicht nur von den Sphären des Wissens und der Moral unterschieden, sondern isolierend abgetrennt, mit der Konsequenz, dass der Glaube seine organisierende und bele-

---

[50] S. o. Anm. 45.

[51] SCHLATTER, ADOLF: Jesus und Paulus, Stuttgart ³1961, S. 37.

[52] SCHLATTER, ADOLF: Die Gründe der christlichen Gewißheit, S. 68.

[53] S. o. Anm. 33.

[54] Vgl. dazu die Theorie der Gefühle in: SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 124–147; außerdem die einschlägigen Ausführungen in der Ethik: SCHLATTER, ADOLF: Die christliche Ethik [1914], Stuttgart ³1929, S. 321–360.

[55] SCHLATTER, ADOLF: Die Gründe der christlichen Gewißheit, S. 42.

[56] Vgl. a. a. O., S. 42–44 und SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 558.

[57] SCHLATTER, ADOLF: Die philosophische Arbeit seit Cartesius, S. 229: „Dieses [von Schleiermacher behauptete] religiöse Grundfaktum soll […] kein Wahrnehmen sein, also keine Beziehung zu einem Objekt herstellen. Wir sind dabei als Fühlende auf uns selbst bezogen und mit uns selbst beschäftigt".

bende Kraft für das menschliche Denken und Wollen verliert und somit gerade nicht als „Motiv" wirksam wird. Demgegenüber geht es Schlatter gerade darum, die Grenzen zwischen Frömmigkeit und Denken und zwischen Glauben und Wollen zu überwinden. Das Gottesbewusstsein qualifiziert alle menschlichen Lebensäußerungen:

> Denn wenn wir nicht ein abstraktes leeres Ich, sondern unsere konkreten Funktionen als in uns bewirkt und uns gegeben bezeichnen, so liegt in der bestimmten Aussage über das Bewirkte auch eine solche über den Wirker. Gott bleibt dann nicht nur die Ursache einer als leer vorgestellten Abhängigkeit, sondern wird der Geber dieser ganz bestimmten Funktionen, z. B. der Erzeuger unseres Denkens mit seiner Befähigung für die Wahrheit und unseres Willens mit seiner Unterwerfung unter ein gutes Gesetz.[58]

Entscheidend für Schlatters Verständnis der Religion ist somit die Wahrnehmung des Wirkens Gottes am Menschen, der sich daraufhin mit allen ihm gegebenen Kräften als „Werk Gottes" verstehen kann und soll.

Unter dem Vorzeichen der Gottesbeziehung und des Gottesbewusstseins ergibt sich schließlich auch ein allgemeiner Begriff von Religion, der außer dem an Christus gebundenen Glauben auch andere Religionen umfasst. Vorausgesetzt ist hier, dass „der Mensch nie so vollständig von der göttlichen Gegenwart und Regierung getrennt wird, daß jedes Zeichen verschwände, das an die durch die Schöpfung uns gegebene Beziehung zu Gott erinnerte."[59] Näherhin ist dieser Begriff der Religion als eines allgemein menschlichen Phänomens durch eine Trias bestimmt, die sich aus den Vollzügen des Gottesdienstes bzw. des Kultus zusammensetzt: „Andenken an Gott" als Ausdruck des Denkens, „Gebet" als Ausdruck des Begehrens und „Opfer" als „für Gott vollzogene Tat" fordern sich gegenseitig.[60] Hier gilt: Eines nicht ohne das Andere. In ihnen gemeinsam prägt sich das Gottesbewusstsein als eine den ganzen Menschen einbeziehende, ihn aktivierende Kraft aus. Dieses Verständnis der Religion eröffnet die Wahrnehmung vielfältiger religiöser „Besonderungen"[61] als Reichtum der Gaben Gottes, hält aber auch die Frage nach dem Glauben offen: „Mit dem Glauben wird die Aneignung der vorhandenen göttlichen Gabe das Hauptanliegen der Religion."[62] Mit ihm wird die Vielfalt zur Einheit integriert und das Gottesbewusstsein zur Gottesgewissheit vertieft.

[58] A. a. O., S. 235.

[59] SCHLATTER, ADOLF: Die christliche Ethik, S. 244 (im Zusammenhang einer Besinnung auf „die anderen Religionen" und die „Verpflichtung zur Mission", S. 242–248).

[60] SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 199; ähnlich bestimmt Schlatter schon in seiner Berner Vorlesung von 1883 den allgemeinen Begriff der Religion durch eine Trias von Gotteslehre, Gottesdienst, verstanden als ein „Handeln, das Gott lassen und leisten will, was Gottes ist", und „Vermittlung göttlicher Hülfe" (SCHLATTER, ADOLF: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie II, S. 175–177).

[61] SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, S. 203.

[62] A. a. O., S. 202.

„Die Frage nach der vollkommenen Religion“ in der Vielfalt ihrer Phänomene, die das Wesen der Religion immer auch verzerren und entstellen, ist dann „gleichbedeutend mit der anderen, ob und wo Glaube und Liebe entstehen, Glaube an Gott, der dem Menschen die Gewißheit Gottes so gibt, daß sein Denken und Wollen in ihr wurzelt, und Liebe Gottes, die unser Wollen und Handeln ihm dargibt und uns einen echten, auf Gottes Willen gegründeten Dienst Gottes verschafft.“[63] An dieser Einheit von Glaube und Liebe erweist sich Religion als „echte Religion“.

Literatur

BECK, JOHANN TOBIAS: Einleitung in das System der Christlichen Lehre oder Propädeutische Entwicklung der Christlichen Lehr-Wissenschaft. Ein Versuch, Stuttgart 1838.

HÄGELE, CLEMENS: Die Schrift als Gnadenmittel. Adolf Schlatters Lehre von der Schrift in ihren Grundzügen, Stuttgart 2007.

HEMPELMANN, HEINZPETER/LÜPKE, JOHANNES VON/NEUER, WERNER: Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter, Gießen 2006.

LÜPKE, JOHANNES VON: Gottes Gaben wahrnehmen. Grundmotive der Theologie Adolf Schlatters, in: WuD 27 (2003), S. 277–292.

LÜPKE, JOHANNES VON: Wahrnehmung der Gotteswirklichkeit. Impulse der Theologie Adolf Schlatters, in: Hempelmann, Heinzpeter/Lüpke, Johannes von/Neuer, Werner (Hg.): Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter, Gießen 2006, S. 43–66.

NEUER, WERNER: Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1996.

RIEGER, HANS-MARTIN: Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung [AzTh 92], Stuttgart 2000.

SCHLATTER, ADOLF: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie I. Die Berner Vorlesung [1884]: Einführung in die Theologie Franz von Baaders, hg. v. Seubert, Harald, Stuttgart 2016.

SCHLATTER, ADOLF: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie II. Die Berner Vorlesung [1883]. Wesen und Quellen der Gotteserkenntnis, hg. v. Seubert, Harald/Neuer, Werner, Stuttgart 2019.

SCHLATTER, ADOLF: Der Glaube im Neuen Testament [1885], Calw/Stuttgart ³1905.

SCHLATTER, ADOLF: Jesu Gottheit und das Kreuz [1901], Gütersloh ²1913.

SCHLATTER, ADOLF: Jesus und Paulus [Vorlesung 1906], Stuttgart ³1961.

SCHLATTER, ADOLF: Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr ethischer und religiöser Ertrag [1906], ³1923, Nachdruck Gießen/Basel ⁵1981.

SCHLATTER, ADOLF: Die Geschichte des Christus, Stuttgart ⁴1984.

SCHLATTER, ADOLF: Die Theologie der Apostel, Stuttgart ⁴1984.

SCHLATTER, ADOLF: Das christliche Dogma, Stuttgart ⁴1984.

---

[63] A. a. O., S. 203.

SCHLATTER, ADOLF: Briefe über das Christliche Dogma [1912], Stuttgart ²1978.
SCHLATTER, ADOLF: Die christliche Ethik [1914], Stuttgart ³1929.
SCHLATTER, ADOLF: Die Gründe der christlichen Gewißheit [1917]. Das Gebet, Gießen 1998.
SCHLATTER, ADOLF: Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften, hg. v. Ulrich Luck [TB 41], München 1969.
SCHLATTER, ADOLF: Glaube und Wirklichkeit. Beiträge zur Wahrnehmung Gottes, hg. v. Johannes von Lüpke, Stuttgart 2002.
WALLDORF, JOCHEN: Realistische Philosophie. Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters [FSÖTh 90], Göttingen 1999, S. 273–282.

„Die Religion soll das Leben sein"

Zu Christoph Friedrich Blumhardts (1842–1919) vielfältiger Verwendung des Religionsbegriffes

Matthias D. Wüthrich

1. Reich Gottes versus Religion?

„Das unglückliche Wort ‚Religion' [...] kam in Möttlingen und Boll nicht mehr vor"[1] – schreibt Karl Barth in seiner prägnanten Würdigung Christoph Friedrich Blumhardts (1842–1919) kurz nach dessen Tod.

Wie ist diese Aussage zu verstehen? Dass der Religionsbegriff als solcher beim jüngeren Blumhardt gar nicht vorgekommen ist, dürfte Barths Aussageintention kaum treffen. Vielmehr scheint er der Meinung zu sein, dass der Begriff „Religion" insofern bei Blumhardt ausfällt, als ihm – anders als in vielen großen Entwürfen des 19. Jahrhunderts – gerade keine konstitutive, positive theologische Bedeutung beigemessen wird. Diese Deutung bestätigt sich, wenn man sieht, wie Barth Blumhardts Religionsverständnis in seiner Würdigung wiedergibt[2]:

Ihm zufolge beinhaltet das Wort „Religion" bei Blumhardt die „Unbeweglichkeit der ‚wirklichen' Welt", es ist das „Wort, mit dem sich der Mensch, des Lebens müde, dem fernen Unbekannten zuwendet"[3]. Es steht für den Frömmigkeitsschlaf, aus dem der Mensch erwachen muss.[4] Dem Wort „Religion" steht das Wort „Gott" gegenüber. Es bezeichnet den „*lebendige(n)* Gott" der Bibel in einem doppelten Sinne: Er ist der Gott, „der *lebt*, von dem neue Taten, Kräfte und Erweisungen zu erwarten sind" und zugleich ist er der Gott, der „sein Reich nicht nur in den Seelen der einzelnen Menschen oder im fernen Himmel, sondern vor allem und zuerst im *Leben*, gerade im ‚wirklichen' Leben der Menschen auf der Erde"[5] verwirklicht. Nicht nur der einzelne Mensch,

[1] Barth, Karl: Vergangenheit und Zukunft, in: Moltmann, Jürgen (Hg.): Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner [Anfänge der dialektischen Theologie 1/TB 17], München 1962, S. 37–49, S. 44.

[2] Barth bezieht sich dabei über weite Strecken nicht nur auf den jüngeren Blumhardt, sondern auch auf seinen Vater, Johann Christoph Blumhardt (1805–1880).

[3] Barth, Karl: Vergangenheit und Zukunft, S. 44.

[4] Vgl. a. a. O., S. 46.

[5] Alle Zitate: a. a. O., S. 44.

sondern die Welt im Ganzen bedarf und harrt „einer durchgreifenden Erlösung und Neuordnung, nicht durch Religion, sondern durch die realen Kräfte Gottes“[6]. Mit seinem unerschütterlichen Glauben an diesen Gott befand sich Blumhardt nach Barth in vollem „Gegensatz zu der allgemeinen Kirchen- und Pfarrer-Religion aller Konfessionen“[7]. „Religion“ bezeichnet – so könnte man Barths Aussagen zuspitzen – einen lebensentfremdeten Widerpart zum „große[n] göttliche[n] ‚Vorwärts!‘“[8]

Wir haben hier Barths Deutung ausführlich an den Anfang unseres Beitrags gestellt, weil sie zum einen eine prägnante Skizze des Religionsbegriffes bietet und weil sie zum anderen ein Stück weit typisch und modellbildend war für die Rezeption des Blumhardtschen Religionsbegriffs im 20. Jahrhundert. Diese Rezeption ist durch eine diastatische Verhältnisbestimmung von Religion und Reich Gottes gekennzeichnet. So stellt etwa Eberhard Jüngel im Blick auf den eben besprochenen Text Barths fest, Barth habe bei Blumhardt „die Entgegensetzung von Religion und Reich Gottes kennengelernt“[9] – und scheint dabei wie selbstverständlich vorauszusetzen, dass diese Entgegensetzung Blumhardts Religionsbegriff hinreichend charakterisiert.[10] Es scheint so, als habe sich das diastatische Deutungsmodell in allen systematisch-theologischen Lagerbildungen durchgesetzt.[11]

Entscheidend für diese Entwicklung dürfte neben Barth der Beitrag von Leonhard Ragaz sein. Seine immer wieder geäußerte Aussage, „dass das Reich Gottes keine Religion ist, sondern eher das Gegenteil davon“[12], hat er nicht nur im Kontext seines „religiösen Sozialismus“ entfaltet und wirkungsvoll zur Geltung gebracht, sondern auch auf den jüngeren Blumhardt selbst zurückge-

---

6 A. a. O., S. 45.

7 Beide Zitate: ebd.

8 Ebd.

9 JÜNGEL, EBERHARD: Art. Barth, Karl, in: TRE, Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 251–268, S. 256.

10 Eine genauere Lektüre des Blumhardttextes von Barth könnte meines Erachtens nachweisen, dass die diastatische Bestimmung nicht einmal in Barths Blumhardtrezeption den Religionsbegriff hinreichend charakterisiert.

11 Das zeigt sich etwa daran, dass nicht nur Jüngel, sondern auch ein Hans-Joachim Birkner es fraglos voraussetzen kann (vgl. BIRKNER, HANS-JOACHIM: Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie [1970], in: Ders.: Schleiermacherstudien im Kontext, eingel. u. hg. v. Fischer, Hermann [Schleiermacher-Archiv 16], Berlin/New York 1996, S. 39–50, S. 48). – Zum (indirekten, wohl über Barth vermittelten) Einfluss Blumhardts und seiner Unterscheidung von Reich Gottes und Religion auf Dietrich Bonhoeffer vgl. SAUTER, GERHARD: Zur Herkunft und Absicht der Formel „Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ bei Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 25 (1965), S. 283–297, S. 293.

12 RAGAZ, LEONHARD: Neue Wege, Tl. 3: Nicht Religion, sondern Reich Gottes, in: Neue Wege 11/6 (1917), S. 295–306, S. 295.

führt.[13] Es verwundert von daher wenig, dass selbst der Historiker Markus Mattmüller „das Gegensatzpaar Reich Gottes – Religion" als die für die Blumhardtbewegung „typische Antinomie" bezeichnete.[14]

Neben dem dominanten diastatischen Modell der Verhältnisbestimmung von Religion und Reich Gottes finden sich jedoch auch Blumhardtdeutungen, die nicht von einer Entgegensetzung, sondern von einer *Relativierung*[15] der Religion durch das Reich Gottes bzw. das Evangelium Jesu Christi sprechen. Bereits in diesem feinen Unterschied deutet sich an, dass Blumhardts Religionsbegriff facettenreicher sein könnte, als das bisher gemeinhin wahrgenommen wurde.

Soweit wir sehen, ist der Religionsbegriff Blumhardts bisher noch nicht systematisch untersucht worden. Abgesehen von gelegentlichen Hinweisen[16] fehlen einschlägige Analysen in der Blumhardtforschung.[17] Angesichts dieser

[13] Vgl. RAGAZ, LEONHARD: Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn – und weiter!, Erlenbach 1922, S. 218; vgl. auch seine durchaus als Interpretationen Blumhardts zu deutenden *Neue Wege*-Beiträge: RAGAZ, LEONHARD: Über Christentum, Dogma, Theologie, Kirche, Bibel – mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Gottlosenproblems, Tl. 1–3, in: Neue Wege 26/7–8 (1932), S. 294–308, bes. S. 301 f., S. 306; RAGAZ, LEONHARD: Über Christentum, Dogma, Theologie, Kirche, Bibel – mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Gottlosenproblems, Tl. 4–5, in: Neue Wege 26/9 (1932), S. 358–374, S. 366. – Gerhard Sauter geht davon aus, dass die Antithese zwischen Religion und Reich Gottes bei Ragaz spätestens 1913 ausgeprägt ist; vgl. SAUTER, GERHARD: Zur Herkunft und Absicht, S. 293, Anm. 29.

[14] Wobei Mattmüller Barth, Thurneysen, Kutter, Ragaz, Eugster-Züst u. a. zu dieser sich sekundär in verschiedene Strömungen aufteilenden Bewegung zählt (vgl. MATTMÜLLER, MARKUS: Der Einfluß Christoph Blumhardts auf schweizerische Theologen des 20. Jahrhunderts, in: ZEE 12 [1968], S. 233–246, S. 238). – Auch Heinrich Lhotzky mit seinem Beitrag über „Religion oder Reich Gottes" wäre hier übrigens zu nennen; vgl. BIRKNER, HANS-JOACHIM: Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff, S. 48. Zur Zugehörigkeit Lhotzkys zur Blumhardtbewegung vgl. PFEIFFER, ARNOLD: Zur Diakritik der „Blumhardtbewegung", in: NZSTh 23 (1981), S. 74–90.

[15] So z. B. RICH, ARTHUR: Einführendes Vorwort, in: Blumhardt, Christoph: Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm, hg. v. Rich, Arthur, Zürich 1958, S. 5–21, S. 15, wobei Rich im Blick auf Blumhardt auch den Gegensatz von Evangelium Jesu Christi und Christentum bzw. Religion betont (vgl. a. a. O., S. 8); vgl. auch MACCHIA, FRANK D.: The Secular and the Religious under the Shadow of the Cross. Implications in Christoph Blumhardt's Kingdom Spirituality for a Christian Response to World Religions, in: Sharma, Arvind/Gallagher, Harvey (Hg.): Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox, Harrisburg 2001, S. 59–77, S. 71 f.

[16] Vgl. neben den bereits erwähnten Studien von Arthur Rich und Frank D. Macchia (Anm. 17) v. a. SAUTER, GERHARD: Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt [SDGSTh 14], Zürich/Stuttgart 1962, v. a. S. 122–126; LIM, HEE-KUK: „Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie [BSHST 67], Bern u. a. 1996, S. 131–138.

[17] Auch die ältere Monographie von Paul Schütz zu Schleiermacher und Blumhardt bietet keine eigentliche Untersuchung des Blumhardtschen Religionsbegriffes, sondern unterstellt auf der Basis eigener dogmatischer Prämissen und nicht ohne polemische Einseitigkeiten eine beiden eignende „säkulare Religion"; vgl. SCHÜTZ, PAUL: Säkulare Religion. Eine

unergiebigen Ausgangslage kann es im folgenden Beitrag weder um eine vollständige Konturierung noch eine theologiegeschichtliche oder modernitätstheoretische Kontextualisierung und erst recht nicht um eine theologische Reflexion des Blumhardtschen Religionsbegriffs gehen. Das bescheidenere Ziel des vorliegenden Beitrages ist vielmehr, eine *quellennahe Problemanzeige* gegenüber der oben skizzierten dominanten Rezeption Blumhardts vorzunehmen. *Die These,* die dabei vertreten wird, lautet, *dass Blumhardts Reden von Religion zumindest zeitweise deutlich vielschichtiger war, als es das diastatische Modell suggeriert.*

Um diese These zu plausibilisieren werden folgende Argumentationsschritte unternommen: Nach einer Reflexion über die methodischen Probleme (2.) und das Vorgehen bzw. die Fokussierung (3.) soll das semantische Feld von Blumhardts Religionsbegriffen exemplarisch aufgefächert, analysiert und kategorisiert werden (4.). Ein Fazit (5.) schließt die Untersuchung ab.

2. Methodische Probleme

Wer den Religionsbegriff Christoph Blumhardts untersucht, stößt auf mehrere methodische Schwierigkeiten:

Erstens, Blumhardts literarisches Werk besteht aus situationsbezogenen Ansprachen, Predigten, Reden und Briefen. Er hat keine längeren theologischen Streitschriften, Traktate oder eine programmatische Monographie verfasst. Er hat sich darum auch nirgends in einer längeren und umfassenderen Abhandlung zum Religionsbegriff geäußert. Blumhardts starke Wirkung auf die Theologie des 20. Jahrhunderts basiert nicht auf einem breit rezipierten voluminösen Schrifttum, sondern auf direkten Begegnungen mit seiner charismatischen Persönlichkeit vor allem in Bad Boll (und diese Begegnungen vertiefenden Briefen).

Zweitens, diese gattungsspezifische Eigenart seines Schrifttums hängt mit einem grundlegenderen Charakterzug der theologischen Existenz Blumhardts zusammen. Trotz seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung hat er sich selber nie im strengen Sinne als Theologe verstanden. Sein Theologiestudium in Tübingen war ihm mehr Anfechtung als Bildung, den akademischen Schulrichtungen der Theologie und ihren Hauptvertretern stand er mit gro-

Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J. [BSTh 2], Tübingen 1932, S. 156–224. Jörg Hübner bietet in seiner eben erschienenen, umfangreichen Blumhardt-Biographie immer wieder relativ ausführliche „theologische Wegmarken“, doch selbst in den Kapiteln, in denen der Religionsbegriff explizit in der Überschrift vorkommt, wird über diesen als solchen kaum nachgedacht; vgl. HÜBNER, JÖRG: Christoph Blumhardt. Prediger – Politiker – Pazifist. Eine Biografie, Leipzig 2019, S. 204–207, S. 244–246.

ßer Skepsis gegenüber. Weder in der Theologie und Kirche noch in der Politik verstand er sich auf Theorien und Systembildungen. Er war wissenschaftlich anspruchslos und schlicht „kein systematischer Denker"[18]. Diese Feststellung gilt auch für Blumhardts Verwendung des Religionsbegriffes. Ein kohärenter, systematischer Gebrauch lässt sich kaum ausmachen, geschweige denn eine metatheoretische Begriffsreflexion. Vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass Blumhardt ihn ganz intuitiv verwendet. Natürlich ist auch dieser intuitive Begriffsgebrauch aufschlussreich und dadurch können sich semantisch konturierte Begriffsfelder ausbilden. Doch ihre Erhebung fällt nicht leicht.[19]

Drittens, zu den methodischen Erschwernissen gehört auch, dass es bisher – wie erwähnt – kaum Untersuchungen zum Religionsbegriff gibt, die eine Übersicht über seine Verwendung bei Blumhardt geben könnten und auf deren Basis der Zugang erleichtert würde.

3. Horizonterweiterungen

Im Anschluss an die Phaseneinteilung der vierbändigen Predigt- und Andachtssammlung von Robert Lejeune[20] hat sich in der Blumhardtforschung – mit leichten Variationen – eine vierfache thematische Gliederung der religiös produktiven Biographie durchgesetzt.[21] Lejeune überschreibt die einzelnen Lebensphasen mit Losungsworten Blumhardts. Wir halten uns bei der folgenden Einteilung an Gerhard Sauters Gliederung, die folgendermaßen etappiert:

---

[18] RICH, ARTHUR: Einführendes Vorwort, S. 6.

[19] Auch Klaus-Jürgen Meier unterstreicht, dass Blumhardts Religionsbegriff schwer zu fassen ist; vgl. MEIER, KLAUS-JÜRGEN: Christoph Blumhardt. Christ – Sozialist – Theologe [BSHST 40], Bern u. a. 1979, S. 100, S. 134.

[20] LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt. Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, Bd. 1–4, Erlenbach/Leipzig/Zürich 1925–1937.

[21] Vgl. LIM, HEE-KUK: „Jesus ist Sieger!", S. 13–94; SAUTER, GERHARD: Die Theologie des Reiches Gottes, S. 91–234. Auch Friedhelm Groth unterlegt seiner an der Eschatologie orientierten Darstellung diese Periodisierung (vgl. GROTH, FRIEDHELM: „bebel- und auch bibelfest …". Eschatologischer Universalismus und Engagement für den Sozialismus in der Reich-Gottes-Verkündigung des jüngeren Blumhardt. Eine Hoffnung und ihre Nachwirkungen. URL: http://weltmanager.de/wp-content/uploads/2015/05/BlumhardtuWiederbringung.pdf [abgerufen am 05.06.2020]; Dieser Aufsatz findet sich nur in digitaler Form). – Vgl. jedoch auch den Einwand von Klaus-Jürgen Meier, die Periodisierung Lejeunes und anderer Interpreten richte sich allein und ungeprüft nach homiletischen Kriterien (vgl. MEIER, KLAUS-JÜRGEN: Christoph Blumhardt. Christ – Sozialist – Theologe, S. 132). – Die bereits erwähnte Blumhardt-Biographie von Hübner folgt im Blick auf den hier referierten Zeitraum einer anderen Phaseneinteilung, freilich ohne diese zu begründen oder ins Gespräch mit den gängigen Einteilungen zu bringen; (vgl. HÜBNER, JÖRG: Christoph Blumhardt. Prediger – Politiker – Pazifist. Eine Biografie, S. 23–285).

1. Phase: 1880–1888 – „Jesus ist Sieger!"
2. Phase: 1888–1896 – „Sterbet, so wird Christus leben!"
3. Phase: 1896–1906[22] – „Ihr Menschen seid Gottes!"
4. Phase: 1907–1919 – „Gottes Reich kommt!"[23]

Es ist an dieser Stelle nicht nötig, die einzelnen Phasen noch einmal inhaltlich zu charakterisieren. Das ist in der zitieren Literatur bereits mehrfach geschehen. Ebenso wenig ist es nötig genauer zu erläutern, dass diese Periodisierung keine Zerstückelung, sondern thematische Akzentuierungen zum Ausdruck bringt und sich Kontinuitäten wie das theologische Grundmotiv ‚Jesus ist Sieger' in allen Phasen durchhalten.[24]

Zur Ausarbeitung der erwähnten Problemanzeige im Blick auf die bisherige Wahrnehmung von Blumhardts Religionsbegriff erscheint uns eine Fokussierung auf die dritte Phase am ergiebigsten. Denn es kommt in ihr biographisch bedingt zu einer mindestens *doppelten Horizonterweiterung* seines Gestaltungswillens und Aktionsradius: Erstens, im Blick auf die Sozialdemokratie, zweitens, im Blick auf China. Kurz ein paar historische Erläuterungen dazu:

Erstens: Ab 1896 begann die soziale Frage Blumhardt immer mehr zu beschäftigen. Der Glaube, dass Gottes Liebe der ganzen Welt gilt und der Glaube an eine Diesseitigkeit des anbrechenden Reiches Gottes, das sich in den konkreten sozialen und gesellschaftspolitischen Ereignissen der Zeit manifestiert, ließ Blumhardt zusehends mit sozialistischem Gedankengut und der Arbeiterbewegung sympathisieren. Er solidarisierte sich mit der Arbeiterschaft und trat 1899 der SPD bei, die er dann im württembergischen Landtag 1901–1906 vertrat. Auch wenn Blumhardt nie einen säkularen, rein politischen Sozialismus, sondern einen theologisch aufgeladenen „prophetischen Sozialismus"[25] vertrat, stieß sein Beitritt zur SPD weithin auf Unverständnis und führte dazu, dass er vom Königlichen Konsistorium aufgefordert wurde, auf Rang und Titel eines württembergischen Pfarrers zu verzichten. Blumhardt hat sich zwar innerlich nie ganz von der Kirche verabschiedet, doch befand sich sein Wirkkreis nun ganz außerhalb der Kirche und stand er ihr an der Seite der Arbeiter auch ein Stück weit gegenüber.

Zweitens: 1899 war Richard Wilhelm (1873–1940), Blumhardts ihm nahestehender Schwiegersohn, der später ein berühmter Sinologe wurde, in den Dienst des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins eingetreten und trat seinen Dienst als Missionspfarrer mit Sitz in Tsingtau (China)

---

[22] Lejeune sparte die Jahre 1900–1906 aus seiner Edition aus; vgl. LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 469.

[23] Zu Sauters Periodisierung: SAUTER, GERHARD: Die Theologie des Reiches Gottes, S. 91–234.

[24] So auch: LIM, HEE-KUK: „Jesus ist Sieger!", S. 10, *passim*.

[25] So der Titel des Buches von BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth, Freiburg i. Br. 1986.

an. Blumhardt sah in der Sendung Wilhelms und seiner Tochter primär eine Sendung in eigener Sache zum höheren Zwecke des Dienstes am Reiche Gottes. Er identifizierte sich mit dem Missionsdienst seines Schwiegersohnes, als wäre es sein eigenes Werk. Ging es hier doch darum, Jesus Christus als den gegenwärtig richtenden und rettenden Herrn der ganzen, eben auch nichtchristlichen Welt zu bezeugen.

Genau an diesem Punkt zeigt sich die Berührung mit der ersten Horizonterweiterung: Beide Male kam für Blumhardt in einer intensivierten Weise die nichtchristliche Welt in den Blick – hier die in gewissem Sinne „postchristliche" Welt der religiös entfremdeten, säkularen Arbeiter, dort die Welt anderer Kulturen und Religionen. Beide Male galt es, „das Evangelium Jesu Christi, nicht das der Christen"[26] in der nichtchristlichen Welt zu leben und für sie Gestalt werden zu lassen (von Mission im herkömmlichen Sinne wollte Blumhardt nicht mehr sprechen[27]).

Dass es bei Blumhardt zu jenen Horizonterweiterungen kam, ist jedoch nicht allein auf die erwähnten, äußeren zeitgeschichtlichen Faktoren zurückzuführen. Vielmehr ist das neue Engagement Blumhardts in beiden Fällen auch als konsequenter Ausdruck seines bereits früher entwickelten eschatologischen Heilsuniversalismus zu interpretieren.[28] Nur vor diesem theologischen Hintergrund wird auch das Motto der dritten Phase, „Ihr Menschen seid Gottes!", verstehbar.[29]

Zur Plausibilisierung der eingangs aufgestellten kritischen *These* möchten wir im Folgenden aufzeigen, dass *durch die doppelte Horizonterweiterung auch das Reden von Religion bei Blumhardt gewisse Veränderungen durchläuft, die bisher noch nicht hinreichend wahrgenommen wurden.* Der Religionsbegriff erfährt in der dritten Phase eine Diversifizierung, ohne freilich frühere Bestimmungen ganz zu verlieren.

Das Ziel der nachfolgenden Analyse ist es darum, im Blick auf die dritte Phase nicht nur die einigermaßen bekannten religionskritischen Aussagen kurz zu erläutern, sondern vor allem jene Diversifizierung zu dokumentieren. Es geht also um die Erhebung der semantischen Heterogenität und des Spannungsreichtums des Blumhardtschen Religionsbegriffs. Methodisch orientiert sich die Untersuchung dabei eng an der Verwendung des Begriffs „Religion" (und seiner Derivate) und nur partiell an Begriffen wie „Christentum", „Kirche", „Glaube", „Frömmigkeit", „Gottesdienst" etc., da Blumhardt den Reli-

---

[26] Blumhardt, Christoph: Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm, hg. v. Rich, Arthur, Zürich 1958, Brief Nr. 73, S. 176.

[27] Vgl. a. a. O., Brief Nr. 26, S. 70. Brief Nr. 67, S. 164. Brief Nr. 73, S. 176.

[28] So zu recht: Groth, Friedhelm: „bebel- und auch bibelfest …", S. 13–20.

[29] Wie Lejeune zeigt, handelt es sich dabei nach Blumhardts Selbstverständnis um ein göttliches Losungswort und nicht bloß um ein Motto oder Label einer Lebensphase; vgl. Lejeune, Robert (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 453 f.

gionsbegriff zuweilen – wenn auch nicht immer! – von letzteren abhebt. Quellenmäßig liegt ein besonderes Gewicht auf den Briefen Blumhardts an seinen Schwiegersohn in China, die Arthur Rich zusammengestellt und ediert hat.[30]

4. Analyse

Wir versuchen, die heterogenen Aussagen Blumhardts zur Religion in der dritten Phase in vier größeren Kategorien zusammenzuführen.

4.1 Religionskritik als Kritik an Christentum und Kirche

„Uns ist die Religion ein Pfifferling und Jesus ist alles“[31] – so hat sich Blumhardt in einer Andacht am Silvesterabend 1890 geäußert. Ähnlich gelagerte, wenn auch nicht so prägnante Aussagen finden sich später sehr oft auch in der dritten Phase. Etwa da, wo Blumhardt meint:

> Man hat den Heiland viel zum Religionsstifter gemacht; damit hat man vollständig verkannt, was er ist. Jesus ist eigentlich viel weniger religiös als – daß ich so sage – menschlich lebendig, oder – erlaubet mir den Ausdruck – sozial. […] Man ist so gewohnt religiös zu sein, daß man vor lauter Religion den Herrn Jesus nimmer versteht.[32]

Die Entgegensetzung von Jesus (Christus) und Religion wird von Blumhardt sowohl auf den sozialen Kontext der Arbeiterbewegung wie auch auf fremdkulturelle Kontexte angewandt.[33] Die Entgegensetzung kann auch die Gestalt der eingangs dargestellten Gegenüberstellung von Reich Gottes und Religion annehmen.[34] Insofern entspricht die hier vorliegende Religionskritik der dominanten Rezeption Blumhardts wie wir sie im ersten Kapitel dargelegt haben und wie sie u. a. bei Ragaz, Barth, Brunner und Bonhoeffer in verschiedener Weise ausgestaltet und für das 20. Jahrhundert wirkmächtig wurde.

Religion gilt Blumhardt als Erwerbung des Menschen, nicht als Ergebnis oder Manifestation göttlicher Offenbarung. Religion ist für ihn keine Wirkge-

---

[30] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt.

[31] LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 2, S. 256.

[32] A. a. O., Bd. 3, S. 324; vgl. ähnliche Aussagen wie: „Jesus – ich protestiere mit jedem Blutstropfen – ist kein Religionsstifter; zu dem haben ihn die Menschen gemacht.“ (LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 287; vgl. auch a. a. O., S. 178) oder: „Es muss jetzt *der* Christus kommen, der die Lebensfrage löst, nicht die Religionsfragen“ (BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 7, S. 29).

[33] Blumhardt meint in einem Brief, dass „die Herzen der Chinesen etwas von dem verspüren, was Jesus ist, der Mensch von Gottes Kraft und Gottes Liebe, ohne jede besondere religiöse Zutat“ (BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 67, S. 164).

[34] Daneben findet sich auch die Gegenüberstellung von Evangelium und Religion; vgl. RICH, ARTHUR: Einführendes Vorwort, S. 7–9.

stalt des auferstandenen Christus.[35] Religion ist etwas Starres, Undynamisches, auch Unnatürliches[36] und zutiefst Lebenshinderliches, sie widerstrebt dem lebendigen, persönlich liebenden, menschlichen Gott. Das bei Blumhardt so oft erwähnte *Leben*, dem die Religion im Wege steht, ist nicht etwa nur ein geistliches, sondern auch ein „Leibesleben"[37] und ein materielles Leben, basierend auf freier Arbeit. „Denn nur auf dem Boden des materiellen Lebens kann Jesus den Sieg erringen auf Erden. Ueber nur religiöse Vorstellungen und Ansichten, über nur geistliche Gemeinden geht der Teufel lachend hinweg."[38]

Am konkretesten fassbar wird Blumhardts Religionskritik an den vielen Stellen, wo sie sich *als Kritik am Christentum oder an der Kirche* artikuliert. Das Spektrum der Aussagen reicht hier von pauschalen Absagen an das Christentum wie:

> Das Christentum gilt mir blutwenig, das ist heute nichts als eine geschichtliche Erscheinung unter den Völkern. Nehmt es mir nicht übel [...] aber das Christentum ist ja nichts mehr nütze [...]. Wir sind liebe Christlein, haben Sittlein und Mödelein, aber damit kommt das Reich Gottes noch lange nicht[39]

bis hin zu kontextuell variablen, dann aber doch meist eher platten Infragestellungen der Institution der Kirche. Die Kritik bezieht sich generell auf den den „Jesusprinzipien" entgegenstehenden „Aberglauben der Kirche"[40], sie bezieht sich sodann im Besonderen auf ihren Amtscharakter und die Amtsträger der Kirche[41], auf die kirchlichen Rituale (vor allem die andere Menschen exkludierende Taufe[42]), auf ihre Dogmen und Theologie[43], erst recht auf

---

[35] Vgl. die diesbezüglichen Aussagen in den Briefen Nr. 12.67.93 in BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, S. 40.165.212 f.

[36] Z. B. LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 140 f.

[37] So treffend: HÜBNER, JÖRG: Christoph Blumhardt, S. 133.

[38] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 44, S. 114.

[39] LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 148 f.

[40] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 42, S. 108.

[41] „Der Amtscharakter ist nicht von Gott, sondern von Menschen, und im Namen des Pfarrertums handeln ist nicht, was im Namen Jesu geschieht" (BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 67, S. 164; vgl. Brief Nr. 44, S. 115).

[42] Vgl. BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 44, S. 114. Brief Nr. 63, S. 157. – Blumhardt hat natürlich schon in früheren Jahren immer wieder Ritualkritik geübt: „Wehe uns, ja, wehe uns, wenn wir wollten die Formen christlicher Religion in Taufe, Konfirmation und Abendmahl predigen und das schon für genügend achten, daß wir Christen seien! Eine Gemeinschaft nicht in Formen, sondern im Geist sollen wir sein, und zwar nicht im menschlichen Geist, sondern im göttlichen Geist." (Ansprache 1887), in: BLUMHARDT, CHRISTOPH: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865–1917, Bd. 1, Von der Kirche zum Reich Gottes 1865–1889, hg. v. Harder, Johannes, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 112.

[43] Vgl. z. B. LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 126, oder: BLUMHARDT, CHRISTOPH: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865–1917, Bd. 2, Seid Auferstandene!, 1890–1960 hg. v. Harder, Johannes, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 222.

ihre Mission[44] und sie erstreckt sich sowohl auf den Protestantismus als auch den Katholizismus[45].

Festzuhalten bleibt freilich, dass Blumhardts Kirchenkritik (und damit auch seine Religionskritik und die harte Gegenüberstellung von Reich Gottes und Religion) bereits im Blick auf die Kirche relativiert werden muss. Auch wenn dieser Aspekt stark zurücktritt, so bleibt Blumhardts Hoffnung auf das kommende Reich Gottes immer auch eine Hoffnung auf die vom Heiligen Geist geleitete Gemeinde Jesu Christi in der Welt: „Doch bleibt eine stille Gemeinde Jesu Christi; diese stirbt nicht, und aus dieser kann ein Neues kommen.“[46]

Leonhard Ragaz hat diesen Aspekt der Blumhardtschen Ekklesiologie präzise nachgezeichnet und im Blick vor allem auf den späten Blumhardt zwischen *Kirche* und *Volk Gottes* bzw. *Zion Gottes* und der daraus in Umwandlung hervorgehenden *Gemeinde* unterschieden. Wichtig ist hier die Unterscheidung von Kirche und Gemeinde, die Ragaz so beschreibt:

> Unter *Kirche* müssen wir, nach den geschichtlichen Entwicklungen der Sache Christi, die zum Teil Entartungen sind, *die Organisation der Religion* verstehen, ein menschliches Gebilde aus Einrichtungen, Sitten, Denkformen, das für sich selbst Geltung hat, darum auch leicht sich selbst sucht und zum Hemmnis für den lebendigen Gott wird; *Gemeinde* aber ist jene Schar derer, die in allen Kirchen, Konfessionen, Religionen, oder außer ihnen, jeweilen sich ihm zur Verfügung stellen und nach dem Reiche trachten.[47]

Die so verstandene Gemeinde bildet also nicht wiederum eine Art pietistisch gefärbte ‚*ecclesiola*‘, sondern transzendiert die Grenzen der *ecclesia* ohne sie zu negieren (diese Aufhebungsstruktur wird uns später auch in 4.4 begegnen).

4.2 Religionskritik als Kritik an den Religionen

Blumhardt spricht von Religion nicht nur im Sinne eines Abstraktums oder im Sinne einer einzelnen positiven Religion, sondern er spricht auch von positiven Religionen. Entsprechend ist Blumhardts Religionskritik auch eine Religion*en*kritik und es verwundert daher wenig, dass sich bei ihm auch eine Entgegensetzung zwischen dem Reich Gottes und den Religionen[48] bzw. zwischen Jesus und den Religionen findet:

---

[44] S. o. Belege Anm. 28.

[45] Z. B. BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 70, S. 169.

[46] Z. B. a. a. O., Brief Nr. 110, S. 241; vgl. dazu auch: RICH, ARTHUR: Einführendes Vorwort, S. 17 f., sowie: MACCHIA, FRANK D.: The Secular and the Religious, S. 71.

[47] RAGAZ, LEONHARD: Über Christentum, Dogma, Theologie, Kirche, Bibel – mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Gottlosenproblems, Tl. 6–7, in: Neue Wege 26/10 (1932), S. 419–430, S. 427.

[48] Vgl. BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 12, S. 40 (Blumhardt spricht in diesem Brief jedoch nur von einer „Unterscheidung“).

> Der Heiland will mit diesem Gleichnis sagen: ‚Machet doch aus mir keine Religion! Bei mir ist's ganz, ganz anders; was ich von Gott bringe, gibt keine Religion, denn alle Religionen halten an dem, was sie eben sind, fest, sie wollen nicht vorwärts, sie verändern sich nicht, sie machen Heiligtümer, sie machen Altertümer, und damit werden sie fast ein Hindernis in der Welt.' Die Religionen sind auch tatsächlich – das muß offen ausgesprochen werden – ein Hindernis in der Welt und in der Menschengeschichte.[49]

Die theologisch entscheidende Entgegensetzung besteht also nach Blumhardt nicht in der Gegenüberstellung von christlicher Religion und nichtchristlichen Religionen, sondern von Jesus (Christus)/Heiland bzw. Reich Gottes einerseits und *allen* Religionen andererseits.[50] Blumhardt lässt sich keiner der späteren klassischen religionstheologischen Positionen (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) zuordnen, vielmehr verficht er eine Art *nichtreligiösen oder transreligiösen (christo-pneumatischen) Inklusivismus*.[51]

Finden sich neben diesen religionenkritischen Aussagen bei Blumhardt nicht auch Äusserungen, die auf eine theologische Wertschätzung der Religionen hindeuten?

In der Tat kann Blumhardt etwa im Blick auf den Islam schreiben: „Der Mohammedanismus ist gar nicht so verschlossen, dass nicht auch da der Geist Gottes etwas ausrichten könnte“[52]. Christian T. Collins Winn macht diesen pneumatologischen Aspekt in religionstheologischer Hinsicht stark und hält fest:

---

[49] LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 178. Die Entgegensetzung kann sich auch auf den *Geist* Christi und die Religionen beziehen: „Heut aber ist der Geist Christi sehr nahe und berührt überall die Herzen, die aufrichtig sind, ohne zu fragen, was für eine Religion um sie herumhängt.“ (BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 73, S. 176).

[50] Die Gegenüberstellung zu allen Religionen gilt jedoch nur für Jesus Christus bzw. seinen Geist, sie gilt z. B. nicht für Buddha und die Religionen, denn Jesus und Buddha sind qualitativ nicht vergleichbar; BLUMHARDT, CHRISTOPH: Ansprachen, Bd. 2, S. 153, vgl. dazu auch MACCHIA, FRANK D.: The Secular and the Religious, S. 72.

[51] Blumhardts (von seinem Vater übernommene) Rede vom „Allerweltschristentum“ (LEJEUNE, ROBERT [Hg.]: Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 455) steht dazu *prima vista* insofern im Widerspruch, als damit nun doch eine explizit religiöse Form des Inklusivismus intendiert zu sein scheint, weil der Begriff des Christentums positiv gebraucht wird. Doch der Begriff „Allerweltschristentum“ ist nicht in einem interreligiösen Sinne zu verstehen, sondern als Zeugnis eines postreligiösen christlichen Glaubens, der mit seiner Liebe alle Welt umfängt, es geht um „ein Christentum, das alle Welt lieb hat“ (LEJEUNE, ROBERT [Hg.]: Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 455).

[52] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 67, S. 164 f. – Zur Einschätzung anderer nichtchristlicher Religionen vgl. LIM, HEE-KUK: „Jesus ist Sieger!“, S. 131–137. – Karl-Josef Kuschel zählt übrigens Richard Wilhelm, den bereits erwähnten „Chinamissionar“ und Schwiegersohn Blumhardts, zu den großen Vordenkern des interreligiösen Dialogs. Der auch von Kuschel hervorgehobene, enorme Einfluss Blumhardts ist dabei evident (und anhand der Briefe in: BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, nachvollziehbar); vgl. KUSCHEL, KARL-JOSEF: Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Ostfildern 2011, S. 129–233.

Because of the unique apocalyptic structure of his pneumatological theology of religious pluralism, Blumhardt was able to offer both positive affirmations of the presence and work of the Holy Spirit in other religious traditions, as well as a needed prophetic critique of religion in general and of Christianity and the other religions in particular.[53]

Zu Recht weist Collins Winn auf diese Spannungslage zwischen Kritik und positiver Wertschätzung der Religionen hin. Die Frage ist freilich, ob es Blumhardt um eine Wertschätzung der Religionen *als solche* geht oder um die Religionen, sofern der Geist Gottes auf kontingente, dynamische Weise in ihnen wirkt. Die eschatologische Valenz der Religionen scheint doch in Frage gestellt, wenn Blumhardt programmatisch festhält, dass die „alten Trennungen" zwischen den Religionen niedergerissen werden müssten, denn künftig stünden „[n]icht mehr Religion gegen Religion, sondern Gerechtigkeit gegen Sünde, Leben gegen Tod."[54]

Die hier angedeutete Spannungslage zwischen einem positiven und einem negativen Begriff der Religionen wird zusätzlich verkompliziert durch den Umstand, dass Blumhardt – wie wir in 4.4 ausführen werden – von einer die Religionen transzendierenden wahren, zukünftigen Religion spricht.

4.3 „Religion" als deskriptive, wertneutrale Bezeichnung

Blumhardt hat seine Solidarisierung mit den Sozialdemokraten und die damit einhergehende institutionelle Ablösung von der Kirche als eine befreiende Öffnung erfahren: „Jetzt kann ich zu allen Menschen gehen, gleich welcher Nation und welcher Religion. […] denn mein Christus ist für alle Menschen da"[55].

Die Horizonterweiterung hat Blumhardt – trotz der erwähnten Religionenkritik – auch zu einer relativ nüchternen Wahrnehmung und Beurteilung von Phänomenen außerchristlicher Religionen befähigt. So schreibt er etwa nach seinem Ägyptenaufenthalt 1906 im Blick auf den Islam:

Der Mohammedanismus hat etwas Imponierendes in seinem freien Anbeten des Allah ohne jeden Kultus, in seiner Hingabe an Allah auch im Unglück und in seinen strengen Sitten des Leibeslebens. Freilich ist alles starr, und das Lebendige, das Menschliche und das persönliche Liebende in unserem Vater im Himmel ist ihm verborgen. Das kann nur Jesus, der Menschensohn, offenbaren. Aber als Religion unter Religionen, wie sie Menschen sich erworben haben, hat er etwas Starkes und unmittelbar das Tun und Las-

[53] Collins Winn, Christian T.: Apocalyptic Pneumatology and the Holy Spirit in the Religions: The Contributions of Christoph Blumhardt, in: Vondey, Wolfgang (Hg.): The Holy Spirit and the Christian Life. Historical, Interdisciplinary, and Renewal Perspectives, New York 2014, S. 161–177, S. 161.

[54] Blumhardt, Christoph: Christus in der Welt, Brief Nr. 1, S. 22; vgl. Brief Nr. 56, S. 140.

[55] Blumhardt, Christoph: Ansprachen, Bd. 2, S. 187.

sen der Anhänger Bestimmendes, während die Europäer den Mohammedanern vorkommen als sitten- und religionslose Menschen. Ich freue mich, in dieser Welt gewesen zu sein.[56]

In solchen Aussagen wird der Religionsbegriff stärker deskriptiv und wertneutral verwendet und verliert seine allein negativen Konnotationen.

In dieser deskriptiv-neutralen Weise kann Blumhardt dann auch in einer Andacht sagen: „Und so ist unser Gebet, ist unsere Religion zu Gott lauter Freiheit und humane Wahrheit. Religiöse Übungen lassen sich nicht befehlen." Oder etwas später: „Wenn mir einer mit religiösen Fragen kommt, möchte ich gleich nach Sibirien springen. Wenn sich die Religion nicht ganz einfach löst in jedem Menschenherzen, ist sie nichts."[57]

Hier bildet „Religion" ein Äquivalent zu „Glaube" oder „Frömmigkeit", das zunächst weder negativ noch positiv besetzt ist.

4.4 „Religion" in theologisch positiver Bedeutung

Zum Schluss möchten wir nun auch auf Aussagen über die Religion hinweisen, die diese als theologisch bedeutsame, positiv konnotierte Größe begreifen. Zunächst ist auf eine Gruppe von Aussagen aufmerksam zu machen, im Blick auf die man von einer *schöpfungstheologischen* oder vielleicht auch *lebenstheologischen* Fassung des Religionsbegriffes sprechen könnte. Das sei am folgenden Zitat demonstriert:

Jesus […] ist kein Religionsstifter; zu dem haben die Menschen ihn gemacht. Er ist ein Lebensbringer, und jedes Leben hat Religion, da braucht man keine besonderen Gedanken dazu. Ein Baum hat auch Religion, er preist Gott in seinen Blüten und in seinen Früchten. Und die ganze Schöpfung hat Religion, sie muss den Ruhm Gottes ausstrahlen; und haben wir Leben, so haben wir von selber Religion; man braucht nicht davon zu reden, – unser Leben wird Gott preisen![58]

Die religionskritischen Töne bleiben hier zwar bestehen, doch darüber legt sich spannungsvoll ein Verständnis von Religion, das man am besten als Rückbindung (im alten Sinne von lat. *religare*) an den lebendigen Gott und daraus resultierender Lobpreis des Schöpfers charakterisieren könnte.

Freilich stellt sich Blumhardt die so verstandene Religion im Blick auf den Menschen nicht als bleibenden Besitz vor. Vielmehr geht sie durch die Sünde des Menschen (hier in Gestalt lebensferner Theologiestudien) verloren:

Das wahre Christentum, die wahre Religion, ist verlorengegangen. *Leben* muss man; *hier auf Erden muss ich leben*. Das ist mehr als Bibel und als theologisches Studium.

[56] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 67, S. 165.
[57] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Ansprachen, Bd. 2, S. 70.
[58] LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 287.

[…] Wir sollen wissen, daß Gott uns den Heiland gegeben hat, um die Sünden zu vergeben. Alles andere nützt nichts; die Welt bleibt die gleiche, bis *wir leben*. Dieses Gezweige von Dogmen, von Ideen, diese Art Religion, wie wir sie jetzt haben, ist Satanswerk. Die Religion soll das Leben sein, sonst ist sie keine Religion.[59]

Die bereits bekannte Kritik an der Religion wird hier kontrastiert mit Aussagen über die wahre Religion, die selbst das Leben sein soll. Sprach Blumhardt im ersten Zitat noch davon, dass das Leben Religion hat,[60] so wird nun die (wahre) Religion im Horizont der Sündenvergebung Jesu selbst zum Ort des Lebens. Hee-Kuk Lim, der als einer der wenigen auch eine positive Funktion der Religion bei Blumhardt andeutet, versteht die hier im Blick stehende wahre Religion als „beweglich fortschreitende Lebensreligion“[61].

Die Rede von der wahren Religion verweist auf eine weitere Gruppe von Aussagen, die hier erwähnt werden muss. Sie zeichnet sich durch eine *eschatologische Perspektivierung* der Religion aus. Das folgende Zitat möge das dokumentieren: „Wir warten aber einer neuen Religion, welche nicht voll Menschenwerke die Völker zerreißt, sondern voll Gottesliebe die Menschen verbindet.“[62]

Arthur Rich hat im Blick auf dieses Zitat vom Evangelium bzw. vom Reich Gottes „als der wahren, die Religionen erfüllenden Religion“[63] gesprochen. Der oben erwähnten Religionskritik und Religionenkritik wie auch den lebensreligiösen Aussagen scheint es jedoch angemessener, von einer die Religion(en) *aufhebenden* Religion zu sprechen (wobei diese Aufhebung im mehrfachen Hegelschen Sinne zu verstehen ist). Eine solche Sichtweise entspricht der kritischen Vorwärtsdynamik, die Blumhardt vor Augen gestanden haben dürfte. Das zeigt auch das folgende Zitat: „Nicht mehr der Christ oder der Mohammedaner oder Buddhist, sondern der rechte Mensch wird die Erscheinung der zukünftigen Religion sein.“[64]

Eine dritte und letzte Gruppe bezieht sich auf *öffentlich politische Aussagen* im Kontext der Sozialdemokratie. Klaus-Jürgen Meier hat die plausible These vertreten, dass Blumhardt den Religionsbegriff im Kontext politischer Ver-

---

[59] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Ansprachen, Bd. 2, S. 222.

[60] Ähnlich: „Die wahre Religion baut sich auf in den Lebendigen, die Gott lebendig gemacht hat“ (BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 7, S. 29).

[61] LIM, HEE-KUK: „Jesus ist Sieger!“, S. 138.

[62] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 26, S. 71.

[63] RICH, ARTHUR: Einführendes Vorwort, S. 15.

[64] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 56, S. 140. Auch der im folgenden Zitat enthaltenen Dialektik dürfte der Begriff „Aufhebung“ besser entsprechen als derjenige der „Erfüllung“: „Die Verhältnisse hier drängen darauf hin, ein Volk durch richtig geleitete freie Arbeit groß zu machen, nicht mehr durch Waffengewalt oder durch Religion. Und im Reich Gottes wird gewiss einmal die richtige Tätigkeit und Arbeit Religion heißen“ (a. a. O., Brief Nr. 44, S. 114).

sammlungen anders gebraucht hat als in der Hausgemeinde.[65] In politischen Versammlungen tritt Religion als potenziell gesellschaftsverändernde Größe in den Blick. So sagt Blumhardt etwa am 2. Oktober 1899 vor der Volksversammlung in Göppingen: „Ich bin religiös erzogen worden, aber schon frühe fand ich, daß eine Religion keinen Wert hat, wenn sie nicht die Gesellschaft umändert."[66] Andernorts versucht Blumhardt die Vereinbarkeit von Religion und Sozialdemokratie darzulegen. Etwa, indem er sagt, dass er sich „aus der Religion zur Sozialdemokratie"[67] bekennt. Oder indem er statuiert, dass die Sozialdemokratie nicht gegen die Religion steht, sondern gegen einen polemischen Konfessionalismus, durch den „die wahre Religion verunstaltet wird"[68]. So wird verständlich, dass er den Wunsch äußert: „Möge die Zeit kommen, wo auf dem Boden der Religion der Friede gezeitigt wird, dessen wir alle bedürfen."[69]

Die drei skizzierten Gruppen von Aussagen machen deutlich, dass Blumhardt trotz seiner vielfältigen Kritik dennoch an einem theologisch positiven Begriff von Religion festhält. Es gibt – wenn vielleicht auch nicht im Hauptstrom seines Denkens – doch eine dem Reich Gottes differenziert inhärierende ‚wahre Religion'.

5. Fazit

Es war uns in diesem Beitrag nicht möglich, Blumhardts Aussagen zur Religion zu systematisieren und in einen umgreifenden Denkzusammenhang einzuordnen. Erst recht mussten wir auf eine theologiegeschichtliche und modernitätstheoretische Kontextualisierung verzichten. Das Vorhaben dieses Beitrages war weit weniger anspruchsvoll: Wir haben lediglich in eklektischer Weise spannungsvolle Aussagen zur Religion aus der dritten Phase zusammengetragen und kategorial geordnet. Die Kategorisierung zeigt im Ergebnis, dass die gängige diastatische Verhältnisbestimmung von Reich Gottes und Religion als alleinige Basis zur Deutung von Blumhardts Religionsbegriff unzulänglich ist. Gegenüber dieser reduktiven Wahrnehmung lässt sich zeigen, dass sich bei ihm auch neutrale und verschiedene positive Bestimmungen von Religion fin-

[65] Gemäß Klaus-Jürgen Meier verwendet Blumhardt einen doppelten Religionsbegriff. Anders als in christlichen Kontexten gebrauche er in den politischen Versammlungen einen Religionsbegriff, der auf den freien, individuellen, natürlichen und direkten Gottesbezug abstellt und Religion als Privatsache versteht (vgl. MEIER, KLAUS-JÜRGEN: Christoph Blumhardt. Christ – Sozialist – Theologe, S. 100.134). – Wir sind der Meinung, dass Blumhardts Reden von „Religion" noch vielschichtiger ist.

[66] LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt, Bd. 3, S. 459.

[67] A. a. O., 3, S. 460.

[68] A. a. O., 3, S. 465.

[69] Ebd.

den. *Unsere Problemanzeige konnte also deutlich machen, dass das Wort „Religion" – entgegen Barths eingangs zitiertem Votum – bei Blumhardt sehr wohl noch „vorkam".*

Abschließend sei noch eine letzte Präzisierung vorgenommen, die unsere Problemanzeige noch vertieft: Von einer diastatischen Verhältnisbestimmung von Reich Gottes und Religion sollte man künftig nur reden, wenn man sich der *Formelhaftigkeit* jener Gegenüberstellung bewusst ist und die erwähnten Differenzierungen im 4. Kapitel mitbedenkt. Zudem ist dabei zu berücksichtigen, dass diese diastatische Verhältnisbestimmung bei Blumhardt auch für die Relation von Reich Gottes und Atheismus bzw. säkularer Welt gilt. Denn Blumhardt ist der Meinung:

> Unser stiller Grundsatz ist der: Wir wollen weder die Heiden ewig im Heidentum noch die Christen ewig im Christentum sehen, sondern wir suchen ein Neues, ein Leben in Gott durch den Geist Christi, welches sich der Geist Gottes schaffen wird.[70]

Rückblickend können wir festhalten: Der Religionsbegriff fungiert bei Blumhardt gerade nicht wie oft vor ihm als Programmbegriff einer spezifischen Kirchen- oder Theologiekritik, sondern er fällt selbst unter diese Kritik. Die Demarkationslinie der Kritik verläuft jedoch nicht zwischen den von Blumhardt neu geschätzten nichtchristlichen Welten, der in spezifischer Weise „postchristlichen" Welt der säkularisierten Arbeiterbewegung und der Welt der asiatischen Kulturen und Religionen, einerseits und Religion, Christentum und Kirche andererseits. Vielmehr verläuft sie zwischen dem Wirkbereich des auferstandenen, präsenten Christus und dem durch ihn bereits anbrechenden, diesseitigen Reich Gottes auf der einen Seite und den genannten religiös-christlichen als auch nichtchristlichen Welten auf der anderen Seite, wobei auffälligerweise das Reich Gottes an gewissen Stellen auch als ‚wahre Religion' begriffen wird.

So spiegelt sich in den verschiedenen Spannungslagen des Religionsbegriffs Blumhardts Werdegang aus einer spezifischen Form des württembergischen Pietismus hinein in die globale nichtchristliche moderne Welt.

Literatur

BARTH, KARL: Vergangenheit und Zukunft, in: Moltmann, Jürgen (Hg.): Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner [Anfänge der dialektischen Theologie, Band 1/TB 17], München 1962, S. 37–49.

BIRKNER, HANS-JOACHIM: Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie [1970], in: Ders.: Schleiermacherstudien im

[70] BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt, Brief Nr. 63, S. 157.

Kontext, eingel. u. hg. v. Fischer, Hermann [Schleiermacher-Archiv 16], Berlin/New York 1996.

BLUMHARDT, CHRISTOPH: Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm, hg. v. Rich, Arthur, Zürich 1958.

BLUMHARDT, CHRISTOPH: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865–1917, Bd. 1, Von der Kirche zum Reich Gottes 1865–1889, hg. v. Harder, Johannes, Neukirchen-Vluyn 1978.

BLUMHARDT, CHRISTOPH: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865–1917, Bd. 2, Seid Auferstandene! 1890–1906, hg. v. Harder, Johannes, Neukirchen-Vluyn 1978.

BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth, Freiburg i. Br. 1986.

COLLINS WINN, CHRISTIAN T.: Apocalyptic Pneumatology and the Holy Spirit in the Religions. The Contributions of Christoph Blumhardt, in: Vondey, Wolfgang (Hg.): The Holy Spirit and the Christian Life. Historical, Interdisciplinary, and Renewal Perspectives, New York 2014, S. 161–177.

GROTH, FRIEDHELM: „bebel- und auch bibelfest …". Eschatologischer Universalismus und Engagement für den Sozialismus in der Reich-Gottes-Verkündigung des jüngeren Blumhardt. Eine Hoffnung und ihre Nachwirkungen URL: http://weltmanager.de/wp-content/uploads/2015/05/BlumhardtuWiederbringung.pdf (abgerufen am 05.06.2020).

HÜBNER, JÖRG: Christoph Blumhardt. Prediger – Politiker – Pazifist. Eine Biografie, Leipzig 2019.

JÜNGEL, EBERHARD: Art. Barth, Karl, in: TRE, Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 251–268.

KUSCHEL, KARL-JOSEF: Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Ostfildern 2011.

LEJEUNE, ROBERT (Hg.): Christoph Blumhardt. Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, Bd. 1–4, Erlenbach/Leipzig/Zürich 1925–1937.

LIM, HEE-KUK: „Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie [BSHST 67], Bern u. a. 1996.

MACCHIA, FRANK D.: The Secular and the Religious under the Shadow of the Cross. Implications in Christoph Blumhardt's Kingdom Spirituality for a Christian Response to World Religions, in: Sharma, Arvind/Gallagher Harvey (Hg.): Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox, Harrisburg 2001, S. 59–77.

MATTMÜLLER, MARKUS: Der Einfluß Christoph Blumhardts auf schweizerische Theologen des 20. Jahrhunderts, in: ZEE 12 (1968), S. 233–246.

MEIER, KLAUS-JÜRGEN: Christoph Blumhardt. Christ – Sozialist – Theologe [BSHST 40], Bern u. a. 1979.

PFEIFFER, ARNOLD: Zur Diakritik der „Blumhardtbewegung", in: NZSTh 23 (1981), S. 74–90.

RAGAZ, LEONHARD: Neue Wege, Tl. 3: Nicht Religion, sondern Reich Gottes, in: Neue Wege 11/6 (1917), S. 295–306.

RAGAZ, LEONHARD: Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn – und weiter!, Erlenbach u. a. 1922.

RAGAZ, LEONHARD: Über Christentum, Dogma, Theologie, Kirche, Bibel – mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Gottlosenproblems, Tl. 1–3, in: Neue Wege 26/7–8 (1932), S. 294–308.

RAGAZ, LEONHARD: Über Christentum, Dogma, Theologie, Kirche, Bibel – mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Gottlosenproblems, Tl. 4–5, in: Neue Wege 26/9 (1932), S. 358–374.

RAGAZ, LEONHARD: Über Christentum, Dogma, Theologie, Kirche, Bibel – mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Gottlosenproblems, Tl. 6–7, in: Neue Wege 26/10 (1932), S. 419–430.

SAUTER, GERHARD: Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt [SDGSTh 14], Zürich/Stuttgart 1962, S. 122–126.

SAUTER, GERHARD: Zur Herkunft und Absicht der Formel „Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 25 (1965), S. 283–297.

SCHÜTZ, PAUL: Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J. (BSTh 2), Tübingen 1932, S. 156–224.

Das ultimative Entweder/Oder

Zur Gewissheit der Religion bei Karl Heim (1874–1958)

Hartmut von Sass

Das umfangreiche Werk des Theologen und Religionsphilosophen Karl Heim (1874–1958) führt auf eine in diesem Ausmaß wohl singuläre Spannung: Bei keinem zweiten Vertreter der deutschsprachigen protestantischen Universitätstheologie des letzten Jahrhunderts lässt sich eine derartige Kluft zwischen damaligem Engagement und heutiger Rezeption feststellen.[1] Heims publizistische Aktivität, seine dogmatische Ernsthaftigkeit gepaart mit einem religionsdiagnostisch feinen Sinn für die Stimmen auch außerhalb der Theologie steht demnach in einem drastischen Missverhältnis zur heute fast gänzlich erodierten Aneignung seines spekulationsaffinen Œuvres im zeitgenössischen Diskurs von Theologie und Kirche.

In der Tat präsentiert sich das um Fundamentaltheologie, Naturwissenschaft und Lebensanschauung immer wieder von neuem kreisende Werk als ein eigentümliches Amalgam aus ganz unterschiedlichen Einflüssen. Der aus Württemberg stammende Pfarrerssohn – zunächst selbst im kirchlichen und missionarischen Dienst tätig, später Professor in Münster und Tübingen[2] – musste seine pietistische und bibeltheologische Herkunft zunehmend den sozialen und lebensweltlichen Herausforderungen der Zeit nach der Jahrhundertwende, aber auch den sie begleitenden intellektuellen Untiefen von Relativismus, Materialismus und Säkularismus aussetzen.

Diese biographische und ideengeschichtliche Polyphonie mündet in eine bezeichnende Ambivalenz, deren Pole sich jedoch unmittelbar bedingen: Denn einerseits lebt Heims Werk von einer gleichsam existentiell erfahrenen Krisenstimmung, die wiederum Ausdruck einer als umfassend empfundenen Erosion aller Fundamente des Lebens, Denkens und auch des Glaubens ist; andererseits bedient sich Heim eines fast prometheischen Gestus, der sich der Welt denkend zu bemächtigen bemüht, um das Weltganze in eine Formel zu fassen, die „Urtatsachen“ ausfindig zu machen – und damit jenen Krisenphä-

---

[1] Dazu auch Pfleiderer, Georg: Art. Heim, Karl, in: RGG^{4}, Bd. 3, Tübingen 2003, Sp. 1592.

[2] Zu den biographischen und werkgeschichtlichen Hintergründen siehe Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. Heim, Karl, in: BBKL, Bd. 2, Hamm 1990, Sp. 661–664.

nomenen nicht nur zu trotzen, sondern sie aufzulösen.[3] Zu diesem Zweck sei nicht länger von den überkommenen Fragestellungen direkt auszugehen; vielmehr sei es angezeigt, diese selbst als Problem wahrzunehmen. Nicht die Antworten, sondern die Art zu fragen, erscheint als Ansatzpunkt von Heims Diagnose, deren Dringlichkeit sich umgekehrt proportional zum Umfang der angenommenen Krise verhält.[4]

Es ist eine – und die einzige – Frage, welche Heims Therapie zwischen Krise und Entspannung an- und umtreibt: Wie ist erkenntnistheoretische und lebensweltliche Gewissheit möglich? Konkret: Wie ist es möglich, sowohl unseren Erfahrungen, Eindrücken, Folgerungen sicher zu sein, als auch um einen tragenden Sinn unseres Lebens zwischen einem Woher und einem *telos* zu wissen? Heim gibt vor, die alleinige Antwort auf diese letzten *metaphysica* in der Theologie zu finden, nicht aber, weil er als Theologe spräche, sondern weil die Gotteslehre – und nicht die Naturwissenschaften, auch keine der materialistischen Derivate, schon gar nicht eine der de facto resignativen Lebensphilosophien – der einzige Ort sei, an dem eine haltbare Antwort auf den modern-neuzeitlichen Skeptizismus zu finden wäre. Die Religion aber sei jene Praxis, die von der unbedingten Bejahung des als allein gewiss Geglaubten lebe.[5] Heim konfrontiert uns folglich mit einer klaren Alternative: *Entweder* sich für diese ultimative Gewissheit der Religion zu entscheiden, *oder* sich narkotisch dem Vergessen anheim zu geben, weil Sinnlosigkeit, Leere und vollkommene Relativität alle Bereiche infiziere.

1. Annäherungen: Karl Heim als theologischer Außenseiter

Auch Karl Heim darf als ein ‚Theologe der Krise' gelten, jedoch nicht in dem theologiegeschichtlich engeren Sinn einer Zugehörigkeit zur sog. Dialektischen Theologie,[6] sondern in zeitdiagnostischer Hinsicht. Zum einen kommt Heim immer wieder zurück auf den von ihm wahrgenommenen Zusammenbruch eingeschliffener, zumeist idealistischer Denkmuster im theologischen,

[3] HEIM, KARL: Zur Einführung, in: Ders.: Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Mit einer Einführung über Sinn und Ziel meiner theologischen Arbeit, Berlin ²1928, S. 11–36, S. 15; vgl. Ders.: Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft [Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung, Bd 4], Hamburg ²1953, bes. S. 164.

[4] So HEIM, KARL: Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, Berlin 1904, S. 8.

[5] Dazu HEIM, KARL: Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfragen der Religion [1923], Leipzig 1949, Kap. I. 3. „Der Gewißheitsgrad des Glaubens", S. 31–37.

[6] Dazu klassisch GOGARTEN, FRIEDRICH: Die Krisis der Kultur [1920], in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 2, Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen, hg. v. Moltmann, Jürgen, München 1963, S. 101–121, S. 119 f.

mehr noch im philosophischen Diskurs, um von dort die Notwendigkeit eines radikalen Umdenkens zu begründen. Zum anderen – und zeitlich dazu etwas versetzt – steht auch Heims Programm unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs, wovon seine Fragestellungen und -hinsichten nicht unberührt bleiben, so dass praktische Probleme der Friedensethik, der Gemeinschaft, aber auch der Erziehung und, damit verbunden, der äußeren Mission aus dem Hintergrund nach vorne rücken.

Kann Heim der Dunkelheit des Krieges sogar noch denkerisch positive Effekte abgewinnen, da am Ende des Optimismus und auf der Höhe des Zusammenbruchs ‚sich die Pupillen weiten', [7] fällt die intellektuelle Paralleldiagnose – darin Oswald Spenglers abendländischem Untergangsszenario eng verwandt – noch beunruhigender aus: Überall laufe die Theologie Sturm gegen das herkömmliche Denken, um sich kritisch an der idealistischen Rahmenhandlung eines starken Subjekt-Objekt-Dualismus, einer damit verknüpften Isolierung des Ichs von seiner Außenwelt und einer umgreifenden Skepsis, die Gewissheit gegen Relativität eintauschen muss, abzuarbeiten.[8]

Setzt man Heim folglich in Beziehung zum kritischen Anliegen der Dialektischen Theologie sind die Übereinstimmungen kaum zu übersehen: Auch Heim erkennt im Ersten Weltkrieg einen theologisch markanten Bruch mit der liberalen Tradition; entsprechend geht Heim wiederholt auf dezidierte Distanz zu Schleiermachers Dual von Freiheitsbewusstsein und absolutem Abhängigkeitsgefühl, aber auch zu dessen Fortführungen bei Albrecht Ritschl und Ernst Troeltsch.[9] Der Krieg aber erscheint dann, ähnlich wie beim frühen Karl Barth, als welthistorische Konsequenz eines geschichtsphilosophischen Vollendungsdenkens, das im Deutschen Idealismus systematisiert worden war. Von Heim wird man kaum etwas Positives zu Kant und vor allem zu Fichte lesen;[10] denn beide seien mitverantwortlich für eine Untergrabung epistemischer und lebensweltlicher Gewissheit, deren Rückgewinnung Heim sein Lebenswerk verschreiben wird.

Teilt Heim also den anti-liberalen Gestus mit der Dialektischen Theologie, auch ihre gleichsam expressionistische Emphase unbedingter, letzter Entscheidungen entweder für den Glauben an Gott oder für die Feindschaft gegen ihn,[11] so trennen sich die Wege, die aus dieser negativistischen Bestandsaufnahme führen. Anders als Barth, Gogarten und Bultmann sucht Heim gerade

[7] So HEIM, KARL: Die Aufgabe der Apologetik in der Gegenwart [1915], in: Ders.: Glaube und Leben, S. 183–206, S. 183.206.

[8] Vgl. HEIM, KARL: Das Weltbild der Zukunft, S. 258.

[9] Vgl. a. a. O., S. 273–277; vgl. Ders.: Die Absolutheit des Christentums [1923], in: Ders.: Glaube und Leben, S. 445–463.

[10] Siehe HEIM, KARL: Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild [Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung 5], Hamburg ^{3}1954, bes. S. 120.

[11] Vgl. etwa BARTH, KARL: Der Römerbrief [Zweite Fassung 1922], Zürich ^{17}2005, S. 230.

nicht nach einer theologischen Begründung des Glaubens im Modus der strikten Abgrenzung zur Kultur, Wissenschaft und zum Politischen. Und so protestiert Heim immer wieder gegen die dogmatische Projektion einer „Insel der Religion", die de facto fideistisch unterschiedliche Möglichkeiten durchspielt, der Religion einen unangreifbaren Sonderbezirk im menschlichen Leben und ‚Gemüt' zuzuschreiben. Diese Tendenz erkennt er sowohl in der Schule Schleiermachers als auch unter deren dialektisch-theologischen Verächtern.[12]

Heim geht folglich einen anderen Weg, der genuin theologisch bleibt – und also primär auf Gott und erst sekundär auf Religion Bezug nimmt –, sich jedoch nicht auf jene „Insel" begibt, sondern nach einem Ort sucht, der für buchstäblich alles fundierende Relevanz besitzt. Die bei Barth und anderen überall spürbare Beziehungslosigkeit zum naturwissenschaftlichen Diskurs wird von Heim programmatisch überwunden. Nach der Erschütterung der metaphysischen Systeme sei, so Heim, von neuem nach dem Ganzen zu fragen, indem die Theologie ihre eigenen – nämlich inkarnationstheologischen – Gründe für die Öffnung zur Anthropologie, Religionswissenschaft und vor allem zur modernen Physik (an-)erkennt.[13]

Die hier nur skizzierte Konstellation mag greifbarer machen, warum Karl Heim jene eigentümliche, ja isoliert-einsame Gestalt innerhalb der neueren Theologie geblieben ist; denn mit der Generation des theologisch „wilden Denkens" teilte er zwar die Diagnose, nicht jedoch deren theologische Konsequenzen; mit dem in sich verzweigten Liberalismus aber konnte Heim dogmatisch noch weniger anfangen, nimmt auf ihn aber als erläuternde Negativfolie immer wieder Bezug. Verbindet man die an der Wiedergewinnung der Gewissheitsdimension orientierte Fundamentaltheologie mit Heims Spekulationsfreudigkeit (die eigentlich als Kritik ungedeckter Metaphysik vorgetragen wird) ähnelt Heim als intellektueller Typus vielleicht am ehesten Autoren wie Pierre Teilhard de Chardin oder, mit einigen Abstrichen, Jean Gebser.

2. Entweder/Oder. Karl Heim und die Suche nach Gewissheit

Karl Heim ist Dezisionist. Am Grunde aller Entscheidungen liegt demnach eine „letzte Urentscheidung"[14], die, wie angedeutet, auf ein strikt konträres

---

[12] Vgl. u. a. HEIM, KARL: Das Weltbild der Zukunft, S. 240 f.248.288 f.

[13] Dazu KUCERA, ZDENEK: Art. Karl Heim, in: TRE, Bd. 14, Berlin/New York 2004, S. 774–777, S. 775 f. – Dies steht durchaus in Spannung zur pietistischen Bekehrungstheologie, die für Heims religiösen, aber auch intellektuellen Hintergrund (allerdings zugleich für seine Distanz zu einem wirklichen Engagement in der Bekennenden Kirche) wichtig geblieben ist; dazu a. a. O., S. 774; näher HEIM, KARL: Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten, Hamburg 1957, S. 315.

[14] HEIM, KARL: Glaubensgewißheit, S. 251; vgl. Ders.: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 345–377.

Entweder/Oder führt: Entweder Gewissheit oder relativistische Leere, entweder die Bejahung einer absolut sicheren Dimension, aus der sich die epistemische und lebensweltliche Sicherheit in allen weiteren Bereichen ergebe, oder die Zerstückelung unseres Erkennens und Empfindens in lose Fragmente, die hinzunehmen uns unmöglich sei, um uns einem kaum eingestandenen Vergessen anheimzugeben.[15] Darin wird aber bereits sichtbar, dass dieser Dezisionismus wiederum im Kontrast zur Dialektischen Theologie kein theologisch motivierter ist, sondern ein anti-skeptischer. Es geht nicht um den Dual von Gott versus Götze, sondern um das Duett von Gewissheit versus Zweifel. Der doktrinäre Ort der Debatte ist dann nicht mehr die Gottes- und Sündenlehre, sondern die Erkenntnistheorie. Entsprechend fungiert die Religion nicht länger als *vera religio* gegenüber der Gesamtheit des Aber- und Nichtglaubens, sondern als Bereich, indem der Zweifel zur Ruhe kommt und suspendiert werden kann.

Um in diesen Bereich zu führen, geht Heim zunächst ganz destruktiv vor, indem in immer neuen Anläufen versucht wird, alle Alternativangebote zur Absicherung unserer Existenz als insuffizient zu erweisen. Und genau hier kommen nun die Naturwissenschaften ins Spiel, weil sie als das zeitgenössisch prägendste Projekt erscheinen, um jenen Gewissheitsgrad zu erreichen. Heims Öffnung für die Naturwissenschaften wendet sich letztlich in eine Kritik an ihnen – zugunsten der Religion.

Heim charakterisiert die Natur- als Erfahrungswissenschaften mit dem Ergebnis, dass ihre Resultate so sicher sind wie die Erfahrungen, auf denen sie beruhen. Die Epistemologien, vornehmlich des Idealismus, aber kranken nach Heims Sicht an ganz unterschiedlichen Problemen. Dabei kann er erstens kritisieren, dass Autoren wie Kant und Fichte denselben Fehler begangen hätten wie schon Descartes vor ihnen, nämlich das (transzendentale) Ich von seiner Umwelt zu lösen, sodass der einmal etablierte Graben zwischen Ich und Welt nicht mehr überbrückt werden kann,[16] wenn das ontologische Argument (wie noch im Rationalismus) nicht mehr zur Verfügung steht.[17] Zweitens versucht Heim, den prinzipiell antinomischen Charakter der Erfahrung nachzuweisen, sodass die genuine Unsicherheit nicht erst in der Theorie der Erfahrung gestiftet wird, sondern der Erfahrung bereits inhärent wäre. Heim treibt dieses Bedenken bis zum Widerspruch gegenüber dem Satz vom Widerspruch, um da-

[15] Deshalb spielt der Alkohol als ‚sittliches' Problem eine für Heim so eminente Rolle; vgl. HEIM, KARL: Alkohol und Sittlichkeit, in: Ders.: Leben aus dem Glauben. Beiträge zur Frage nach dem Sinn des Lebens, Berlin 1932, S. 127–160.

[16] Zum philosophischen Hintergrund siehe PHILLIPS, DEWI Z.: Epistemic Practices. The Retreat from Reality, in: Ders.: Recovering Religious Concepts. Closing Epistemic Divides, London 2000, S. 23–44.

[17] Vgl. HEIM, KARL: Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild, S. 121 – mit Verweis auf die Lebensweltanalysen von Husserl und Heidegger; zum Problem der Gottesbeweise: Ders.: Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft, S. 157.

mit zumindest die Denk*möglichkeit* des Glaubens freizulegen.[18] Und drittens schließlich weist Heim die Idee einer (Selbst-)Setzung des Ichs ab mit der Begründung, dass jene Figur die Elemente einer Fremdsetzung und -beeinflussung übergehe und generell den Umstand ignoriere, dass wir uns niemals uns selbst verdanken können.[19]

Der Angriff auf die Naturwissenschaften als Unterminierung ihrer erkenntnistheoretischen Annahmen steht folglich im Dienst des Unternehmens, für die Gleichberechtigung des Glaubens gegenüber der Bestreitung seiner epistemischen Validität einzutreten. Setzt man das klassisch-platonische Bild an, welches den Glauben als den gegenüber Meinen und Wissen niederen Zustand der erkennenden Seele beschreibt, geht es Heim darum, jene Differenz zwischen Glauben (der Religion) und wahrer Erkenntnis (der ‚exakten' Wissenschaften) zu eliminieren. Heim legt es demnach auf ein epistemologisches Nullsummenspiel an, in dem alle Beteiligten – eben nicht nur die unter dem Eindruck des Säkularismus[20] unter Druck geratene Religion – gleich schlecht wegkommen. Heim geht dabei konkrete wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungen durch, die die Erosion naturwissenschaftlicher Sicherheiten dokumentieren sollen. Einsteins Relativitätstheorie erscheint ihm daher als fast zwangsläufiger Abschluss einer physikalischen Selbstrelativierung, die mit dem Nominalismus ihren verhängnisvollen Anfang genommen habe.[21]

Von hier aus findet Heim aber auch einen wohlwollenden Zugang zu den Naturwissenschaften und ihrer Beziehung zur Religion. Nach seiner Sicht arbeiten die Naturwissenschaften ungewollt und unbewusst an einer Versöhnung zwischen Erkenntnis und Religion;[22] denn letztlich führe insbesondere die Physik zu jener letzten Alternative, die dann auf dem Feld der Religion mit Gewissheit entschieden werde. Im Anschluss an Max Planck kann Heim die

[18] Zu diesem Komplex (mit entsprechenden Belegen) GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH: Erkenntnistheorie und Glaube. Karl Heims Theorie der Glaubensgewissheit vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem philosophischem Ansatz Edmund Husserls, Berlin, New York 1994, S. 31.33 f.75.

[19] Vgl. HEIM, KARL: Der Kampf gegen den Säkularismus, in: Ders.: Leben aus dem Glauben, S. 217–238, S. 228.

[20] Heim ordnet den „Säkularismus" als ein Phänomen ein, das nur auf christlichem Boden hat entwickelt werden können. Nicht die Gottlosigkeit sei der säkularistische Kern, sondern gerade umgekehrt das polytheistische Element; dazu Heim: „Wie man jemand willenlos nennt, der nicht etwa keinen Willen hat, sondern viele Willen, so nennt man denjenigen gottlos, der nicht etwa keinen Gott hat, sondern viele Götter, zwischen denen er hin- und herschwankt" (HEIM, KARL: Das Weltbild der Zukunft, S. 271.255; vgl. Ders.: Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft, S. 156). Heim empfiehlt, den Säkularismus zu beschleunigen, da er bereits als unaufhaltsam einzustufen sei, aber nach seiner Akzeleration auch an sein Ende kommen werde (vgl. HEIM, KARL: Leben aus dem Glauben, S. 220 f.236).

[21] Vgl. HEIM, KARL: Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild, Kap. 9 f., 13.15.

[22] So HEIM, KARL: Der gegenwärtige Stand der Debatte zwischen Theologie und Naturwissenschaft [1908], in: Ders.: Glaube und Leben, S. 39–68, S. 62 f.

naturwissenschaftlichen Themen gar mit dem Gott der Religion identifizieren.[23] Somit zeichnen sich zwei Formen der irenischen Verhältnisbestimmung zwischen Physik und Religion ab: die der Pädagogik (die Physik führt letztlich zum religiösen *arcanum*) oder die der verschleierten Gleichheit (in der Physik zeigen sich die in der Religion verhandelten Topoi in nur anderem Gewand).

Heim entwickelt sein dezisionistisches Szenario demnach in drei Teilen: Zunächst führt er (i) einen Skepsis-aversen Gewissheitsbegriff ein, der alle Nuancen unterhalb des Absoluten als Unterbestimmungen aussortieren muss; sodann geht er (ii) die zeitgenössischen Angebote durch, die versprechen, jenen Standard einzuhalten, um selbst dem prominentesten Kandidaten, der Physik, epistemisches Ungenügen nachzuweisen; aus der Differenz zwischen Gewissheitsanspruch der Naturwissenschaften und ihrer Ungewissheitsproduktion schließt Heim (iii) auf ein Entweder/Oder hinsichtlich des Gewissheitsproblems; will man sich nicht im naturwissenschaftlich amplifizierten Relativismus einrichten, muss eine haltbare Alternative gefunden werden.

Und hier nun gesellt sich ein zusätzlicher Schritt (iv) hinzu, der in einer dezidiert apologetischen Geste besteht, um jenes Entweder/Oder einer Theologisierung zu unterziehen. Denn nun wandelt sich die ursprüngliche Alternative zwischen den erkenntnistheoretischen Prämissen samt ihren relativistischen Implikaten einerseits und die bislang nur behauptete und gesuchte Gewissheit andererseits in die duale Entscheidung zwischen epistemischem Laissez-faire und persönlichem Gott. Entweder also erscheint alles als eigentlich vollkommen unverständlicher, ja unerklärlicher Zufall oder aber wir hängen unser Herz an ein „allverstehendes Du, das selbst keines anderen Du mehr bedarf“[24]. Das göttliche Du sei das einzig Feste in unserem Leben, sodass der Glaube die stabilisierende Relation zu jenem Du darstelle.

Gegen alle vier Schritte lassen sich Einwände formulieren: Mit dem Schritt (i) wird bereits eine überaus unglückliche Generalalternative aufgebaut, die Mittelbestimmungen zwischen Absolutheit und Beliebigkeit kaum mehr zulassen kann, sodass alle Versuche scheitern müssen, Gewissheit lebensweltlich rückzubinden und das verarmte Schwarz/Weiß in Heims Ausgangsbedingungen loszuwerden.[25] Dass der in Schritt (ii) unterstellte Gewissheits- und Wahrheitsanspruch der Naturwissenschaft tatsächlich deren Ambitionen und Ar-

---

[23] Siehe HEIM, KARL: Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft, S. 174 f.

[24] HEIM, KARL: Das Gebet, in: Ders.: Leben aus dem Glauben, S. 99–126, S. 107; vgl. Ders.: Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft, S. 223; Ders.: Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung [1931], Hamburg [5]1957, S. 210.

[25] Man denke an Wittgensteins Gewissheitsbegriff und dessen lebensweltliche Differenzierungen; siehe WITTGENSTEIN, LUDWIG: Über Gewißheit, in: Werkausgabe, Bd. 8, hg. v. Schulte, Joachim, Frankfurt a. M. [6]1994, S. 113–257, §§ 90–95; dazu auch RHEES, RUSH: Wittgenstein's *On Certainty.* There – Like our Life, hg. v. Phillips, Dewi Z., Oxford 2003.

beitsweise trifft, bleibt gegen Heim zweifelhaft – und damit die Vermutung wahrscheinlich, hier würden epistemische Ebenen zwischen experimenteller Sicherheit und existentiell verlässlicher Orientierung schlicht vermischt. Schritt (iii) behauptet unbegründet, die Naturwissenschaften verfügten über jenen Gewissheitsstandard, den Heim ihnen unterstellt. Im Kontrast dazu ist davon auszugehen, dass jener Standard der naturwissenschaftlichen Arbeit fremd ist und fremd bleiben muss, da die Korrigierbarkeit der Ergebnisse zu deren ‚Wesen' gehört. Auch die in Schritt (iv) enthaltene These des Willens zur Gewissheit, die zudem ihren Ort allein im Theologischen haben könne, ist unplausibel. Die Annahme eines personal gedachten und von der Praxis des Gebets her entwickelten Gottes als Lieferanten allerletzter, erschütterungsresistenter Gewissheiten bleibt sowohl eine argumentativ ungedeckte These als auch eine (mit Blick auf die Anfechtung des Glaubens) theologisch problematische Folgerung.[26]

3. Der überpolare Raum. Zum Ort der Religion bei Karl Heim

Die theologische Dramaturgie in Heims Gedankengang setzt bei einer umfassenden Krisendiagnose ein, implementiert dann einen elaborierten Gewissheitsstandard, exkludiert anschließend alle Versuche, diese Hürde zu überspringen, um die Religion als letzte Gewissheitsoption zu präsentieren. Dieses in seiner Selbstanwendung inkohärente Programm[27] ist von vornherein auf seine dogmatische Pointe ausgerichtet: Es ist die Dimension der Religion, in der die erodierte, aber lediglich verschüttete, nicht destruierte, weil unzerstörbare Gewissheit ihren sicheren, aber auch einzigen Ort hat. Die Religion ist das Reich, in welchem die epistemische wie auch lebensweltliche Skepsis überwunden ist.

Dabei fällt der rein terminologische Befund zum Begriff der Religion in Heims gesamtem Werk recht nüchtern aus. Zwar kommt ‚Religion' immer wieder vor, bleibt aber weitgehend ohne programmatische Ambitionen oder charakteristische Zuspitzungen. Negativ heißt dies, dass Heim jener religionskritische Furor, den wir insbesondere aus Karl Barths Offenbarungstheologie

[26] Auffällig ist in Heims Werk die Signifikanz des Gebets. Hier zeichnen sich Parallelen zu Gerhard Ebeling ab, der die Gotteslehre bekanntlich von einer Theologie des Gebets her entwickelt; siehe HEIM, KARL: Das Gebet, in: Ders.: Leben aus dem Glauben, S. 99–126, bes. S. 106.125; und EBELING, GERHARD: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Prolegomena. Erster Teil, Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen [3]1987, Kap. 9.

[27] Die Inkohärenz besteht darin, dass Heim die Sicherheit der Erfahrung bestreitet, sein Programm aber als argumentativ sichere Hinführung zur Religion ansetzt, obgleich es seinerseits auf Erfahrung beruht; Heim kann nicht *apriori* vorgehen, sodass seine Schlüsse synthetisch-aposteriorischen Charakter annehmen; dazu schon GRÄB-SCHMIDT: Erkenntnistheorie und Glaube, S. 78.

und deren Kritik der Kultur kennen, ganz fremd bleibt.[28] Eine Gegenüberstellung und damit Abwertung der Religion als „eigener Provinz im Gemüthe des Menschen“[29] gegenüber dem wirklichen Glauben an Gott findet sich bei Heim nicht. Eine *vera religio* kann es nach seinen Vorgaben sehr wohl geben.

Der Religionsbegriff (bzw. das mit ihm Gemeinte) stellt jedoch auch keine soziologische oder ideengeschichtliche Größe dar. Der Term wird demnach weder selbst historisiert und geschichtlich verortet, noch werden die damit bezeichneten Phänomene in eine Entwicklung gestellt, wodurch der Begriff dynamisiert werden würde. Entsprechend ist Heims ‚Religion‘ den zeitgenössischen Prozessen der Pluralisierung, Individualisierung oder der faktischen Erosion der Religion entnommen – er wird enthistorisiert.

Müsste man sich zwischen einem materialen, auf Eigenschaften bezogenen Religionsbegriff und seinem funktionalen, auf lebensweltlich erbrachte Leistungen konzentrierten Gegenstück entscheiden,[30] gehörte Heims Konzept in das zweite Lager. Entsprechend geht Heim nirgends der Frage nach, wie sich Religion konkret zeigt, welche Formen sie annimmt und wie sie sich im Verbund mit anderen „sozialen Systemen“ zwischen Konservatismus und Anpassung wandelt. Heim konzentriert sich vielmehr auf die Funktion der Religion als Modus (selbst-)gewisser Existenz.

Doch dieser Modus wird bei Heim nicht primär mit ‚Religion‘ umschrieben, sodass dieser Begriff im Marginalen verbleibt – was jedoch Gründe hat: Als Konsequenz der oben angedeuteten Radikalkur, die Heim dem modernen Denken angesichts dessen skeptischer Herausforderung unbedingt empfiehlt, erprobt er ein neues und weniger belastetes Vokabular. Konzepte wie ‚Polarität‘, das ‚Nichtgegenständliche‘, ‚Dimension‘ oder, etwas klassischer, ‚Transzendenz‘ und ‚Wunder‘, häufig aber schlicht ‚Glaube‘ bilden jene Wortgruppe, die den Religionsbegriff semantisch partiell beerbt. Daraus folgt, das ‚religiöse Wortfeld‘ nicht direkt adressieren zu können, sondern es im Blick auf die genannten Nachbarbegriffe umschreiben zu müssen.

Heim verdeutlicht immer wieder, dass die Zeiten einer theologischen Verteidigung dessen, was Nietzsche abschätzig „Hinterwelt“ genannt hatte, vorbei seien. Ein dogmatisch legitimierter Dualismus sei eine ruinöse Konfu-

---

[28] Vgl. BARTH, KARL: Not und Verheissung der christlichen Verkündigung [1922], in: Gesamtausgabe, 3. Abt., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925 hg. v. Finze, Holger, Zürich 1990, S. 65–97, S. 74.79; Ders.: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik I,2 [1938], Zürich 1993, §§ 16–18, § 17,3.

[29] SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], hg. v. Rothert, Hans-Joachim [PhB 255], Hamburg 1958, S. 29.

[30] Siehe RIESEBRODT, MARTIN: Religion zwischen Aufgeklärtheit und Aufklärungsresistenz, in: Barth, Ulrich/Danz, Christian/Graf, Friedrich Wilhelm/Gräb, Wilhelm (Hg.): Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin/Boston 2013, S. 3–25.

sion.[31] Entsprechend sei die supranaturale Differenz zwischen Welt und Überwelt in eine Dimensionalität innerhalb der einen Welt zu transformieren. Gerade weil von einer innerweltlichen Transzendenz auszugehen sei, müsse die strikte Trennung von Gott und Welt – in Kritik an Mystik und Pantheismus[32] – auf anderem Wege gesichert werden. Dazu geht Heim von einer nichtgegenständlichen und, wie er es nennt, „überpolaren" Dimension des Wirklichen aus, welche die uns verfügbare Welt polarer Widersprüche begleite. Die „tote Es-Welt (ist) nur der sekundäre Niederschlag"[33] der eigentlichen Wirklichkeitsdimension, die Heim als einen überpolaren Raum versteht. Während die materiale Realität die Unsicherheit in sich trage, weil sie polar, also in dualen Spannungen strukturiert sei, gebe es einen nicht objektivierbaren Bereich, in dem jenseits der Spannungspole und also ‚überpolar' die letzte Ungewissheit verschwinde.[34] Obgleich sich Heim weiterhin spatialer Metaphern und einer ontologischen Sprache bedient, indem er von einer „andere(n) Sphäre des Seins"[35] redet, ist die Intention eigentlich eine gegenteilige: Nicht der erneuten Verdopplung der Welt soll hier das Wort geredet werden, sondern die eine Welt sei als Wirklichkeit zu verstehen, die zwei differente Dimensionen freigebe: die der Sichtbarkeit in polarer Spannung und Ungewissheit sowie die der Nichtgegenständlichkeit in hyperpolarer Überbietung als Ort, an dem der skeptische Impetus arretiert wird.

Leider bleibt es bei Heim notorisch unklar, wie sich die weltliche Polarität zur ‚unweltlichen' Überpolarität genau verhält. Zuweilen scheint es auf eine Koexistenz im Modus der heilsamen Begleitung hinauszulaufen; dann aber legt Heim nahe, im überpolaren Raum seien jegliche Polaritäten, ihre skeptische Anfälligkeit, aber auch ihre Perspektivität aufgehoben und überwunden.[36] Beide Szenarien aber münden in die Frage, wie es um den Zugang zum überpolaren Raum eigentlich steht und wie dieser zu beschreiben wäre. Erst an diesem Punkt nimmt Heims Werk dezidiert theologische Züge an. Seine Dogmatik erscheint daher als Offenbarungstheologie mit ausführlicher erkenntnistheoretischer Einleitung.

Ganz im Duktus Karl Barths reserviert Heim für die Erschließung jenes überpolaren Raumes das unverfügbare *deus dixit*.[37] Es ist damit das Reden Gottes als seine Offenbarung, das allein den gesuchten, aber niemals allein zu findenden Zugang zu stiften vermag. Dabei identifiziert Heim jene Dimension

---

[31] Dazu z. B. HEIM, KARL: Glaube und Denken, S. 75 f.216; Ders.: Das Weltbild der Zukunft, S. 256 f.

[32] Dazu z. B. HEIM, KARL: Glaube und Denken, S. 204–207.

[33] A. a. O., S. 175.

[34] Dazu HEIM, KARL: Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild, S. 154.

[35] HEIM, KARL: Zur Einführung, in: Ders.: Glaube und Leben, S. 11–36, S. 21.

[36] Vgl. HEIM, KARL: Glaube und Leben, S. 22.

[37] BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik I,1 [1932], Zürich 1986, §§ 1–7, S. 118.

nicht direkt mit Gottes Jenseitigkeit, sondern umschreibt die Überpolarität als nicht-gegenständlichen Präsenzraum, in dem Gott gegenwärtig sei.[38] Die einzige Eigenschaft, die Heim diesem von Gottes Präsenz erfüllten Raum zuschreibt, bleibt jenes Zur-Ruhe-Kommen menschlicher Skepsis, umfangen von einem allgegenwärtigen Sein unbedingter Vertrautheit.[39]

Heim widmet sich daher nicht der unmittelbaren Analyse des Gegenstands der Offenbarung, sondern der menschlichen Beziehung zu jenem Gegenstand. Er stellt demnach vom Referenten auf den Akt der Referenz um. Dies bringt ihn zum christologisch gelesenen Glaubensbegriff: Die *fides* wird als eine Art, im überpolaren Raum zu leben, expliziert, bleibe jedoch ein Wunder, das darin bestehe, dass die Seele ganz allein mit Christus sei. Der Glaube sei „die Gegenwart Christi in der Finsternis eines an sich selbst verzweifelten Menschenherzens“[40]. Der Glaube bilde das Ergebnis persönlicher Bekehrung, die zwar eine „gefährliche Möglichkeit“[41] darstelle, aber letztlich jene Verzweiflung in Angst und Sorge hinter sich lasse.[42] Der Glaube wisse um ein absolutes Du, das keines weiteren Du bedürfe.

Von der Religion als Raum letzter Gewissheit, über Gottes Präsenz in jener überpolaren Dimension, in der die polar-weltliche Skepsis beruhigt werde, und schließlich über den Glauben als Einwohnung in diesem Raum zwischen Wunder und Vertrauen führt der Weg zu einer Ich-Du-Theologie des Gebets. Ganz ähnlich wie Bultmann weist auch Heim den Versuch ab, über Gott verobjektivierend reden zu wollen; streng genommen könne allein *zu* und *mit* Gott gesprochen werden, sodass Gott im Modus der zweiten Person Singular adressiert werde[43] – Gott siezt man nicht. Doch das Gebet und darin die Anbetung Gottes werden von Heim nicht auf die „Provinz“ des Religiösen (im Gegensatz zur Metaphysik und Moral) beschränkt – gerade umgekehrt: Das Gebet sei „die Ursituation unseres Geistes“[44], die gar zur (Auf-)Lösung aller philosophischen Fragen führe. Hatte Descartes noch zum sicheren *cogito* Zuflucht gesucht, verweist Heim auf eine andere, in dieser Suche schon immer mitgesetzte Dimension: „Jede Erkenntnis schließt also die Voraussetzung in

[38] Vgl. HEIM, KARL: Glaube und Denken, S. 180.228.

[39] Vgl. a. a. O., S. 208.

[40] HEIM, KARL: Das Wesen des evangelischen Christentums, S. 84.

[41] HEIM, KARL: Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild, S. 175.

[42] Vgl. a. a. O., S. 162 – in pietistisch motivierter Kritik an der Heidegger Analyse von Sorge und Angst; dazu HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit [1927], Tübingen [18]2001, §§ 30.41.

[43] Siehe HEIM, KARL: Glaube und Denken, S. 219; ferner BULTMANN, RUDOLF: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925], in: Ders.: Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen [5]1964, S. 26–37, S. 26; Ders.: Theologische Enzyklopädie, hg. v. Jüngel, Eberhard/Müller, Klaus W., Tübingen 1984, S. 21 f.

[44] HEIM, KARL: Das Gebet, in: Ders.: Leben aus dem Glauben, S. 99–126, S. 109; vgl. Ders.: Das Wesen des evangelischen Christentums, S. 65.

sich, daß es eine Wahrheit gibt, die jenseits meines subjektiven Bewußtseins liegt.“ Die theologisierte Version dieser transzendentalen Figur liest sich wie folgt:

> Nur wenn uns Gott antwortet, und zwar durch das Medium der gegenständlichen Welt, wenn er durch das Weltgeschehen zu uns redet, wenn er uns bei unserem Namen ruft und uns Aufgaben in dieser Welt stellt, dann wird die Welt für uns wirklich, dann müssen wir die Welt ernst nehmen. Dann erwachen wir aus dem Traum des Subjektivismus.[45]

Die Religion ist die vertrauende Existenz innerhalb dieses transsubjektiven Raumes, der aller polaren Spannungen entledigt sei. Obgleich Heim diese Existenz als eine auf ein personales Du ausgerichtete versteht und in einem Vokabular intimer Beziehungen zu Gott und Christus beschreibt, bleibt die *vera religio* doch vornehmlich eine epistemisch kodierte Daseinsweise. Nur so kann der religiöse Glaube seiner modalen, sozialen und lokalen Beschränkung entnommen werden und für alle Bereiche des Lebens jene Dimension bezeichnen, die es vermag der modernen Skepsis einen letzten Ankerpunkt zu bieten. Für Heim schließt die normativ gelesene Religion die Modi ihrer Bestreitung aus, sodass ein zweifelnder Glaube im überpolaren Raum keinen Platz wird haben können. Genau daran aber wird sich neuer Zweifel am Begriff der Religion bei Karl Heim entzünden.

Literatur

BARTH, KARL: Der Römerbrief [Zweite Fassung 1922], Zürich [17]2005.

BARTH, KARL: Not und Verheissung der christlichen Verkündigung [1922], in: Gesamtausgabe, 3. Abt.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. v. Finze, Holger, Zürich 1990, S. 65–97.

BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Bd. I,1 §§ 1–7 [1932], Zürich 1986.

BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Bd. I,2 §§ 16–18 [1938], Zürich 1993.

BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM: Art. Heim, Karl, in: BBKL, Bd. 2, Hamm 1990, Sp. 661–664.

BULTMANN, RUDOLF: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925], in: Ders.: Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen [5]1964, S. 26–37.

BULTMANN, RUDOLF: Theologische Enzyklopädie, hg. v. Jüngel, Eberhard/Müller, Klaus W., Tübingen 1984.

EBELING, GERHARD: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Prolegomena. Erster Teil. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt [1979], Tübingen [3]1987.

GOGARTEN, FRIEDRICH: Die Krisis der Kultur [1920], in: Anfänge der dialektischen

[45] Beide Zitate HEIM, KARL: Das Gebet, S. 124.125.

Theologie, Teil 2, Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen, hg. v. Moltmann, Jürgen, München 1963, S. 101–121.

GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH: Erkenntnistheorie und Glaube. Karl Heims Theorie der Glaubensgewissheit vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem philosophischem Ansatz Edmund Husserls, Berlin/New York 1994.

HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit [1927], Tübingen [18]2001.

HEIM, KARL: Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, Berlin 1904.

HEIM, KARL: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911.

HEIM, KARL: Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfragen der Religion [1923], Leipzig 1949.

HEIM, KARL: Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Mit einer Einführung über Sinn und Ziel meiner theologischen Arbeit, Berlin [2]1928.

HEIM, KARL: Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung [1931], Hamburg [5]1957.

HEIM, KARL: Leben aus dem Glauben. Beiträge zur Frage nach dem Sinn des Lebens, Berlin 1932.

HEIM, KARL: Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft [Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung 4], Hamburg [2]1953.

HEIM, KARL: Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild [Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung 5], Hamburg [3]1954.

HEIM, KARL: Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten, Hamburg 1957.

KUCERA, ZDENEK: Art. Karl Heim, in: TRE, Bd. 14, Berlin/New York 2004, S. 774–777.

PFLEIDERER, GEORG: Art. Heim, Karl, in: RGG[4], Bd. 3, Tübingen 2003, Sp. 1592.

PHILLIPS, DEWI Z.: Epistemic Practices. The Retreat from Reality, in: Ders.: Recovering Religious Concepts. Closing Epistemic Divides, London 2000.

RHEES, RUSH: Wittgenstein's *On Certainty.* There – Like our Life, hg. v. Phillips, Dewi Z., Oxford 2003.

RIESEBRODT, MARTIN: Religion zwischen Aufgeklärtheit und Aufklärungsresistenz, in: Barth, Ulrich/Danz, Christian/Graf, Friedrich Wilhelm/Gräb, Wilhelm (Hg.): Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin/Boston 2013, S. 3–25.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], hg. v. Rothert, Hans-Joachim [PhB 255], Hamburg 1958.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: Über Gewißheit, in: Ders.: Werkausgabe, Bd. 8, hg. v. Schulte, Joachim, Frankfurt a. M. [6]1994, S. 113–257.

Aporien und Innovationen Karl Holls (1866–1926) in der Konstellation mit Max Weber und Ernst Troeltsch[1]

Heinrich Assel

1. Gewissensreligion – genetischer und definitorischer Umriss

1.1 Genetischer Umriss

Karl Holl (1866–1926), der Tübinger (1901–1906) und Berliner Kirchenhistoriker und Polyhistor (1906–1926), wird zwischen 1890 und 1926 zur prägenden Gestalt des Übergangs vom Historismus zur sog. Lutherrenaissance im deutschen Protestantismus.[2] Holls historisch-philologische Studien (Holls

---

[1] Der folgende Aufsatz, der im Wesentlichen 2014 verfasst wurde, konzentriert sich auf systematische, religionsphilosophische und religionstheoretische Aspekte von Karl Holls Konzept von Religion als Gewissensreligion. Die werkgenetischen und komparativen Aspekte sind im Detail inzwischen ausgearbeitet in: Heinrich Assel: Karl Holl als Zeitgenosse Max Webers und Ernst Troeltschs. Ethikhistorische Grundprobleme einer prominenten Reformationstheorie, in: ZKG 127 (2016), S. 211–248. Dieser Aufsatz von 2016 rezipiert die bahnbrechenden Analysen über Max Weber und Karl Holl, die zu diesem Zeitpunkt seitens der Max-Weber-Forschung vorlagen: Peter Ghosh: The Lutheran Reception of the „Protestant Ethic". From Georg von Below to Karl Holl, sowie: The Lutheran Roots of the „Protestant Ethics", in: Ders.: Max Weber in Context. Essays in the History of German Ideas c. 1870–1930 [Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien 14], Wiesbaden 2016, S. 301–344.251–300. Den aktuellen Forschungsstand bietet jetzt: Assel, Heinrich (Hg.): Karl Holl (1866–1926). Leben – Werk – Briefe, Tübingen 2021. In den 14 Beiträgen dieses repräsentativen Bands werden patristische, konfessionskomparatistische, zeit- und ideengeschichtliche sowie reformationstheoretische Spezialfragen der Religionstheorie Karl Holls auf dem jeweils aktuellen Forschungsstand diskutiert. Die *triangular history* Max Weber, Ernst Troeltsch und Karl Holl wird seitens der Troeltsch-Forschung dargestellt von: Alf Christophersen, Umkämpfter Protestantismus. Karl Holls Kritik an Ernst Troeltsch. Eine genetische und religionstheoretische Interpretation der Abhandlung Holls über Luthers Gewissensreligion, welche die zwischenzeitliche Forschung von 2014 bis 2020 zusammenfasst, enthält im selben Band mein Aufsatz: Heinrich Assel, Karl Holls Reformationsrede „Was verstand Luther unter Religion?" (1917) und das Programm einer Gewissensreligion (1921/1923). Die Thesen der folgenden Darstellung von 2014 sind, auch angesichts der 2020 eindeutig fortgeschrittenen Forschung, systematisch nicht revisionsbedürftig.

[2] Quellenbasis: Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen 1921 (erweitert und überarbeitet [2+3]1923/[4+5]1927/[6]1932/[7]1948); Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, Der Osten, hg. v. Lietzmann, Hans, Tübingen 1928; Ders. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, Der Westen, hg. v. Lietzmann, Hans, Tübingen 1928. Weitere Quellentexte werden je zur Stelle angeführt. Holl, Karl: Epiphanius (Ancoratus und Panarion), Bd. 1 [GCS 25], Leipzig 1915, Bd. 2 [GCS 31], Leipzig 1922, Bd. 3 [GCS 37], Leipzig 1933.

Edition der Epiphanius-Werke ist sein philologisches Lebenswerk) sind von früh an motiviert von der religionstheoretischen und religionsgeschichtlichen Frage nach der ‚Wiederholung' urchristlicher Religion in herausragenden Persönlichkeiten der Kirchengeschichte.[3] Als maßgeblicher Text gilt die wirkmächtige Berliner Rede zum 400-jährigen Reformationsjubiläum 1917 *Was verstand Luther unter Religion?*.[4] In der Tat etabliert Holl darin seinen Begriff von Religion als Gewissensreligion. Zu beachten ist aber, dass Holls Begriff von Gewissensreligion zwar um 1910 in bahnbrechenden Studien zu *Luther und Calvin* wirksam wird, aber bereits um 1900 an bestimmten Figuren des *griechischen Mönchtums* umrissen wurde; Augustinus' Religionsverständnis hat bei Holl zwar exemplarischen Rang für westliche, katholische Christentümer, wird aber insistierend polemisch analysiert und fungiert als kritischer Kontrast zum Begriff der Gewissensreligion.[5]

Bereits Holls frühe Arbeiten zum griechischen Mönchtum[6] umreißen eine Typik östlicher Christentümer, angeregt vom Problem charismatischer Binde- und Lösegewalt im Mönchtum, ausgehend vom asketischen Ideal der *Vita Antonii*, zentriert um die Gottesmystik Symeons, des neuen Theologen, und bestimmt durch einen (umrisshaften) Begriff von Gewissensreligion.

[3] Methodisch reflektiert dies die späte Abhandlung: Urchristentum und Religionsgeschichte, in: HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 1–32 (= Ders.: Urchristentum und Religionsgeschichte [Studien des apologetischen Seminars Wernigerode 10], Gütersloh 1925).

[4] Als ausgeführte Studie publiziert 1921 in: HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 1–90 und 1923: a. a. O., S. 1–110.

[5] Die späte Studie Karl Holls, Ders.: Augustins innere Entwicklung [1922], in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 54–116, fasst diese kritische Sicht zusammen. Holl geht (anders als Adolf von Harnack) von einer genuin *religiösen* Bekehrung Augustinus' aus. Gerade deshalb trete in ihr der problematisch konstante Typus von Augustinus Religiosität zutage: Es ist „das *Glücksbegehren* […], das sich in der Religion auslebt. Das Ziel, nach dem Augustin strebt, ist ein nie sich erschöpfender Genuß. Demgemäß erscheint dann die *Bekehrung im Grunde nur als ein Wechsel des Geschmacks*: an Stelle der Lust am irdischen Gut tritt die süßere am himmlischen. […] Augustin nimmt keinen Anstand auszusprechen, daß in der Gottesliebe, wie er sie schildert, zugleich die *Selbstliebe* am besten auf ihre Rechnung kommt" (a. a. O., S. 85). „Das innerste Wesen der Nächstenliebe, ihr Sinn als Wille zur selbstaufopfernden Gemeinschaft, blieb ihm verborgen" (a. a. O., S. 87). Der nicht-eudämonistische Charakter der Gottesliebe zum frei erwählenden Gott und der nicht-konative Sinn der Nächstenliebe als Sozialform der *communio sanctorum* (Selbstopfer als Willensresignation am Ort des Gewissens) bleiben Augustin letztlich verschlossen, obgleich er sich in der Auseinandersetzung mit Paulus ihrer existentiellen Provokation aussetzen wird. Diese Leitthese, die an Nietzsches Moralgenealogie gemahnt, formuliert diesen Verdacht. Er wird in genetischen Analysen an Leitfiguren der augustinischen Religiosität ausgearbeitet. Vgl. ASSEL, HEINRICH: Karl Holl, in: Pollmann, Karla/Otten, Willemien (Hg.): A Guide to the Historical Reception of Augustine, Bd. 2/3, Oxford 2013, S. 1150–1152.

[6] HOLL, KARL: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898; einschlägig sind die Studien in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2 von 1928.

In der Rechtfertigungstheologie des ‚jungen Luther' der Römerbriefvorlesung 1515/1516[7] findet Holl ab 1910 den reinsten Typus westlicher Gewissensreligion.[8] Der folgende definitorische Umriss von ‚Gewissensreligion' geht von diesem Ausgangstext aus. Er ist an elementarer Klarheit der Reformationsrede von 1917 überlegen, während die elaboriertere Studie von 1917 religionsphilosophische Aporien in Holls Konzept von Gewissensreligion zu Tage fördert. Angesichts dieser Aporien stellt sich die Frage nach Ort und Leistungskraft des Hollschen Religionsbegriffs im zeitgenössischen Diskurs. Meine genetische These lautet: Holls Religionstheorie klärte sich vor allem zwischen 1910 und 1921, und zwar nicht primär religionsphilosophisch; vielmehr erweiterte sie sich, besonders in Auseinandersetzung mit Max Weber und Ernst Troeltsch, im methodischen Ansatz und im modernitätstheoretischen Rahmen. Nicht die Bearbeitung der um 1910 aufgeworfenen religionsphilosophischen Aporien von ‚Gewissensreligion', sondern die modernitätstheoretische Applikation des Begriffs gewissensreligiöser Subjektivität ist Holls Leistung in der religionstheoretischen Diskussion um 1910 und danach.

1.2 Definitorischer Umriss

Die konfliktuös und antinomisch bestimmte, theonome Erwählungsgewissheit als Höchststufe christlicher Religion (im Unterschied zur ‚eudämonistischen' Heilsgewissheit und über dieses Stadium christlicher Religiosität hinaus) bildet in Holls Interpretation der frühreformatorischen Römerbriefvorlesung von 1910 das zentrale Problem. Rechtfertigung gründet in der Prädestination Gottes. Gott setzt als heiliger Liebeswille geschöpfliches als sich selbst erhaltendes Leben außer sich, um ihm im absoluten Gegensatz gegen sich (der Wille zur selbstbestimmten Lebensmacht ist verhängte Sünde) seine Gerechtigkeit als freie und selbstlose Willensgemeinschaft mitzuteilen.

Die Antinomie des Zornes Gottes über das *unhintergehbare* Böse gerade im sittlichen und religiösen Lebensvollzug verweist auf das existierende Gewissen als den Ort der Gewissheit. Im beständigen, sich stufenweise steigernden Konflikt mit Gottes Gottheit meint Gewissheit: noch in die Verwerfung durch Gott einzuwilligen (*resignatio ad infernum*). Sie wird im Gewissen als Erwählungsgewissheit ‚erlebt'. ‚Werkzeugbewusstsein', nicht Glück oder Seligkeit,

[7] Dieser Schlüsseltext der Frühreformation galt jahrhundertelang als verschollen und wurde, jetzt als religionshistorische Quelle ersten Rangs, erst 1908 kritisch ediert. Im Wintersemester 1909/1910 widmete Holl diesem Text ein Seminar und präsentierte 1910 die erste Studie zu Luthers Gewissensreligion in der Römerbriefvorlesung.

[8] HOLL, KARL: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, in: ZThK 20 (1910), S. 245–291 (erweitert in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, [1]S. 91–130, [2–7] S. 111–154).

und opferbereite Liebe, nicht Selbstliebe, sind Inbegriff von Luthers Gewissensreligion (hier der Bruch mit Augustinus).

Mit der These, dass Luthers religiöses Gewissheitserlebnis im Rahmen seiner *Gewissensreligion* zu rekonstruieren sei, entwirft Holl 1917 eine Religionsphilosophie *in nuce*. Holls Rekonstruktion der Gewissensreligion Luthers (und Calvins) profiliert sich, in der Regel implizit, gegen zeitgenössische Rekonstruktionen dieses Typs von Religion bei Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Wilhelm Dilthey und Heinrich von Treitschke,[9] explizit gegenüber Ernst Troeltsch. Zugleich treten jetzt Aporien zutage:

(1) Um die Verallgemeinerbarkeit des individuellen Rechtfertigungserlebens zu fundieren, postuliert Holl eine universelle religiöse Verfassung des Menschen: eine präreflexive Verantwortungsfähigkeit im Gewissen. Die partikulare Realisierung solcher Gewissensverantwortung (nur Bußvollmächtige und charismatisch Starke stellen sich Gericht und Gesetz Gottes bis zur Höchststufe), interpretiert Holl zirkulär bzw. prädestinatianisch: durch Verweis auf das immer schon vorgängige Bestimmtsein durch Gott im Gewissen. Der erwählende Gott und der präreflexive und vorsprachliche Gewissensgrund werden in eine rekursive Unmittelbarkeit gebracht. Holls Hinweis auf Dankbarkeit als Grundverfassung des Gewissens zeigt, dass ihm zugleich eine responsorische Auslegung von Gewissen vorschwebte.

(2) Das Ineinander von persönlichem Gewissheitserlebnis und potentiell universeller Reichweite des Rechtfertigungsglaubens reflektiert Holl teils wort- und verheißungstheologisch. Hierher gehören Aussagen, die den Glauben in der Anfechtung an den performativen Akt der Verheißung verweisen, die gegen die Erfahrung im Gewissen an die Vergebung zu glauben *befiehlt*. Doch wird andrerseits die Überzeugungsfähigkeit dieser Verheißung in einer vorgängigen, ‚synteretischen' Ahnung ihrer Wahrhaftigkeit begründet (synteretisch i. S. präreflexiver Gewissenhaftigkeit). Holls religionsphilosophisches Verständnis religiöser Selbstgewissheit im Gewissenserlebnis gerät so in die Zirkel der Reflexions- und Subjektivitätstheorie.[10]

(3) Der Rekurs auf den gewissensreligiösen *Gottesbegriff* als Lösung entpuppt sich bei näherer Hinsicht als problematisch. Die Unterscheidung des *verborgenen vom offenbaren Gott* appliziert Holl nicht als Präzisierung der Dialektik der Offenbarung Gottes im Wort Gottes, sondern als theistische Allmachtsfigur im Begriff absoluter Willenspositivität: Die Güte wie die Abgründigkeit der Wirklichkeit gründe im Plan des allmächtigen Schöpfers, der

---

[9] Eine komparative Analyse in: ASSEL, HEINRICH: The Use of Luther's Thought in 19th Century and Lutherrenaissance, in: The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, hg. v. Kolb, Robert/Dingel, Irene/Batka, Ľubomír, Oxford 2014, S. 551–572.

[10] Maßgebliche Analyse immer noch: HENRICH, DIETER: Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Wagner, Hans/Ders. (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. FS für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 188–232.

Alles auf sein Ziel hin bestimmt. Die Rechtfertigung des Sünders in seiner selbstgewollten Selbstverwerfung rechtfertigt diesen Schöpfer, der *sub contrario* seinen ‚Plan' realisiert.

(4) Symptomatisch ist, dass Holl zur Figur einer doppelten Darstellung greifen muss: Die Rechtfertigung des Gottlosen ‚von unten gesehen' ist *paradoxal* und *negativistisch* verfasst: Gewissensreligion kulminiert in der reinen Gottesliebe als *„selbstloses Selbstgefühl"*[11] der Werkzeuglichkeit unter dem *Alles* bestimmenden Gott. Rechtfertigungstheologie aus dem Gewissenserleben treibt auf diese Spitze negativer Reflexion. Sie versucht die Unanschaulichkeit der Rechtfertigung zur Darstellung zu bringen – und zwar gerade als im Gottesbegriff vermittelte Unanschaulichkeit der Gewissensidentität in der Negativität. Rechtfertigung des Gottlosen ‚von oben gesehen' begreift sich hingegen aus der ursprünglichen Einheit von Gottes Rechtfertigung und Gerechtmachung, mithin aus der *genuinen Ewigkeit von Gottes Selbstmitteilung*. Darin sei das Ziel im Beginnen schon vollendet:

> Wenn Gott schon bei der ‚Rechtfertigung' das Ziel verfolgt, den Menschen zu erneuern, so heißt das bei Luther auch so viel, daß die Erneuerung des Menschen *für Gott* im Augenblick der Rechtfertigung *bereits vollendet* ist.[12]

In einem ewigen Jetzt gehe die Gerechtigkeit Gottes auf den Erwählten über und vollende ihn. Eben dies ist der Augenblick der *resignatio ad infernum*, erlebt als Negativität im Gewissen.

Holls theistischer Begriff der absoluten Willenspositivität Gottes, in dem Schöpfung und Verhängnis der Sünde nur aporetisch unterschieden und vermittelt sind, und die ihr korrespondierende Figur von humaner Geschöpflichkeit als theonomem Konfliktzustand der Selbstbehauptungsinteressen am Ort historisch-gesellschaftlicher Existenz, schließlich Opferbereitschaft als Inbegriff nicht-eudämonistischer Gewissensreligion bergen Potentiale für politisch-theologische Applikationen. Die politisch-theologischen Obertöne von Holls Gewissensreligion, die im Zuge von Weltkrieg und Kriegsniederlage 1918 hörbar werden, entfalten in der Schule Holls (Emanuel Hirsch, Erich Vogelsang, Hanns Rückert u. a.) und in den gesellschaftlichen und politischen Kontexten um 1930 nach Holls Tod erst ihre volle Resonanz.[13] Es wäre aber kurzschlüssig, sie als lineare Wirkung der Aporien seines Religionsbegriffs zu werten und Holls Beitrag zum Religionsdiskurs um 1910 nur von diesem

[11] Holl, Karl: Was verstand Luther unter Religion? [1917], in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 1–110, S. 84 (zusammenfassende Charakterisierung von Luthers Gewissensreligion).

[12] A. a. O., S. 123 f.

[13] Zur Darstellung und Analyse dieser Wirkungsgeschichte Holls: Assel, Heinrich: „Man stellt es überall mit Freude fest, daß der Krieg das Beste aus uns hervorgeholt hat" (Karl Holl, 1914). Lutherrenaissance im Krieg und Nachkrieg, in: Ulrich, Jörg/Stengel, Friedemann (Hg.): Kirche und Krieg. Ambivalenzen in der Theologie, Leipzig 2014, S. 119–138.

Strang seiner Wirkung her zu evaluieren. Holls Ort im Religionsdiskurs um 1910 – *dies die systematische These* – einzuschätzen, verlangt, die angedeuteten religionsphilosophischen *Aporien* und die bemerkenswerten modernitätstheoretischen *Innovationen* in Holls Konzept von ‚Gewissensreligion' zusammen zu sehen. Das Potential von Holls Religionstheorie reicht über die Wirkung in seiner Schule hinaus.

2. Aporien und Innovationen

Die religionsphilosophisch paradoxen und negativistischen Formeln von Holls Gewissensreligion gehören in den größeren Rahmen zeitgenössischer Theorien des religiösen Erlebnisses mit ungeklärtem, teils religionspsychologischem, teils subjektivitätsphilosophischem Status. Sie sind inkonsistent exponiert, sofern Holl die paradoxen, existenzdialektischen Beschreibungen der Konfliktstadien gelebter Gewissensreligion (‚von unten') stets mit antinomischen, theistischen Begriffen des göttlichen Erwählungshandelns (‚von oben') verbindet. Latente Zirkel in der Anlage religiöser Gewissenssubjektivität werden bei Holl nicht hinreichend kritisch durchgearbeitet. Holls Aporien sind daher Anlass neuer religionsphilosophischer Versuche in der Folgezeit (jenseits des Untersuchungszeitraums dieses Bands), exemplarisch in den Religionsphilosophien Emanuel Hirschs und Rudolf Hermanns.[14]

Religionstheoretische *Innovationen* Holls zeigen sich, wenn sein Begriff von Gewissensreligion religionssoziologisch (im Sinn Max Webers) evaluiert wird. Zum Konzept der Gewissensreligion gehört ein genuiner Begriff von ‚Kirche' als charismatischer Herrschaftsgemeinschaft und von der Funktion charismatischer Herrschaftsformen in der zeitgenössischen Gesellschaft. Das Gewissheitserlebnis der *resignatio* in Gottes Willen exponiert Holl nämlich auch als Übergang in eine charismatisch verfasste Gewissensgemeinschaft, die durch Stellvertretung bestimmt und als ‚Volkskirche' organisiert ist. Stellvertretende Opferbereitschaft begründet außeralltägliche ‚charismatische' Vollmacht. Geschichtlich vermittelt ist das charismatische Handeln aus Liebe durch die gesellschaftlichen Institutionen von Religion, Politik, Wirtschaft und Kultur, fundiert im Volk als dynamischer Schöpfungsordnung (daher ‚Volkskirche'). Unter dem Eindruck der Kriegsniederlage 1917/1918 spitzt Holl dies zum kulturreformerischen und volkskirchentheoretischen Pro-

[14] Exemplarisch: HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, 2 Bde., hg. v. Hirsch, Hans, Tübingen 1989; HERMANN, RUDOLF: Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 5, Religionsphilosophie, hg. v. Assel, Heinrich, Göttingen 1995. Zur Gesamtanalyse: ASSEL, HEINRICH: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 72], Göttingen 1994.

gramm zu.[15] Der Versuch, aus historistischer Konstruktion gewissensreligiöser (Inter)Subjektivität eine normative Kulturtheorie zu gewinnen, macht Holl zum Zeitgenossen Ernst Troeltschs und Max Webers. In dieser zeitgenössischen Konstellation lassen sich die methodischen Fortschritte im Religionsbegriff Holls profilieren. Sie bilden zwischen 1900 und 1926 seine eigentlichen Innovationen.[16]

3. Die Konstellation Karl Holl – Max Weber – Ernst Troeltsch 1900–1926

Am 27. Juni 1920 schreibt Karl Holl an Adolf Jülicher, den Marburger Neutestamentler und Exegeten der Gleichnisse Jesu. Anlass ist der frühe Tod des 56-jährigen Max Weber (1864–1920) am 27. Juni 1920:

> Max Webers Tod ist mir sehr nahe gegangen. Aus seinen letzten Abhandlungen über die Wirtschaftspolitik des Judentums[17] hatte ich den Eindruck bekommen, ob er nicht heimlich doch ein anderer sei, als ich gemeint hatte: ein Mensch, der im Grunde tief ernst sei. Und ich freute mich auf seine Behandlung des Christentums,[18] weil ich hoffte, daß er da gründlich mit Tröltschs Soziallehren aufräumen würde. Daß er bei der Darstellung der Profeten Tröltsch nur in einer lässigen Anmerkung erwähnte und im übrigen ihn bei Seite schob, ließ mich bestimmt erwarten, daß er auch beim Christentum ebenso verfahren würde. Nun ist er tot und der Soziologe Tröltsch wird als der Lebende Recht behalten.[19]

Ein zwei Monate zuvor verfasster Brief Holls an Jülicher zeigt, wie die Wertschätzung Max Webers mit grundsätzlicher Kritik an Ernst Troeltsch (1865–1923) einhergeht:

---

[15] Vgl. HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 155–287.288–380.

[16] Die folgende Analyse der Konstellation ‚Holl – Weber – Troeltsch' ergänzt und komplettiert meine 1994 publizierte Gesamtdarstellung. Im folgenden Abschnitt wird Holl also aus seiner deutschen Wirkungsgeschichte in der Lutherrenaissance herausgelöst. Seine religionstheoretischen Innovationen sollen in der zeitgenössischen Konstellation mit Weber und Troeltsch gewürdigt werden.

[17] Es handelt sich hier um die in den Jahren 1917–1920 im „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik" in sechs Folgen erschienenen Aufsätze zur Wirtschaftsethik des antiken Judentums, die 1921 zusammengefasst veröffentlicht wurden: WEBER, MAX: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911–1920, hg. v. Otto, Eckart unter Mitwirkung von Offermann, Julia [MWG I/21,1+2], Tübingen 2005.

[18] Gemeint ist der damals geplante Bd. 4 von Max Webers Wirtschaftsethik der Weltreligionen.

[19] Karl Holl an Adolf Jülicher, 27.6.1920 (unpubliziert). Die Publikation der Briefe Holls an Jülicher ist in Vorbereitung.

Sonst bin ich immer noch mit meinen Lutheraufsätzen beschäftigt. Vielleicht sind sie daran schuld, daß auch meine wissenschaftliche Stimmung manchmal gedrückt ist. Nicht daß Luther mir über wäre; aber ich bin überall genötigt, gegen Troeltsch Stellung zu nehmen. Was der auf Grund ärmlichster Quellenkenntnis über Luther zusammengedichtet hat, ist wirklich aufregend. Aber Aussicht gegen ihn aufzukommen, ist nicht da. Er gilt nun einmal bei Profanhistorikern, Philosophen und Theologen als der gründlich unterrichtete und allein unbefangene Mann.[20]

In der Tat, die zentralen Abhandlungen des Luther-Buchs von Holl münden in Kritiken an Troeltschs Luther-Interpretation, die dieser seit *Luther und die moderne Welt* (1908)[21] im Rahmen seiner historischen Gesamtsicht der *Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906/1911)[22] sowie im Kontext seiner *Soziallehren* (1912)[23] ausgearbeitet hatte.[24]

Genetische Interdependenzen der Religions-Begriffe im Rahmen der jeweiligen Protestantismus- und Modernitäts-Theorien bei Karl Holl und Max Weber sowie bei Holls Antipoden Ernst Troeltsch wurden vielfach bemerkt, aber wenig untersucht. Es ist nach unbekannten Wechselwirkungen zwischen Holl und Weber zu fragen, angesichts der programmatischen Distanz zwischen Holl und Troeltsch, aber auch angesichts der Differenzen zwischen Weber

---

[20] Karl Holl an Adolf Jülicher, 1.4.1920 (unpubliziert).

[21] TROELTSCH, ERNST: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913) [KGA 8], hg. v. Rendtorff, Trutz/Pautler, Stefan, Berlin/New York 2001, S. 53–58.59–97.

[22] A. a. O., S. 183–198.199–316.

[23] TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [1912] [UTB 1811/1812], Tübingen 1994; geplant als KGA 9/1–2. Zur kritischen Würdigung von Troeltsch: STROHM, CHRISTOPH: Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt, in: ARG 99 (2008), S. 6–35.

[24] Nahezu alle 27 Referenzen Holls auf Troeltsch sind mehr oder minder kritisch. Troeltschs Modernetheorie verkenne den ‚revolutionären' Bruch, den Luthers Gewissensreligion als Vollzugsform genuiner Autonomie darstelle (HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 109 f., Anm. 1). Ihm unterlaufe im Begriff von *lex naturae* beständig ein naturalistischer Fehlschluss, so dass er die gewissensethische Bestimmtheit dieses Begriffs bei Luther konstitutiv verkenne. Er sei völlig ignorant gegenüber Luthers frühem Kirchenbegriff, weil er die Webersche Typik von Kirche und Sekte unbesehen vom Luthertum her auf Luther übertrage (a. a. O., S. 243–245, Anm. 2). Er sei quellenphilologisch veraltet, z. B. in seiner Beurteilung von Luthers Predigten über die Bergpredigt (a. a. O., S. 248 f., Anm. 4). Das ideenpolitische Entweder-Oder, das zwischen Troeltsch und Emanuel Hirsch im Jahr 1923, aus Anlass von Hirschs Schrift *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie* von 1921 und Troeltschs Rezension darüber (TROELTSCH, ERNST: Rez. Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, in: ThLZ 48 [1923], S. 23 f.), ausgerufen wurde, war eine Auseinandersetzung um Deutungshoheit bei Profanhistorikern, Philosophen und Theologen. Holls Luther-Buch von 1921 kam nämlich wider Erwarten ‚gegen Troeltsch auf'.

und Troeltsch.[25] Generell lässt sich sagen: Karl Holls ‚Luther'-Buch von 1921 reflektiert subkutane Auseinandersetzungen mit Max Weber; umgekehrt sind gewissensreligiöse Figuren Holls in Webers Typ charismatischer Herrschaft rezipiert. In *methodischer* Hinsicht greift Holl Max Webers Forschungsprogramm auf, auch wenn er es *materialhistorisch* gegen Max Webers Protestantismus-Theorie und seine Wertung des lutherischen Protestantismus wendet.[26]

3.1 Charismatische Herrschaft und multiple Modernitäten

Max Weber ließ sich im Jahr 1911/1912 durch Holls Studie über *Enthusiasmus und Bußgewalt* von 1898 dazu anregen, den Typus charismatisch-asketischer Binde- und Lösegewalt im wundertätigen griechischen Mönchtum für seine Prophetie-Theorie fruchtbar zu machen.[27] Dieses Konzept ging in die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, namentlich in die Analyse der *Ethik und Theodizee* der Schriftprofeten im dritten Band der Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie von 1921, ein.[28]

In Max Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921–1922) wird in der berühmten Weberschen Typik patriarchaler, bürokratischer und charismatischer Herrschaft Karl Holl mit seiner Studie von 1898 *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen* als Anreger des Typs charismatischer Herrschaft explizit genannt.[29] Ob und

---

[25] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber [Troeltsch-Studien NF 3], Berlin/New York 2014; sowie: Ders.: Wertkonflikt oder Kultursynthese?, in: Schluchter, Wolfgang/Ders. (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 257–279.

[26] Max Webers Sicht der Religiosität Luthers ist in sich uneindeutiger als es die publizierten Texte Webers nahelegen, vgl. Max Weber an Adolf v. Harnack, 5.2.1906, in: WEBER, MAX: Briefe 1906–1908, in: Ders.: Max Weber Gesamtausgabe, Bd. II/5 [MWG II/5], hg. v. Lepsius, Mario Rainer/Mommsen, Wolfgang J., Tübingen 1990, S. 32 f.

[27] Vgl. OTTO, ECKART: Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen. Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus, Tübingen 2005, S. 201–255; vgl. bereits HOLBORN, HAJO: Karl Holl geb. 15. Mai 1866, gest. 23. Mai 1926, in: Deutsche Vierteljahreszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5 (1927), S. 413–430, S. 415.

[28] WEBER, MAX: Das antike Judentum, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 3, Tübingen [7]1983, Tübingen [7]1983 (entspricht der Ausgabe von 1921), S. 292–336. Zur Genese vgl. OTTO, ECKART: Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen.

[29] „Der Begriff des ‚Charisma' (‚Gnadengabe') ist altchristlicher Terminologie entnommen. Für die christliche Hierokratie hat zuerst Rudolph Sohms Kirchenrecht der Sache, wenn auch nicht der Terminologie nach den Begriff, andere (z. B. Karl Holl in ‚Enthusiasmus und Bußgewalt' [1898]) [haben] gewisse wichtige Konsequenzen davon verdeutlicht.", (WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, [5]1980, S. 124). Tatsächlich verhält es sich genetisch umgekehrt, wie Eckart Otto zeigt.

inwieweit Holl durch Weber rezipiert worden wäre, wenn Webers letzter, vierter Band seiner Wirtschaftsethik der Weltreligionen, die Wirtschaftsethik der drei christlichen Hauptkonfessionen, erschienen wäre, bleibt eine Mutmaßung, die aber angesichts der Vorgeschichte nicht völlig haltlos ist. Für Holls Analyse des östlichen und westlichen Christentums war nämlich die Frage nach Figuren charismatischer Macht aus asketischer Gottesliebe zentral. Eine komparative Konfessions-Kulturtheorie der drei christlichen Hauptkonfessionen, auch bestimmter Aspekte ihrer Wirtschaftsethik – eine solche lassen die drei Bände der *Gesammelten Aufsätze* Karl Holls im Umriss erkennen: *I. Luther, II. Der Osten, III. Der Westen*. Auch hier machte der frühe Tod das Vorhaben zum Fragment. Nur den ersten Band konnte Holl selbst publizieren. Die letzten beiden erschienen erst postum.

In diesen Fragment gebliebenen Bänden zur griechischen und russischen Orthodoxie sowie zum westlichen Katholizismus und zum lutherischen, calvinistischen und puritanischen Protestantismus lässt sich „eine große Konfessionskunde auf [sc. universal-] historischer Grundlage" erahnen.[30] Anders als Troeltschs westlich eurozentrische Modernitätskonzeption war Holls west-östliche Konfessionsgeschichte sensibel für „multiple modernities",[31] also für genuine Modernitätspotentiale der griechischen und russischen Christentümer[32] in einigen ihrer Figuren und für genuine Modernitätspotentiale der verschiedenen reformatorischen Christentümer in der Wirkungsgeschichte Luthers und Calvins. Gemessen an der emanzipationshistorischen Sicht der Religiosität Luthers von Johann Gottfried Herder über Georg W. F. Hegel bis Ludwig Feuerbach, der eurozentrischen Sicht von Ernst Troeltsch und Wilhelm Dilthey oder der nationalistisch-protorassistischen Sicht von Heinrich von Treitschke war Holls Analyse reformatorischer Gewissensreligion im Rahmen genuiner Modernität komparativ angelegt, multipel und paradoxiefähig, weil orientiert an Wertkonflikten zwischen göttlicher Souveränität und politisch-historisch existierender, charismatisch-asketischer Gewissenssubjektivität. Auch darin war Holl Zeitgenosse Webers.

---

[30] Dies schreibt Hajo Holborn (1902–1969), der Berliner Hörer Holls (1924 bei Meinecke promoviert), nach 1933 Zeithistoriker in Yale (1934–1935 Gastprofessor, 1945–1969 Professor in Yale) in seinem lesenswerten Nachruf auf Karl Holl von 1927 (s. Anm. 25), unter dem Eindruck der (bisher) verschollenen Vorlesungen Holls. Holborn hatte offenbar Einsicht in Max Webers Handexemplar von Holls *Enthusiasmus und Bußgewalt*.

[31] Zu diesem Konzept: EISENSTADT, SHMUEL NOAH: Multiple Modernities, in: Daedalus 129 (2000), S. 1–29.

[32] Der Zeitgenosse Holborn weist in seinem Nachruf zu Recht auf die herausragenden Analysen Holls zur russischen Gegenwartskultur zwischen 1900 und 1920 hin, vgl. HOLBORN, HAJO: Karl Holl geb. 15. Mai 1866, gest. 23. Mai 1926, S. 415 f.

3.2 Erwählungsgewissheit und ‚innerweltliche Askese': methodische Mehrperspektivität

Karl Holl korrigierte Webers These über die Wahlverwandtschaft von asketischem Protestantismus und ‚Geist' des frühen Kapitalismus von 1904/1906[33] „sehr einschneidend"[34]. Aber Holl erkannte zutiefst die methodische Schärfe und heuristische Fruchtbarkeit von Webers Frage nach dem Kausalnexus von asketischem Protestantismus und frühkapitalistischer Arbeitsrationalität im Ensemble anderer modernitätsbildender Faktoren. Er anerkannte also die methodische Frage nach der Interdependenz von objektiver Erwählungslehre und subjektiv-existentieller Gewissheitssuche, von Erwählungsgewissheit und Reich-Gottes-Idee bzw. Kirchen- oder Sektenbegriff.

Was Holl an Webers Protestantismus-Studie methodisch darüber hinaus anerkannte, war dies: Zur komparativen Einschätzung des Charakters von Luthers Gewissensreligion reicht die Analysedimension von objektiver Erwählungslehre und subjektiv-existentieller Erwählungsgewissheit nicht aus, also jene Analysedimension einer ‚theozentrischen' Rechtfertigung ‚von oben' und einer gewissensreligiösen Rechtfertigung ‚von unten', die für Holl so charakteristisch ist (s. o. Abschnitt I).

In der Auseinandersetzung mit Max Weber erkannte Holl, dass sein Begriff westlicher Gewissensreligion bei ihm selbst methodisch reduktiv war, und zwar methodisch *naiv* reduktiv. Wie Wolfgang Schluchter oder Friedrich Wilhelm Graf zeigen, ist die methodische Dreidimensionalität der Rechts-, Herrschafts-, Religions- und politischen Vergemeinschaftungs-Analyse Webers zu beachten. Weber schaut nämlich „(1) soziales Handeln von Akteuren in der Wechselwirkung mit (2) Strukturen der Handlungskoordination und (3) den Sinnkonstruktionen oder Wertideen […], die Handeln jeweils motivieren", zusammen.[35]

Im Kapitalismus-Aufsatz konzentriert sich Weber perspektivisch auf *eine* spezifisch religiöse Mentalität und die frühe kapitalistische Wirtschafts*gesinnung*, also z. B. nicht auf die Klassenbedingtheit des Religiösen und die ökonomischen Faktoren der Genese dieser Wirtschaftsgesinnung. Nur in der methodisch bewusst reduzierten Monoperspektive gilt die These von der

---

[33] WEBER, MAX: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920, hg. v. Schluchter, Wolfgang in Zusammenarbeit mit Bube, Ursula [MWG I/18], Tübingen 2016; vgl. auch LEHMANN, HARTMUT: Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm: Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus, Tübingen 2005, S. 33–47.

[34] HOLBORN, HAJO: Karl Holl geb. 15. Mai 1866, gest. 23. Mai 1926, S. 425.

[35] Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Weber, Max, in: RGG[4], Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 1317–1320.

Wahlverwandtschaft zwischen asketischem Protestantismus und Geist des Kapitalismus.

Genau darauf dürfte Holl durch Weber aufmerksam geworden sein. Seine Darstellung von Luthers Gewissensreligion verdankt sich einer De-facto-Reduktion auf eine bestimmte Analyseperspektive (Erwählungsgewissheit, Bußaskese und charismatische Gewalt). Nimmt man die anderen Faktoren und Perspektiven, die Weber nennt, methodisch bewusster hinzu, wird Luthers Gewissensreligion erst in ihrer Singularität und okzidentalen Modernität greifbar. Zwischen 1915 und 1926 führte Holl dies im Ansatz aus: Es ist methodische Mehrperspektivität notwendig! Um eine Theorie der Gewissensreligion zu bieten, ist die Analyse von Luthers Kirchenbegriff und seiner politischen und ökonomischen Berufs- und Gesellschaftskonzeption einzubeziehen. Die Analyse des Kirchenbegriffs ist zudem kirchenverfassungshistorisch, die des Berufsbegriffs frühkapitalismushistorisch zu kontextualisieren. Es ist also – mit anderen Worten – notwendig, genau jene Themen zu bearbeiten, denen sich Holl zwischen 1915 und 1926 in seinen Luther-Studien stellte.[36]

Darüber hinaus aber ist es nötig, Luthers Gewissensreligion und Kirchenbegriff sowohl als Typus wie als konfessionsbildende Dynamik in einer komparativen Konfessionstheorie zu evaluieren. ‚Revolutionär' ist für Holl auch das griechische Mönchtum und sein Heros, Symeon, der neue Theologe.[37]

Jeder der Aspekte, die Holl an Luthers Gewissensreligion ausarbeitet, ist methodisch dreidimensional zu interpretieren. Die erste Dimension gewissenssubjektiven und doktrinalen Sinns, also der Zusammenhang von Rechtfertigungserlebnis und gewissensreligiöser Lehrform, ist verkoppelt mit der zweiten Dimension normativer Regulierung sozialen Handelns, also dem Neubau der Sittlichkeit vom Ethos werkzeuglicher und stellvertretender Gottes- und Nächstenliebe. Diese beiden Dimensionen sind wiederum verkoppelt mit der dritten Dimension struktureller Handlungskoordination in religiösen, rechtlichen, herrschaftsbestimmten und politischen Vergemeinschaftungsformen. Hierher gehört Luthers Kirchenbegriff, den Holl so dezidiert vom allgemeinen Priestertum und Königtum der Getauften und damit vom Begriff charismatischer Herrschaft oder genauer: charismatischer Autorität her aufbaut.

---

[36] HOLL, KARL: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: Hofmeister, Adolf (Hg.): Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. FS für Dietrich Schäfer, Jena 1915, S. 410–456, später erweitert in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 288–325; Ders.: Was verstand Luther unter Religion? [1917]; Ders.: Die Kulturbedeutung der Reformation [1918], in: a. a. O., S. 468–543; Ders.: Der Neubau der Sittlichkeit (1919), in: a. a. O., S. 155–287.

[37] Zum ‚Revolutionären' des griechischen Mönchtums vgl. HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 281 (allgemein); S. 408 (über Symeon).

Diese methodischen Erweiterungen der These von Luthers Gewissensreligion zwischen 1910 und 1926 bilden die religionstheoretische Innovation Holls im Rahmen des zeitgenössischen Religionsdiskurses.

3.3 Beispiel: ‚Die Geschichte des Wortes Beruf' (1924)

Ich möchte diese These abschließend exemplifizieren an Webers und Holls Beiträgen zum Begriff „Beruf". Webers „Problemaufriss" im Protestantismus-Aufsatz bündelt sich in der These, dass „bei Luther der Berufsbegriff traditionalistisch gebunden"[38] bleibe, und sogar zwischen 1518 und 1530 immer traditionalistischer werde:[39] Der Mensch im Beruf habe als Fügung hinzunehmen, wo hinein er sich zu schicken hat. Luther wie dem Luthertum sei der Zug zur asketischen Selbstheiligung als Werkheiligkeit verdächtig. Für die methodische Leitfrage im Frühkapitalismus-Aufsatz schied also Luther und mit ihm das Luthertum aus! Daher Webers methodische Wende zum asketischen Protestantismus.[40] In einem berühmten, etwa zeitgleichen Brief Webers an Adolf von Harnack vom Februar 1906 wird das, was im Aufsatz Ausgangspunkt ist, bekräftigt – und zugleich problematisiert:

> Ich habe das Gefühl, in mancher Hinsicht abweichende Werthurteile [sc. als Harnack] zu Grunde zu legen. So turmhoch Luther über allen Anderen steht, – das Luthertum ist für mich, ich leugne es nicht, in seinen historischen Erscheinungsformen der schrecklichste der Schrecken und selbst in der Idealform, in welcher es sich in Ihren Hoffnungen für die Zukunftsentwicklung darstellt, ist es mir, für uns Deutsche, ein Gebilde, von dem ich nicht unbedingt sicher bin, wie viel Kraft zur Durchdringung des Lebens von ihm ausgehen könnte. Es ist eine innerlich schwierige und tragische Situation: Niemand von uns könnte selbst ‚Sekten'-Mensch, Quäker, Baptist etc. sein, Jeder von uns muß die Überlegenheit des – im Grunde doch – Anstalts-Kirchentums, gemessen an nicht-ethischen und nicht-religiösen Werthen, auf den ersten Blick bemerken. Und die Zeit für ‚Sekten' oder etwas ihnen Wesensgleiches ist, vor Allem, historisch vorbei. Aber daß unsre Nation die Schule des harten Asketismus niemals, in keiner Form, durchgemacht hat, ist, auf der andren Seite der Quell alles Desjenigen, was ich an ihr (wie an mir selbst) hassenswerth finde, und vollends bei religiöser Wertung steht eben […] der Durchschnitts-Sektenmensch der Amerikaner ebenso hoch über dem landeskirchlichen ‚Christen' bei uns, – wie, als religiöse Persönlichkeit Luther über Calvin, Fox e tutti quanti steht.[41]

Hier ist das Luthertum das Hassenswerte, weil es der Nation die harte Schule des Asketismus tragisch vorenthielt. Doch die religiöse Persönlichkeit Luthers

---

[38] WEBER, MAX: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 78.
[39] Vgl. a. a. O., S. 75.
[40] Vgl. a. a. O., S. 79.
[41] Max Weber an Adolf v. Harnack, 5.2.1906, in: WEBER, MAX: Briefe 1906–1908, S. 32 f.

stehe turmhoch über allen Anderen? Durch Webers Abhandlung ist dieses Urteil keineswegs gedeckt!

Lesen wir – angesichts dieser Spannung zwischen exoterischem und esoterischem Lutherbild bei Weber – Holls Abhandlung über das Wort Beruf von 1924! Holl umreißt – auf der Basis einer Forschung von 30 Jahren – die gesamte ost-westliche Geschichte der Begriffe *klesis* und *vocatio* samt Luthers Wortschöpfung „Beruf".[42] Es ist die *Vita Antonii* des Athanasius, die auch hier den Ausgangspunkt bildet. In ihr werde die paulinische *klesis* und eine charismatische Gemeindeverfassung im 4. Jahrhundert kirchenreformerisch wiederholt:

Das Mönchtum bricht mit dem Kirchenchristentum, das die Forderungen des Evangeliums auf ein dem bequemen Durchschnittsmenschen erschwingbares Maß herabgesetzt hatte. Es will das Gebot Christi wieder ganz erfüllen. Vor allem das Gebot der Gottesliebe. Als Ziel galt ihm, die Richtung des Gemüts auf Gott so unverrückt festzuhalten, daß jeder Augenblick des Lebens durch den Gottesgedanken nicht nur bestimmt, sondern womöglich ausgefüllt war […] Die Bedingung dafür war eine völlige Loslösung von der Welt.[43]

Gegen Ernst Troeltschs Herleitung der innerweltlichen Askese aus mittelalterlich-thomistischen Wurzeln wird die ideen- und kulturgeschichtliche Novität der deutschen Mystik (mit Weber) und Luthers (gegen Weber) akzentuiert. Das ‚revolutionäre' Konzept allgemeinen Priestertums und stellvertretend-priesterlicher *parrhesia* und königlich-charismatischer *exousia* vollende und transformiere das griechische Ideal. Aufmerksam sollte man den Schluss lesen:

Jene Forderung, die das [sc. griechische] Mönchtum ursprünglich erhoben hatte, Gottes in jedem Augenblick des Lebens gegenwärtig zu haben, hat Luther gerade – im Gegensatz zur Scholastik – wieder erneuert. Nur […] besteht die sittliche Aufgabe darin, den inneren Ruf, den man im Evangelium vernimmt, und die Stimme, die aus den Dingen selbst und ihren Notwendigkeiten zu uns dringt, in ihrem Zusammenklang zu verstehen.[44]

Hier erlaubt sich Holl eine Formulierung, die nur *cum grano salis* wörtlich zu nehmen ist: Luther habe das griechische Mönchtum

aufgehoben in dem tieferen Hegelschen Sinn: so daß das Beste, was das Mönchtum gewollt und mit dessen Betonung es sich ein unbestreitbares geschichtliches Verdienst erworben hat, in seinem Berufsgedanken bejaht und überboten wurde.[45]

Cum grano salis! Hatte Holl doch zwischenzeitlich die Rede von der ‚Aufhebung' methodisch und perspektivisch erweitert: Erst nachdem die weltlichen

---

[42] Zu dieser These: HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 209, Anm. 4.

[43] HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 191.

[44] HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 219.

[45] Ebd.

Stände selbst die weltliche Arbeit im Zuge gesteigerter Stadtökonomie und Armenfürsorge neu werteten, konnte die Neubestimmung des Wortes Beruf in der deutschen Mystik und bei Luther wirksam werden.[46]

Tatsächlich wird also mit Webers methodischer Dreidimensionalität gegen Webers materiale These der *hochmittelalterlichen, monastischen* Anbahnung und *sektenhaft protestantischen* Durchsetzung innerweltlicher Berufsaskese argumentiert, nach welcher Luthers Berufsverständnis traditionalistisch regrediere.[47] Im Effekt wird die Paradoxie Webers aufgelöst! In der Typik Webers von inner-/außerweltlicher Mystik, von inner-/außerweltlicher Askese formuliert, lautet Holls Ergebnis: Erst die gewissensreligiöse Erwählungsgewissheit *Luthers* hebt die monastische Erwählungsgewissheit auf die Stufe *innerweltlicher Mystik*; sie hebt die monastische Askese auf die Stufe *innerweltlicher Askese*; sie hebt das antihierarchische Charisma und die priesterliche *parrhesia* der griechischen Mönche ins *allgemeine* König- und Priestertum der Getauften im Sinn des frühreformatorischen Begriffs von Kirche als charismatischer Gewissensgemeinschaft. Charismatische Gewissensfreiheit und das Bild einer Gewissensgemeinschaft stellvertretender Hingabe bilden das *soziale Realitätsideal der Gewissensreligion* und ihrer innerweltlichen Berufsaskese:

> Jeder einzelne darf dem andern ein Christus, ja – zuweilen wagt Luther […] selbst dieses Kühnste – er darf ihm Gott werden. Er darf Größe zeigen, indem er wie Gott Geduld übt und vergibt, er darf Gaben spenden aus Gottes Reichtum, er darf sogar schaffen und Leben wecken, wie Gott es tut.[48]

Die Frage an Holl ist, ob und inwiefern sein Begriff gewissensreligiöser charismatischer Souveränität mit der Herrschaft des Rechts und den westlichen Verfassungs-, Demokratie- und Gesellschaftsformen unvereinbar sein musste, wie Karl Holls Modernitätstheorie postulierte. Der extreme Nationalismus in Holls *Neubau der Sittlichkeit* und seiner politischen Ethik nach 1918 bilden ein eigenes Thema. Trotz der methodischen und modernitätstheoretischen Überlegenheit Holls in der Rekonstruktion von Luthers Gewissensreligion bleibt dies die Provokation Ernst Troeltschs.[49]

---

[46] A. a. O., S. 200.

[47] Vgl. WEBER, MAX: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 39 mit Anm.; S. 58 mit Anm.; S. 117 mit Anm. 2.

[48] HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 101.

[49] Die Rekonstruktion der politischen Ethik Luthers und mithin das Urteil über den Gegensatz von Troeltsch und Holl sind strittig. Paradigmatisch: ANDERSEN, SVEND: Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik [TBT 149], Berlin/New York 2010; LOCKWOOD O'DONOVAN, JOAN: The Challenge and the Promise of Proto-Modern Political Thought, in: O'Donovan, Oliver/Dies.: Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present, Grand Rapids 2004, S. 137–166. – Im Abschnitt III ist Material aufgenommen aus meinem Aufsatz: ASSEL, HEINRICH: Die Lutherrenaissance in Deutschland von 1900 bis 1960. Herausforderung und Inspiration, in: Helmer, Christine/Holm, Bo (Hg.): Lutherrenaissance. Past and Present [FKDG 106], Göttingen 2015, S. 23–53.

Literatur

ANDERSEN, SVEND: Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik [TBT 149], Berlin/New York 2010.

ASSEL, HEINRICH: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 72], Göttingen 1994.

ASSEL, HEINRICH: Karl Holl, in: Pollmann, Karla/Otten, Willemien (Hg.): A Guide to the Historical Reception of Augustine, Bd. 2/3, Oxford 2013, S. 1150–1152.

ASSEL, HEINRICH: The Use of Luther's Thought in 19th Century and LutherRenaissance, in: The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, hg. v. Kolb, Robert/Dingel, Irene/Batka L'ubomír, Oxford 2014, S. 551–572.

ASSEL, HEINRICH: Die Lutherrenaissance in Deutschland von 1900 bis 1960. Herausforderung und Inspiration, in: Helmer, Christine/Holm, Bo (Hg.): Lutherrenaissance. Past and Present [FKDG 106], Göttingen 2015, S. 23–53.

ASSEL, HEINRICH: „Man stellt es überall mit Freude fest, daß der Krieg das Beste aus uns hervorgeholt hat" (Karl Holl, 1914). Lutherrenaissance im Krieg und Nachkrieg, in: Ulrich, Jörg/Stengel, Friedemann (Hg.): Kirche und Krieg. Ambivalenzen in der Theologie, Leipzig 2015, S. 119–138.

EISENSTADT, SHMUEL NOAH: Multiple Modernities, in: Daedalus 129 (2000), S. 1–29.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Weber, Max, in: RGG^4, Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 1317–1320.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Wertkonflikt oder Kultursynthese?, in: Schluchter, Wolfgang/Ders. (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 257–279.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber [Troeltsch-Studien NF 3], Berlin/New York 2014.

HENRICH, DIETER: Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Wagner, Hans/Ders. (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. FS für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 188–232.

HERMANN, RUDOLF: Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 5, Religionsphilosophie, hg. v. Assel, Heinrich, Göttingen 1995.

HIRSCH, EMANUEL: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, Göttingen 1921.

HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, 2 Bde., hg. v. Hirsch, Hans, Tübingen 1989.

HOLBORN, HAJO: Karl Holl geb. 15. Mai 1866, gest. 23. Mai 1926, in: Deutsche Vierteljahreszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5 (1927), S. 413–430.

HOLL, KARL: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898.

HOLL, KARL: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, in: ZThK 20 (1910), S. 245–291, (erweitert in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen 1921 ^{1}S. 91–130, $^{2–7}$S. 111–154).

HOLL, KARL: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: Hofmeister, Adolf

(Hg.): Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. FS für Dietrich Schäfer, Jena 1915, S. 410–456, (später erweitert in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen 1921, S. 288–325).

HOLL, KARL: Epiphanius (Ancoratus und Panarion), Bd. 1 [GCS 25], Leipzig 1915; Bd. 2 [GCS 31], Leipzig 1922; Bd. 3 [GCS 37], Leipzig 1933.

HOLL, KARL: Was verstand Luther unter Religion? [1917], in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen 1921, S. 1–110.

HOLL, KARL: Die Kulturbedeutung der Reformation [1918], in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen 1921, S. 468–543.

HOLL, KARL: Der Neubau der Sittlichkeit [1919], in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen 1921, S. 155–287.

HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen 1921 (erweitert und überarbeitet $^{2+3}$1923/$^{4+5}$1927/^{6}1932/^{7}1948).

HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, Der Osten, hg. v. Lietzmann, Hans, Tübingen 1928.

HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, Der Westen, hg. v. Lietzmann, Hans, Tübingen 1928.

LEHMANN, HARTMUT: Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm: Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 33–47.

LOCKWOOD O'DONOVAN, JOAN: The Challenge and the Promise of Proto-Modern Political Thought, in: O'Donovan, Oliver/Dies.: Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present, Grand Rapids 2004, S. 137–166.

OTTO, ECKART: Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen. Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese, in: Schluchter, Wolfgang/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 201–255.

STROHM, CHRISTOPH: Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt, in: ARG 99 (2008), S. 6–35.

TROELTSCH, ERNST: Rez. Hirsch, Emanuel: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, in: ThLZ 48 (1923), S. 23–24.

TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [1912] [UTB 1811/1812], Tübingen 1994.

TROELTSCH, ERNST: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. v. Rendtorff, Trutz/Pautler, Stefan [Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 8], Berlin/New York 2001.

WEBER, MAX: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911–1920, hg. v. Otto, Eckart unter Mitwirkung von Offermann, Julia [MWG I/21,1+2], Tübingen 2005.

WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980.

WEBER, MAX: Das antike Judentum, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 3, Tübingen ^{7}1983 (entspricht der Ausgabe von 1921).

WEBER, MAX: Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus [1904/

1905]. I. Das Problem, II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus, in: Ders: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911, hg. v. Schluchter, Wolfgang, in Zusammenarbeit mit Bube, Ursula [MWG I/9], Tübingen 2014, S. (97–122).123–215. (222–241) 242–425.

WEBER, MAX: Briefe 1906–1908, in: Ders.: Max Weber Gesamtausgabe, Bd. II/5 [MWG II/5], hg. v. Lepsius, Mario Rainer/Mommsen, Wolfgang J., Tübingen 1990.

II.4. Religionskritik und soziale Gestaltung: Theologien der Jahrhundertwende in der Schweiz

„Die Religion vertritt sich selbst oder sie ist nicht zu vertreten“

Der Begriff der Religion bei Franz Overbeck (1837–1905)

Frank Bestebreurtje

In einem Brief aus dem Jahre 1892 schrieb der klassische Philologe Erwin Rohde, ein enger Freund Franz Overbecks, an ihren gemeinsamen Freund, den Philosophen Johannes Volkelt, über dessen Buch *Pantheismus und Individualismus*:

> *Ich* finde […] in Ihrem Buche zu *viel* „Religion“ ausgebreitet. Wenn einmal die Gottheit […] pantheistisch verstanden wird (und darauf kommt es doch hinaus bei Ihnen), so ist sie, wenn auch nicht identisch mit mir, doch jedenfalls auch nicht abgetrennt von mir und mir entgegengestellt. Zu dem aber, was eigentlich *in* mir ist und lebt, kann ich wohl ein Verhältnis der Ehrfurcht haben, aber nicht eines der *religio*, die stets ein ausser mir Bestehendes, nach meinem Gefühl wenigstens, voraussetzt. Ich finde aber auch gar nicht, dass die *Philosophie* die Aufgabe hat, der *Religion* im eigentlichen Sinne zu Hülfe zu kommen. Es sind und bleiben eben *getrennte* Gebiete.[1]

Diese Stelle fand bei Overbeck, der sie 1902 in Otto Crusius' Biographie über Rohde gelesen hatte, große Zustimmung. In seinem Handexemplar der Biographie kommentierte er: „Mir aus dem Herzen geschrieben und auch thatsächlich meiner eigenen Correspondenz mit Volkelt *nach*geschrieben.“[2] Insbesondere Rohdes Bemerkung, die Philosophie habe nicht die Aufgabe, der Religion zu helfen, lässt sich wie ein Leitgedanke in Overbecks eigener Arbeit lesen. Nicht nur Religion und Philosophie, sondern auch Religion und Theologie wären nach Overbeck „getrennte Gebiete“. In seiner Schrift *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*[3] heißt es kategorisch: „[D]er Anta-

[1] So in Crusius, Otto: Erwin Rohde. Ein biographischer Versuch, Leipzig/Tübingen 1902, S. 190. Möglicherweise bezieht sich Rohde auf Volkelts Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart [1892], deren fünfter Vortrag „Philosophie und Religion“ behandelt.

[2] Crusius, Otto: Erwin Rohde, S. 190; Universitätsbibliothek Basel, Handschriftenabteilung, Nachlass Franz Overbeck (Schenkung Martin Tetz); vgl. Bestebreurtje, Frank: „Unser Rohde“. Der Briefwechsel zwischen Franz Overbeck und Otto Crusius, in: Philologus 156/2 (2012), S. 346–387, S. 365.

[3] Overbeck, Franz: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift [1873; ²1903], in: Ders.: Schriften bis 1873 [Werke und Nachlass 1], hg. v. Stegemann, Ekkehard W./Peter, Niklaus, Stuttgart/Weimar 1994, S. 167–318.

gonismus des Glaubens und des Wissens ist ein beständiger und durchaus unversöhnlicher.“[4]

Diese Auffassung formulierte Overbeck im Rahmen seiner Bemühung um eine „rein historische Betrachtung“ des Christentums; sie bildete eine Grundlage seines (nicht ausgeführten) Projekts einer „profanen Kirchengeschichte“[5]. Seine Ansicht zum Verhältnis von Religion, Theologie und Wissenschaft hat er am direktesten ausgesprochen in seiner bereits erwähnten Schrift *Christlichkeit* sowie in seinem ‚Kirchenlexikon‘, einer Privatenzyklopädie mit Tausenden von Lemmata, Arbeitsnotizen, Literaturhinweisen, und Kommentaren zu Zeitereignissen, vorwiegend aus der Spätzeit. Die Rezeption des Theologie- und Kulturkritikers Overbeck setzte ein mit einer postumen Auswahl aus diesem Kirchenlexikon unter dem programmatischen Titel *Christentum und Kultur*,[6] aus der Philosophen und Theologen wie Karl Barth, Martin Heidegger und Karl Löwith Overbecks Denken kennenlernten.

Overbecks Betrachtungen zu Religion, sowohl in der *Christlichkeit* wie im Kirchenlexikon, sind in erster Linie Betrachtungen zu *Diskursen* über Religion, theologische wie wissenschaftliche. Im Kirchenlexikon insbesondere finden sich Notizen zu den meisten in diesem Band genannten Theologen, von Friedrich Schleiermacher bis Ernst Troeltsch; manche werden fast zu einem eigenen Forschungsgegenstand, wie z. B. Adolf von Harnack oder Albrecht Ritschl.

Overbecks Verwendung des Religionsbegriffs im Kirchenlexikon ist bereits von Jürgen Mohn vielseitig erörtert worden.[7] Mehrere der von Mohn benannten Themen – Overbecks Bewusstsein, als kritischer Wissenschaftler nicht die Religion vertreten zu können, seine Skepsis gegenüber theologischer Beschäftigung mit Religionsgeschichte, die Erschütterung des Christentums im Licht der Historie – hängen mit Overbecks Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen zusammen. Sie lassen zudem auf eine Kontinuität seiner Auffassungen von der *Christlichkeit* bis zu den letzten Einträgen im Kirchenlexikon schlie-

[4] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 170; vgl. S. 172: „[D]as Wissen aber stellt sich, sobald es angerufen ist, neben den Glauben und bleibt in alle Ewigkeit etwas Anderes, als dieser.“

[5] OVERBECK, FRANZ: Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie. Antrittsvorlesung [1871], in: Ders.: Schriften bis 1873 [Werke und Nachlass 1], hg. v. Stegemann, Ekkehard W./Peter, Niklaus, Stuttgart/Weimar 1994, S. 83–106. Zur ‚Profanen Kirchengeschichte‘ vgl. EMMELIUS, JOHANN-CHRISTOPH: Beobachtungen zu Overbecks Gebrauch des Begriffs „profane Kirchengeschichte“ und verwandter Begriffe, in: Ders.: Altchristliche Literatur und kritische Historie bei Franz Overbeck. Vier Studien, Frankfurt a. M. 2016, S. 17–59.

[6] OVERBECK, FRANZ: Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, aus dem Nachlass, hg. v. Bernoulli, Carl Albrecht, Basel 1919.

[7] MOHN, JÜRGEN: Franz Overbecks Religionsverständnis im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Ein kursorischer Blick ins nachgelassene Kirchenlexicon, in: ThZ 72/1 (2016), S. 16–41.

ßen. Ergänzend zu Mohns Ausführungen beschränke ich mich in diesem Beitrag auf den Begriff der Religion in der *Christlichkeit*, in der diese und andere Themen bereits anklingen.

1. Biographie

Franz Camille Overbeck wurde am 16. November 1837 in St. Petersburg geboren.[8] Sein Vater, ein deutscher Kaufmann, war Lutheraner, seine französische Mutter war katholisch; seine Erziehung war allerdings nicht spezifisch religiös geprägt. In St. Petersburg besuchte er die Schule der reformierten Kirche, und mit acht Jahren zog er ins katholische *Ancien Collège* zu St. Germain-en-Laye bei Paris. Die 1848er Revolution, von der er noch einen Schimmer mitbekommen hatte[9], zwang ihn zur Rückkehr nach St. Petersburg, wo er zwei Jahre das Deutsche St. Anna-Gymnasium besuchte. Im Jahre 1850 siedelte die Familie (der Vater erst 1854) nach Dresden über, wo Overbeck die Kreuzschule absolvierte. Sein Theologiestudium führte er in Leipzig (1856–1857 und 1859–1860), Göttingen (1857–1859) und Berlin (1860–1861) durch. Nach der Promotion zum Dr. phil. 1859 habilitierte er sich 1864 in Jena, der damals liberalsten theologischen Fakultät Deutschlands, mit einer Arbeit zu Hippolyt von Rom.

Overbecks historisch-kritischer Ansatz verhinderte einen Ruf an eine deutsche Universität, und als er 1870 die neu geschaffene Professur für neutestamentliche Exegese und ältere Kirchengeschichte an der Universität Basel antrat, rechnete er damit, nicht mehr nach Deutschland zurückzukehren.[10] In Basel lebte er fünf Jahre im selben Haus wie Friedrich Nietzsche, der sein engster Freund wurde. Während dieser Zeit verfasste Overbeck seine *Christlichkeit* (1873). Insgesamt hat er nur spärlich publiziert; nebst den *Studien zur Geschichte der alten Kirche* (1875) und zwei Abhandlungen *Zur Geschichte des Kanons* (1880) sind wenige Aufsätze von ihm erschienen, von denen *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (1882) der bekannteste ist. In ihr prägte er, parallel zum Begriff des „Urchristentums“, den Begriff der „Urliteratur“, und betonte die Bedeutung der literarischen Formen für das Studium des Urchristentums und der Patristik.[11] Unter Fachtheologen war Overbeck ein Au-

---

[8] Vgl. zur Biographie OVERBECK, FRANZ: Selbstbiographische Aufzeichnungen, in: Ders.: Autobiographisches. „Mich selbst betreffend“ [Werke und Nachlass 7/1], hg. v. Stauffacher, Matthias/Stauffacher-Schaub, Marianne, Stuttgart/Weimar 2002, S. 159–227.

[9] Vgl. OVERBECK, FRANZ: Selbstbiographische Aufzeichnungen, S. 194–196.

[10] Zu Overbeck im Basler Umfeld siehe GOSSMAN, LIONEL: Basel in der Zeit Jacob Burckhardts. Eine Stadt und vier unzeitgemässe Denker, Basel 2005.

[11] Dazu TETZ, MARTIN: Altchristliche Literaturgeschichte. Patrologie, in: ThR 32/1 (1967), S. 1–42.

ßenseiter; nur wenige von den namhaften Kollegen haben sich mit seinem Werk auseinandergesetzt, unter ihnen der junge Harnack und Adolf Jülicher.

Nach seiner Emeritierung 1897 lebte Overbeck, von zunehmenden gesundheitlichen Einschränkungen geplagt, eher zurückgezogen. Im Jahre 1903 veröffentlichte er eine zweite Auflage der *Christlichkeit*, mit einer Einleitung und ausführlichem Nachwort versehen. Seine letzten Lebensjahre standen im Zeichen der Sicherstellung seines Nietzsche-Archivs, welches sich noch heute in seinem Nachlass an der Universitätsbibliothek Basel befindet.[12] 1904 sah er sich durch Elisabeth Förster-Nietzsches Biographie über Nietzsche gezwungen, öffentlich gegen ihren Nietzsche-Kult Stellung zu nehmen. Overbeck starb am 26. Juni 1905.

Rückblickend bemerkt Overbeck, das Theologiestudium habe ihn eher von der Theologie als solcher weggebracht. Die Bekanntschaft in der Göttinger Zeit mit dem späteren Nationalhistoriker Heinrich von Treitschke hatte auf seine Entwicklung größeren Einfluss als die Theologen, deren Veranstaltungen er besuchte (u. a. Isaak August Dorner und Julius Köstlin). Es wären in seinem Werdegang zwei theologische Gestalten zu nennen, welche er allerdings nur aus ihren Schriften kannte: Karl Schwarz und Ferdinand Christian Baur. Sie haben jedoch keinen eigentlich theologischen Einfluss auf ihn ausgeübt. Schwarz verdanke er „vor Allem […] die kritische Stimmung gegen alle lebende Theologie, in die ich durch [sein] Buch gerieth“[13]. Und von Baur sei er ein Schüler „nur im allegorischen Sinne“ gewesen:

> Völlig fremd blieb mir stets bei diesem Verhältniss Baur's auf Hegel sich gründende Religionsphilosophie. Was ich mir von seiner historischen Kritik des Urchristenthums zu assimiliren vermochte, beschränkte sich stets auf die, wie mir freilich schien, vollkommen siegreiche Erstreitung seines Rechts, das Urchristenthum rein historisch, d. h. wie es wirklich gewesen, darzustellen, gegen die damalige theologische Apologetik oder die Prätention der Theologie ihm dieses Recht zu verlegen.[14]

Diese Stelle bestätigt Overbecks Bestreben, spekulative (Geschichts-)Philosophie beiseite zu lassen und sich auf ‚rein' historisch-wissenschaftliche Erkenntnis des Urchristentums zu beschränken, aus der Überzeugung heraus, er habe weder als Theologe noch als Historiker die Aufgabe, das Christentum als

---

[12] Siehe dazu BESTEBREURTJE, FRANK: „Eine von den *notwendigen* Publikationen der letzten zehn Jahre.“ Der Briefwechsel zwischen Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, in: Ester, Hans/Mariacher, Barbara (Hg.): „Verbotene Bücher“. Aspekte einer literaturgeschichtlichen Dynamik [Deutsche Chronik 64], Würzburg 2021, S. 25–35.

[13] OVERBECK, FRANZ: Selbstbiographische Aufzeichnungen, S. 216. Overbeck bezieht sich auf SCHWARZ, KARL: Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig 1856; vgl. PETER, NIKLAUS: Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“, Stuttgart/Weimar 1992, S. 48–58.

[14] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 260 f; vgl. OVERBECK, FRANZ: Entstehung und Recht, S. 97 f.

Religion zu vertreten. Seine Kritik an den Theologen seiner Zeit bezog sich nicht zuletzt auf deren Anspruch, das Christentum noch vertreten zu können, sei es mit apologetisch, historischen, oder wissenschaftlichen Mitteln.[15] Damit, so Overbeck, kompromittierten sie sowohl das Christentum wie die Wissenschaft. Diese Kritik hat er am klarsten in *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* dargelegt.

2. Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie (1873)

Overbeck schrieb seine „Streit- und Friedensschrift" in Auseinandersetzung mit zwei aktuellen Publikationen von David Friedrich Strauss und Paul de Lagarde. Während Strauss in *Der alte und der neue Glaube* (1872)[16] für eine Art Kulturreligion plädierte, welche die abgenutzte christliche ersetzen sollte, setzte de Lagarde in *Ueber das verhältnis des deutschen staats zu theologie, kirche und religion* (1873) auf eine vom Staat zu fördernde deutsch-nationale Religion, welche auf ein „vom Christentum gereinigtes" Evangelium gestützt werden sollte.[17] Beide Publikationen veranlassten Overbeck, sich öffentlich über die zeitgenössische Theologie auszusprechen und im allgemeineren Sinne zu erwägen, „ob die Theologie *jemals* auf das Praedicat einer christlichen Anspruch gehabt hat"[18].

Dabei geht Overbeck aus von einem Gegensatz zwischen Glauben und Wissen und zwischen Religion und Theologie. Er begründet dies auf zwei Ebenen. Erstens methodisch, aus einer strengen Durchführung der historischen Betrachtung in den neueren Wissenschaften. Zweitens durch seine – historisch angesetzte – Bewertung des ursprünglichen Christentums: Dieses sei eschatologisch gewesen, ohne Erwartung einer irdischen Zukunft und Ge-

[15] Vgl. etwa den Brief an Carl Fuchs, 3. Juli 1874: „Ich denke zunächst doch noch das Thema der Theologie als der Kunst die Religion los zu werden etwas weiter zu bearbeiten und meine Theologen aufzufordern es zu versuchen ob sie nicht der Sache, die sie angeblich vertreten, etwa damit wieder zu einigem Respect verhelfen, indem sie erklären, dass sie für ihre Person sie zu vertreten ganz ausser Stande sind.", OVERBECK, FRANZ: Briefe [Werke und Nachlass 8], hg. v. Peter, Niklaus/Bestebreurtje, Frank, Stuttgart/Weimar 2008, S. 106.

[16] STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872.

[17] Zu Lagardes Ideen siehe PETER: Im Schatten der Modernität, S. 173–181, S. 177; SIEG, ULRICH: Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus, München 2007, S. 161–202. Zu Strauss: GRAF, FRIEDRICH WILHELM: The Old Faith and the New. The Late Theology of D. F. Strauss, in: Reventlow, Henning Graf/Farmer, William (Hg.): Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914 [JSOTS 192], Sheffield 1995, S. 223–245.

[18] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 169. Eine gründliche Analyse der Schrift in PETER, NIKLAUS: Im Schatten der Modernität, S. 191–234.

schichte. Theologie hingegen sei Reflexion über Religion und damit eine Art Wissen. Hier soll der methodologische Grund hervorgehoben werden, da dieser den Umgang mit dem inhaltlichen Aspekt bedingt.

Im ersten Kapitel seiner Schrift setzt Overbeck den „Antagonismus des Glaubens und des Wissens" auseinander:

> Das Christenthum habe, hört man heutzutage häufig behaupten, einen ‚Zug zur Wissenschaft'. […] Nimmt man es aber als das, was es ursprünglich ist und zunächst ausschliesslich war, als Religion, so kann nichts falscher sein, als der angeführte Satz, da so genommen vielmehr das Christenthum, wie jede Religion, die unzweideutigste Abneigung gegen die Wissenschaft hat. Wie jede Religion: denn der Antagonismus des Glaubens und des Wissens ist ein beständiger und durchaus unversöhnlicher […].[19]

Zur Klärung seiner These bezieht sich Overbeck auf einen Vortrag seines Kollegen Hermann Schultz, in dem dieser die Grenzen zwischen Glauben und Wissen zu bestimmen sucht, zugleich jedoch „auf *die* Religion, ‚deren Gegenstand keinem Wissen einen Angriffspunkt bietet', als die ‚*ewige*'" verweise. Für historisch-wissenschaftliche Betrachtung jedoch, so Overbeck, ist

> das Gebiet der Religion, welches auch ihr Ursprung sein mag, die Welt, aus deren Stoff schafft sie sich ihre Formen, nur in diesen Formen hat sie ihr Dasein, mit diesen Formen aber unterliegt sie rettungslos dem Wissen; der Religion aber, welche an ihren Bekennern wirklich in keiner Weise *weltlich* wahrnehmbar wäre, könnte das Wissen jedenfalls nur alle Existenz absprechen, und nur mit dem Leben selbst würde einer solchen Religion die Furcht vor dem Wissen ausgegangen sein. In Wahrheit hat aber jede Religion nur dann vor dem Wissen keine Furcht gehabt, wenn sie stark genug war, von den Angriffspunkten, die sie gar nicht anders kann als dem Wissen bieten, dieses fernzuhalten. […] Giebt man dem Wissen den bisher geltenden Ausdruck des christlich-religiösen Lebens preis, so wird ihm, nur immer vorausgesetzt, dass überhaupt irgend ein fassbarer Ausdruck des in Rede stehenden Glaubens an die Stelle tritt, nun dieser unterliegen, da auch er irgendwie geschichtlich entstanden sein muss, und so immer weiter fort, so lange und wenn überhaupt das Wissen zu Worte kommt.[20]

Prägend in diesem Abschnitt sind Begriffe wie die „Furcht", das „Leben", oder die „Schwäche" der Religion. Die fast anthropomorphe Bildersprache soll nicht über den Gehalt hinwegtäuschen: Der fundamentale Unterschied zwischen Wissen und Glauben wird nicht (ideologisch) vorausgesetzt, sondern folgt aus der historischen Kritik, nicht zuletzt aus der Kritik der – und dem Wissen um die – Formen der Religion (ihr „bisher geltender Ausdruck").

In diesem Abschnitt ist auch der Begriff der ‚Form' eingeführt, den Overbeck in seinen späteren Werken auf die literarische Überlieferung beziehen sollte – etwa die Form des neutestamentlichen Kanons, die der Kirchenge-

[19] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 170.
[20] A. a. O., S. 171 f.

schichte des Euseb, und die Formen der patristischen Literatur.[21] In der *Christlichkeit* ist der Formbegriff noch kein ausgesprochen methodisches Instrument. In seinen späten Betrachtungen im Kirchenlexikon benutzt er dann, auf Grund der Reflexion auf die Form, das Begriffspaar ‚Urchristentum' und ‚Christentum', welches in der *Christlichkeit* so noch nicht vorkommt.

Overbecks Darlegungen im ersten Kapitel der *Christlichkeit* führen ihn zum Kern seiner Kritik an die Theologie. Theologie sei eine Form des Wissens:

Daher ist denn auch das Thun jeder Theologie, sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt, an sich selbst und seiner Zusammensetzung nach ein *irreligiöses*, und kann keine Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse sich diesem fremde Interessen stellen.[22]

Von dieser Exposition aus kritisiert Overbeck in Kapitel 2 die apologetische Theologie seiner Zeit, welche den Glauben mit der Vernunft im Einklang zu bringen versuche und dabei insbesondere auf den historischen Beweis für das Christentum setze. In Kapitel 3 behandelt er die Liberale Theologie, welche die Religion bzw. das Christentum, neben der historischen Betrachtung, auch noch mit der modernen Kultur vermitteln zu können meine, und sie popularisiere. In Kapitel 4 und 5 plädiert Overbeck dann für eine „kritische Theologie", welche zugleich den rein wissenschaftlichen Umgang mit der Überlieferung des Christentums sichern und es als Religion gegen theologische Ansprüche in Schutz nehmen sollte. In diesem Kontext kritisiert er die oben genannten Werke von Strauss und de Lagarde, da sie wider besseres Wissen theologische Ansprüche erhuben. Alle von Overbeck beschriebenen Tendenzen und Versuche beruhen seiner Ansicht nach auf eine Missdeutung des Verhältnisses von Wissen (inklusive Theologie als eine Form des Wissens) und Glauben.

Dies lässt sich z. B. anhand der Kritik zeigen, welche Overbeck Lagardes Schrift, ungeachtet einer insgesamt positiven Würdigung, zuteilwerden ließ. Lagarde hoffte, der Staat könne eine national-religiöse Bildung initiieren, indem er die Theologie aus der Akademie und die Kirchen aus dem Staatsverband ausscheide. Overbeck hingegen war skeptisch im Hinblick auf die Aufgabe, welche nach Lagarde diese neue Theologie haben sollte:

Er bezeichnet uns zwar selbst eine solche, indem er uns sagt, die neue Theologie solle sein „die Pfadfinderin der deutschen Religion". Indessen Theologieen sind immer ihren

[21] Siehe etwa die bekannte Stelle: „Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein." OVERBECK, FRANZ: Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: Ders.: Schriften bis 1898 und Rezensionen [Werke und Nachlass 3], hg. v. Cancik, Hubert/Cancik-Lindemaier, Hildegard, Stuttgart/Weimar 2011, S. 33–90, S. 38, vgl. BESTEBREURTJE, FRANK: Kanon als Form. Über die Geschichtsschreibung des Neuen Testaments bei Franz Overbeck, Bern 2005.

[22] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 172.

Religionen nachgefolgt, und zwar um so später, je energischer und unumstrittener die ursprünglichen Triebe dieser Religionen waren. Dass sie einer Religion je vorangegangen wären, ist unerhört, und dass etwas der Art noch geschehen könnte, kaum zu erwarten.[23]

Die (chrono)logische Ordnung ist bezeichnend für Overbecks Betrachtung von Religion: Religion und Glaube gehen der Reflexion (dem Wissen und der Theologie) voraus. Wer – wie Lagarde – meint, diese Ordnung umkehren zu können, vergehe sich am Wissen *und* an der Religion.

Aus ähnlichen Gründen lehnte Overbeck die Vermischung von Religion und (National)Politik ab. Nicht nur sei diese dem ursprünglichen Christentum zuwider, welches (um an die inhaltliche Komponente von Overbecks Deutung des Christentums zu erinnern) mit Politik und mit ‚Weltlichem' im Grunde nichts zu tun haben wollte, sondern sie führe auch zur Ideologisierung von Religion und Religiosität. Overbeck prangerte diese Tendenz bei Lagarde und Strauss, später auch bei von Harnack an.

Seine Freundschaft mit Heinrich von Treitschke zerbrach letztlich über dieser Frage. In einem Brief schrieb Overbeck, anschließend an kritische Bemerkungen zu Treitschkes Broschüre *Ein Wort über das Judenthum* (1880):

Peinlicher noch und, um ganz offen zu reden, da ich es einmal thue, abstossender ist mir ein anderer Ton, der aus Deinen letzten Veröffentlichungen immer unverzagter herausklingt, ich meine den „christlichen". Hier nun zunächst kein Missverständniss. Ich meine nicht ein persönliches Gefühl, welches ich bei jedermann im höchsten Grade achte, der es besitzt […] Ich meine den öffentlichen Gebrauch, den Du im politischen Streit von diesem Gefühl machst, und in welchem ich Dir immer mehr die alte, bei Dir mir immer besonders werthe Scheu verloren gehen sehe, Fragen der Religion in den Streit der Politik hereinzuziehen. Nur gegen diesen Verlust drücke ich meinen Widerwillen aus, weil ich allerdings für diesen Respect nicht habe […] Entschuldige meine Grobheit, es handelt sich hier um einen Punkt, bei welchem ich keinen Spass verstehe und, wenn Du willst, unverträglich bin.[24]

Die Unterscheidung zwischen persönlichem Gefühl und öffentlichem Gebrauch beruht auf dem gleichen methodologischen Grund, wie die zwischen Glauben und Wissen: Glaube wie Gefühl wären gleichermaßen in ihrer ‚Unfassbarkeit' zu respektieren, ohne sie zum ‚Wesen' der Religion zu erklären. Sobald jedoch politische oder wissenschaftliche Ansprüche auf Glaube oder auf religiöses Gefühl erhoben werden, riskiere man beide Aspekte zu kompromittieren. Die ähnliche Tendenz, Kunst mit Religion zu verquicken, machte Overbeck skeptisch z. B. gegenüber Richard Wagners Ansichten über Religion und Christentum.[25]

[23] A. a. O., S. 244 f.
[24] Overbeck an Treitschke, 19. Dezember 1880, in: OVERBECK, FRANZ: Briefe, S. 182.
[25] Vgl. insbesondere die Briefe an Hans Paul von Wolzogen, a. a. O., S. 145 f. (1. Dezember 1877) und S. 178–180 (26. Oktober 1880).

3. Paradigmenwechsel

In seiner Schrift *Christlichkeit* formulierte Overbeck selber einen Vorschlag, um den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen in der praktischen Lage des wissenschaftlich gebildeten Theologen zu lösen, indem er unterscheidet zwischen einem ‚esoterischen' und einem ‚exoterischen' Standpunkt. Während dem wissenschaftlichen Theologen in seiner Forschung und Erkenntnis völlige Freiheit gewährt werden solle (esoterisch), müsse er als Prediger vor seiner Gemeinde seine Überzeugungen und Kenntnisse für sich behalten (exoterisch). Dieser Vorschlag zeigt freilich eher das Dilemma und die Unlösbarkeit der Frage, als dass er durchführbar wäre, und er ist denn auch von Anfang an kritisiert worden.[26]

Einer seiner zeitgenössischen Kritiker war der liberale Theologe Alois Emanuel Biedermann.[27] Der Briefwechsel zwischen Overbeck und Biedermann ist exemplarisch für den Diskurs- und Paradigmenwechsel in der Betrachtung von Christentum und Religion und spiegelt einen Bewusstseinswandel wider, welcher eine ganz andere Stellung der modernen Wissenschaft zur Überlieferung des Christentums mit sich brachte.[28] In einem Brief hatte Biedermann Overbeck zugestanden, es gebe einen Wahrheitskern in dessen Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben bzw. Wissenschaft und Religion als „psychologisch heterogenen Gebiete". Er hält Overbeck jedoch vor, diese Unterscheidung zu verabsolutieren und der spekulativen oder wissenschaftlichen Erfassung der Religion keinen Raum zu lassen.

Die „Unterscheidung zwischen Religion als einer praktischen Lebensanschauung und theoretischen Lehre" führe, so Biedermann, auf die Frage, ob und inwiefern Overbeck noch eine Rolle für die Theologie als Wissenschaft anerkennen könne, da dieser das Verhältnis

> nicht aus dem Wesen der Religion begründet, sondern aus den Tatsachen der Geschichte. Über jenes bekennen Sie sehr im Dunkeln zu sein.[29] Was ist nun hier Ihre

[26] Vgl. EMMELIUS, JOHANN-CHRISTOPH: Wissenschaft und Öffentlichkeit. Die Unterscheidung „exoterisch/esoterisch" bei Overbeck im Vergleich zu der Unterscheidung „privat/öffentlich" bei Kant, in: Ders.: Altchristliche Literatur, S. 319–403.

[27] Zu Biedermann siehe in diesem Band den Beitrag von Matthias Neugebauer.

[28] Overbeck hatte in seiner Antrittsvorlesung darauf hingewiesen, „dass wenn auch nicht in selbem, doch in irgend welchel Maasse wir alle, die wir heute an diesen Fragen arbeiten, den Umschwung der Zeiten zu empfinden nicht umhin können, keiner von uns sich dem Bewusstsein ganz entziehen kann, dass wir uns mit unseren wissenschaftlichen Anschauungen in einem neuen Hause einzurichten haben" (OVERBECK, FRANZ: Entstehung und Recht, S. 104). Overbecks Ansatz ist in der Forschung gekennzeichnet worden mit Begriffen wie ‚Diskontinuität' und ‚aporetische Theologie'; dazu BESTEBREURTJE, FRANK: Kanon als Form, S. 21 f.

[29] Biedermann bezieht sich dabei auf Overbecks allgemeine begriffliche Bestimmung der Religion.

wahre Meinung? […D]ie Hebung jenes Dunkels würde allerdings erst Ihrer vorerst nur (?) geschichtlich gewonnenen Auffassung die rechte wissenschaftliche Begründung geben? Oder: mit jenem Dunkel werde es überhaupt sein Bewenden haben, und wirklich wissenschaftliche Begründung sei überall nur auf historisch-kritischem Wege zu gewinnen?[30]

In seiner Antwort spitzt Overbeck das Hauptargument aus seiner *Christlichkeit*-Schrift nochmals zu:

Sie verweisen mich auf §§ Ihrer Dogmatik […] aus welchen ich schon früher unter meinen Collectaneen mit Befriedigung mir die Anerkennung notirt habe, dass der religiöse Glaube an sich nach dem Wissen nicht verlange, womit ein fundamentaler Aberglaube der Theologie aufgegeben ist, und ich kann mir aus diesen §§en […] auch jetzt nur entnehmen, dass das Wissen oder, wenn Sie wollen, das Denken zum Glauben nur eine kritische Stellung haben kann. Der Glaube wird das Denken immer nur aus Noth oder aus Schwäche anrufen, dieses aber als Reiniger eines dem Glauben etwa lästig gewordenen Aberglaubens[31] nicht bei diesem Dienst stehen bleiben, sondern dem Glauben *in allen seinen für das Denken fassbaren Formen* den Nachweis liefern seiner wesentlichen Identität mit dem Aberglauben. Inwiefern und auf welchem Wege Sie zu einem positiveren Verhältniss des Denkens zum Glauben kommen ist mir, ich gestehe es, aus Ihren Ausführungen nicht recht verständlich. – Sie fragen mich ferner, welchen Werth ich auf Belehrung über „das Wesen der Religion" lege, und ich antworte darauf: geringen, wenn es sich um eine über die Grenzen der Erfahrung hinausgehende abstracte Belehrung handelt. Wirklich bin ich der Meinung, dass jede lebendige Religion etwas für die Wissenschaft Unfassbares hat, und sehe auch gar nicht den Nutzen einer angeblichen Erfassung des Wesens der Religion in rein abstracten Begriffen ein.[32]

Diese Stelle enthält etliche der angesprochenen Kernbegriffe in Overbecks Religionsverständnis, oder vielmehr in seiner wissenschaftlichen Betrachtung von Religion, zum Beispiel den der „fassbaren Formen", und den der „Grenzen der Erfahrung". Der Begriff „unfassbar", den Overbeck auch hier benutzt, ist nämlich in der Reflexion vom Wissen her und nicht vom Glauben her definiert. Overbeck verzichtet darauf, von einem ‚Wesen' der Religion zu sprechen, und nur unter diesem epistemologischen Vorbehalt benutzt er den Ausdruck „lebendige Religion".

Dagegen fragte Biedermann, ob Overbeck seine Kritik nicht zu sehr auf das Historische beschränke. Meine Overbeck ‚kritisch' in dem Sinne, dass „wirklich die ganze Wissenschaft der Theologie in historische Religionskritik" aufgeht, so

[30] Biedermann an Overbeck, 2. Oktober 1873, in: BURCKHARDT, PAUL: Aus der Korrespondenz von A. E. Biedermann. 1819–1885, in: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.): Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Zum sechzigsten Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, S. 317–358, S. 344.

[31] Vgl. BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, Zürich 1869, S. 96 (§ 54).

[32] Overbeck an Biedermann, 30. Oktober 1873, in: OVERBECK, FRANZ: Briefe, S. 89.

sieht man, was herauskommt, wenn man auf den Gebieten des Geistes die Aufgabe der Wissenschaft bloss auf historische Kritik des Gegebenen glaubt einschränken zu sollen und das Eindringenwollen ins Wesen für einen von vornherein verfehlten Icarusversuch ansieht.[33]

Overbeck lehnt jedoch den Gedanken ab, er vertrete den beschränkten Standpunkt eines ‚historischen Kritikers':

Ich selbst glaube bei meiner Betrachtungsweise keinen anderen Gebrauch von „historischer Kritik" zu machen als auch Sie in Ihrem Werke, *kritisch* aber, nur das verlange ich, und zwar im weitesten Sinne des Wortes, soll auch das Verfahren dessen, der die Sache etwa von Seiten der Dogmatik anfasst sein, d. h. der Grenzen des Wissens bewusst, dessen Leistungsfähigkeit scharf erkennend, und mit seiner „Speculation" den Boden der anschaulichen Erfahrung nicht verlassend. Darin liegt in wiefern ich den Vorwurf der „Misologie" mit Recht glaube abweisen zu dürfen und in wiefern ich das Unternehmen einer speculativen Dogmatik in der That dem des Icarus vergleichbar halte.[34]

In dieser Auseinandersetzung kann man, so man will, die Umkehrung des nachkantischen Paradigmas (oder in Biedermanns Worten, die „Kantische Grenzbestimmung"[35]) ersehen. Während Biedermann als Theologe und Wissenschaftler noch von (einem Begriff) der Religion her denkt, wiewohl er reflexiv dem Primat des Glaubens (als religiösen Glauben) über dem Wissen anerkennt (und sie demnach als „psychologisch getrennte Gebiete" auseinanderhalten will), argumentiert Overbeck, mit einer Berufung auf ein Wesen der Religion verfalle Biedermann in Spekulation. Overbeck scheint zu implizieren, Biedermanns eigene Dogmatik sei selber eine „fassbare Form", die der Kritik, auch der historischen Kritik, ausgesetzt sei.

Dies (Miss-)Verhältnis zwischen ideellem Anspruch auf und praktischem Umgang mit Religion gilt nach Overbeck für die (spekulative) Theologie überhaupt. In einem späten Eintrag im Kirchenlexikon heißt es: Dass Theologie und Religion nicht dasselbe sind, sei unter Theologen der Gegenwart „Spatzenweisheit". Es komme für den Theologen jedoch darauf an, sich im Klaren darüber zu sein, „ob was [er] unter Ausschluss der Theologie als Religion vertritt nicht am Ende wieder nur Theologie ist"[36].

---

[33] BURCKHARDT, PAUL: Aus der Korrespondenz von A. E. Biedermann, S. 345 f.

[34] OVERBECK, FRANZ: Briefe, S. 90.

[35] Biedermann an Overbeck, 6. November 1873, in: BURCKHARDT, PAUL: Aus der Korrespondenz von A. E. Biedermann, S. 347: „Ich sehe, in der wissenschaftlich fundamentalen Frage nach der Leistungsfähigkeit des wissenschaftlichen Denkens […] sind Sie mit dem heutzutage allgemeinen Rückgang auf die Kantische Grenzbestimmung einverstanden." Biedermann betrachtet diesen Rückgang als eine Art ‚Flucht'.

[36] OVERBECK, FRANZ: Art. Theologie und Religion. Allgemeines, Nr. 3, in: Ders.: Kirchenlexicon. Texte [Werke und Nachlass 5], hg. v. Reibnitz, Barbara von, Stuttgart/Weimar 1995, S. 578.

Diese Frage führt auf den springenden Punkt in der Unterscheidung von Religion und Theologie. Nach Overbeck verfährt die Theologie im Verhältnis zur ‚lebendigen' Religion spekulativ und abstrakt. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „falsche[n] theologische[n] Idealismus, der die Religion für gleichgültig hält gegen ihre eigenthümlichen Formen"[37]. In diesem Kontext verwendet er auch den Begriff des Mythos.

4. Mythos als Form der Religion

Gleichgültig kann eine Religion insbesondere gegen ihren Besitz an Mythen sein, nur so lange ihre mythenbildende Kraft eine lebendige ist, d. h. so lange die Wunderkräfte, die ihren Mythus hervorbrachten, noch in ihr fortwirken. Diese Kräfte sind in der christlichen Welt bekanntlich längst dahin; im Grunde seit es eine christliche Theologie giebt, und weil schon früher der christliche Mythus in das Stadium einer starren Tradition trat, ist die historische Interpretation desselben, vor Allem seiner canonischen Urkunden schon früh in der Christengemeinde getrieben worden. Doch war die alte Kirche vom Aberglauben noch frei, dass eine heilige Urkunde durch Anwendung der historischen Interpretation in ihrem religiösen Ansehen zu erhalten sei, und sie hatte an der allegorischen eine Art von Surrogat für den nicht mehr selbst lebenden Mythus.[38]

Im obigen Zitat mag eine Reminiszenz an Nietzsches damalige Auffassung des Mythos anklingen, auch wenn der Begriff bei Overbeck einen ganz anderen Stellenwert hat.[39] Overbecks Verwendung des Begriffs ließe sich im Argumentationskontext so verstehen, dass ‚Mythos' die Distanz zwischen Religion und Theologie andeutet. Er hätte damit die theoretischen Auffassungen des Mythosbegriffs in der Theologie des 19. Jahrhunderts, etwa bei Baur oder Strauss, einen Schritt weitergeführt. Wie Christian Danz darlegt, trete bei ihnen „Religion, so muss man die Überlegungen zum Mythosbegriff zusammenfassen, stets in einer geschichtlich bedingten Form auf, aber sie hat einen Gehalt, der von dieser Form unabhängig ist"[40]. Strauss' Auffassung des Mythos etwa ließe sich folgendermaßen umschreiben: „Sein Gehalt ist keine empirische Wirklichkeit, die geschichtliche Form ist ‚bloße Hülle einer übergeschichtlichen Wahrheit'. Mythos heißt damit per definitionem ungeschichtlich."[41]

Gegenüber einer solchen Auffassung des Mythos steht bei Overbeck der oben angeführte Satz über den „theologischen Idealismus, der die Religion für

[37] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 179.
[38] Vgl. a. a. O., S. 179 f.
[39] Vgl. PETER, NIKLAUS: Im Schatten der Modernität, S. 202–210.
[40] DANZ, CHRISTIAN: Idee und Geschichte. Der Religionsbegriff im Werk von David Friedrich Strauss (1808–1874), s. o. S. 406–420.
[41] A. a. O., S. 446; vgl. Overbecks Rezension von Strauss' „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" [1864], in: OVERBECK, FRANZ: Schriften bis 1898 und Rezensionen, S. 355–361.

gleichgültig hält gegen ihre eigenthümlichen Formen" – und der Mythos wäre ja eine solche Form. Auch hier ist der Paradigmenwechsel zu ersehen. Bei Baur und Strauss etwa deutet Mythos auf eine Idee oder auf ein Wesen der Religion, ähnlich wie bei Biedermann von einem ‚Wesen' die Rede war. Bei Overbeck wird dieser argumentative bzw. spekulative Schritt von der Form zum Gehalt/Wesen durch Beschränkung auf die ‚Grenzen des Wissens' untersagt. Die ‚Form' tritt damit an Stelle der ‚Idee' oder des ‚Wesens'.

Overbeck selber benutzt den Begriff ‚unhistorisch' in einer gegen die apologetische Theologie seiner Zeit gerichteten Aussage.

[D]er historische Beweis für eine Religion wird überdies immer schlecht ausfallen. Denn es geht bei der Entstehung jeder Religion überaus unhistorisch und unwissenschaftlich zu, wer hier daher wissenschaftlich alles glätten will, kann nur eine ganz verdorbene Wissenschaft dazu brauchen.[42]

Die Worte „unhistorisch" und „unwissenschaftlich" bedeuten weder, wie suggeriert worden ist, Overbeck „setze das Ursprüngliche und Wahre der Religion dem Dunkeln und Irrationalen gleich"[43], noch, dass Overbecks Postulierung des Urchristentums als „[des] einzig authentische[n]" Christentums auf einer „Betrachtungsweise" beruhe, „die das Wesen im Ursprung geoffenbart finden will" und darin gerade nicht historisch sei.[44] Eine solche Auslegung ordnete Overbeck eher in der Linie Baur-Strauss ein. Overbeck versucht jedoch, nicht ein ‚Wesen' oder eine ‚übergeschichtliche Wahrheit' spekulativ zu deuten, sondern in seiner eigenen Reflexion die „Grenzen des Wissens" zu bewahren und in dieser Haltung die Kirchengeschichte zu erforschen. „Spekulativ" heißt hier auch: nicht auf historisch sicher zu deutender Überlieferung beruhend. „Entstehung" bezeichnet im angeführten Zitat demnach eher eine historiographische Kategorie, und deutet nicht auf ein ‚Wesen des Christentums' hin, wie es von Theologen im 19. Jahrhundert thematisiert worden ist.[45]

---

[42] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 186.

[43] So MEYER, KATRIN: Ästhetik der Historie, Würzburg 1998, S. 85 f.

[44] Vgl. STEGEMANN, EKKEHARD W.: Ende der Zeit – Zeit des Endes. Overbeck und die Apokalyptik, in: Brändle, Rudolf/Ders. (Hg.): Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, S. 167–181, S. 174; CANCIK, HUBERT/CANCIK-LINDEMAIER, HILDEGARD: Das Thema „Religion und Kultur" bei Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, in: Dies.: Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland, Stuttgart 1999, S. 51–68, S. 64.

[45] Vgl. etwa ZELLER, EDUARD: Über das Wesen der Religion, in: Theologische Jahrbücher 4 (1845), S. 26–75.393–430; SCHWARZ, KARL: Das Wesen der Religion, Halle 1847; PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Leipzig 1869; BOUSSET, WILHELM: Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, Halle 1903; und – von Overbeck hart kritisiert – HARNACK, ADOLF VON: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorträge, Leipzig 1900. Kap. 1 in: BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, heisst „Das Wesen der Religion".

Vor diesem Hintergrund ließen sich die später bei Overbeck prominenten Begriffe ‚Urchristentum' und ‚Urgeschichte' gleichfalls als historiographische Kategorien verstehen, und nicht als Versuche einer „Wesensbestimmung" der christlichen Religion, wie etwa Barth sie gedeutet hat.[46] Obwohl Overbeck diese strengere Anwendung erst in den Werken und Betrachtungen nach der *Christlichkeit*-Schrift ausgearbeitet hat, ist sie in ihr bereits präludiert.

5. Schluss

Wie die am Anfang angeführte Randbemerkung in Otto Crusius' Rohde-Biographie zeigt, bilden Overbecks Handexemplare eine besondere Quelle für sein Denken. Sie enthalten viele Einträge, von Querverweisen bis zu ausführlich argumentierenden Bemerkungen.[47] In seinem Handexemplar von Bernhard Duhms *Das Buch Hiob erklärt* sind drei eingelegte Zettel erhalten. Einer der Zettel enthält eine Stelle, welche als Bestätigung dafür dienen mag, dass sich Overbecks Ansichten zu Religion und zum Verhältnis von Glauben und Wissen, von Religion und Theologie im Grunde nicht geändert haben. Zugleich zeigt die Stelle, wie sich seine Studien im Lauf der Zeit immer stärker auf die literarische Form oder ‚Gestalt' zugespitzt haben und auf die Bedeutung, welche die Form für die Deutung des vermeintlichen ‚Wesens' hat.

Die Religion vertritt sich selbst oder sie ist nicht zu vertreten. So steht es unter uns Menschen mit der Religion. Nicht nach ihr zu fragen ist noch immer das sicherste Mittel von ihr irgend welche Antwort zu erhalten. – Auf jeden Fall ist von einem heili.[gen] Buch in seiner traditionellen Gestalt erwiesen, dass es in dieser Gestalt schon die Theologie in sich trägt, so ist es als relig.[iöses] Buch unwiderruflich gerichtet u.[nd] vernichtet und keine Theologie kann ihm als solchem wiederaufhelfen. Denn indem sie das Buch eines illegitimen Scheinlebens in der Vergangenh[ei]t überweist, verlegt es ihm auch jedes andersartige Leben in der Zuk[un]ft, soweit ihm in dieser das Leben nicht aus Quellen zuwächst[,] an die keine Theologie heranreicht.[48]

Theologie könne Religion nicht vertreten, da Theologie eine Art des „Fragens" nach Religion sei. Ein schlagender Aspekt der historisch-kritischen Betrachtung ist, dass sie die „Theologie" in den Büchern aufdeckt. Overbeck un-

[46] Vgl. BARTH, KARL: Unerledigte Anfragen an die Theologie, in: Ders./Thurneysen, Eduard: Zur inneren Lage des Christentums. Eine Buchanzeige und eine Predigt, München 1920, S. 3–24 (jetzt in: Ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921 [Karl Barth-Gesamtausgabe 48], hg. v. Drewes, Hans-Anton, Zürich 2012, S. 622–661).

[47] Siehe dazu TETZ, MARTIN: Franz Overbecks Bibliothek als Quelle?, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 94 (1994), S. 241–279.

[48] Zettel in DUHM, BERNHARD: Das Buch Hiob, Freiburg i. Br./Leipzig/Tübingen 1897 (Handexemplar Franz Overbeck; Privatbesitz).

terscheidet sich von der der meisten Theologen seiner Zeit darin, dass er anerkennt, diese aufgedeckte Theologie könne nicht durch eine andere (de facto die eigene) Theologie ersetzt werden. Denn durch dieses Aufdecken sind Religion und Theologie schon als „getrennte Gebiete" erkannt, und zwar auf Grund der konkreten traditionellen Gestalt des betreffenden Buches; damit sei es als religiöses Buch „gerichtet u. vernichtet". Nicht zufällig schrieb Overbeck diese Stelle während seiner Lektüre von Duhms Buch, das gewissermaßen ein Musterbeispiel solcher Aufdeckung der „Theologie" im Buche Hiob darstellt. Es dürfte eine weitere Bestätigung gewesen sein für seine bereits in der Christlichkeit ausgesprochene Überzeugung, dass eine Theologie, die meint, „des Christentumes auf historischem Wege" wieder gewiss werden zu können, „höchstens eine Gelehrtenreligion ergäbe, d. h. nichts, was mit einer wirklichen Religion sich ernstlich vergleichen lässt"[49].

Literatur

BARTH, KARL: Unerledigte Anfragen an die Theologie, in: Ders./Thurneysen, Eduard: Zur inneren Lage des Christentums. Eine Buchanzeige und eine Predigt, München 1920, S. 3–24 (jetzt in: Ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921 [Karl Barth-Gesamtausgabe 48], hg. v. Drewes, Hans-Anton, Zürich 2012, S. 622–661).

BESTEBREURTJE, FRANK: Kanon als Form. Über die Geschichtsschreibung des Neuen Testaments bei Franz Overbeck, Bern 2005.

BESTEBREURTJE, FRANK: „Unser Rohde". Der Briefwechsel zwischen Franz Overbeck und Otto Crusius, in: Philologus 156/2 (2012), S. 346–387.

BESTEBREURTJE, FRANK: „Eine von den *notwendigen* Publikationen der letzten zehn Jahre." Der Briefwechsel zwischen Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, in: Ester, Hans/Mariacher, Barbara (Hg.): „Verbotene Bücher". Aspekte einer literaturgeschichtlichen Dynamik [Deutsche Chronik 64], Würzburg 2020, in Vorbereitung

BIEDERMANN, ALOIS EMANUEL: Christliche Dogmatik, Zürich 1869.

BOUSSET, WILHELM: Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, Halle 1903.

BURCKHARDT, PAUL: Aus der Korrespondenz von A. E. Biedermann. 1819–1885, in: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.): Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Zum sechzigsten Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, S. 317–358.

CANCIK, HUBERT/CANCIK-LINDEMAIER, HILDEGARD: Das Thema „Religion und Kultur" bei Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, in: Dies.: Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland, Stuttgart 1999, S. 51–68.

CRUSIUS, OTTO: Erwin Rohde. Ein biographischer Versuch, Leipzig/Tübingen 1902 (Handexemplar Franz Overbeck; Universitätsbibliothek Basel, Handschriftenabteilung, Nachlass Franz Overbeck).

[49] OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, S. 180.

DUHM, BERNHARD: Das Buch Hiob, Freiburg i. Br./Leipzig/Tübingen 1897 (Handexemplar Franz Overbeck; Privatbesitz).

EMMELIUS, JOHANN-CHRISTOPH: Altchristliche Literatur und kritische Historie bei Franz Overbeck. Vier Studien, Frankfurt a. M. 2016.

GOSSMAN, LIONEL: Basel in der Zeit Jacob Burckhardts. Eine Stadt und vier unzeitgemässe Denker, Basel 2005.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: The Old Faith and the New. The Late Theology of D. F. Strauss, in: Reventlow, Henning Graf/Farmer, William (Hg.): Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914 [JSOTS 192], Sheffield 1995, S. 223–245.

HARNACK, ADOLF VON: Das Wesen des Christentums. 16 Vorträge, Leipzig 1900.

MEYER, KATRIN: Ästhetik der Historie, Würzburg 1998.

MOHN, JÜRGEN: Franz Overbecks Religionsverständnis im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Ein kursorischer Blick ins nachgelassene Kirchenlexicon, in: ThZ 72/1 (2016), S. 16–41.

OVERBECK, FRANZ: Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlass, hg. v. Bernoulli, Carl Albrecht, Basel 1919.

OVERBECK, FRANZ: Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie. Antrittsvorlesung [1871], in: Ders.: Schriften bis 1873 [Werke und Nachlass 1], hg. v. Stegemann, Ekkehard W./ Peter, Niklaus, Stuttgart/Weimar 1994, S. 83–106.

OVERBECK, FRANZ: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift [1873; ^{2}1903], in: Ders.: Schriften bis 1873 [Werke und Nachlass 1], hg. v. Stegemann, Ekkehard W./Peter, Niklaus, Stuttgart/Weimar 1994, S. 167–318.

OVERBECK, FRANZ: Kirchenlexicon. Texte [Werke und Nachlass 5], hg. v. Reibnitz, Barbara von, Stuttgart/Weimar 1995.

OVERBECK, FRANZ: Selbstbiographische Aufzeichnungen, in: Ders.: Autobiographisches. „Mich selbst betreffend“ [Werke und Nachlass 7/1], hg. v. Stauffacher, Matthias/Stauffacher-Schaub, Marianne, Stuttgart/Weimar 2002, S. 159–227.

OVERBECK, FRANZ: Briefe [Werke und Nachlass 8], hg. v. Peter, Niklaus/Bestebreurtje, Frank, Stuttgart/Weimar 2008.

OVERBECK, FRANZ: Über die Anfänge der patristischen Literatur [1882], in: Ders.: Schriften bis 1898 und Rezensionen [Werke und Nachlass 3], hg. v. Cancik, Hubert/ Cancik-Lindemaier, Hildegard, Stuttgart/Weimar 2011, S. 33–90.

PETER, NIKLAUS: Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“, Stuttgart/Weimar 1992.

PFLEIDERER, OTTO: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Leipzig 1869.

SCHWARZ, KARL: Das Wesen der Religion, Halle 1847.

SCHWARZ, KARL: Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig 1856.

SIEG, ULRICH: Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus, München 2007.

STEGEMANN, EKKEHARD W.: Ende der Zeit – Zeit des Endes. Overbeck und die Apokalyptik, in: Brändle, Rudolf/Stegemann, Ekkehard W. (Hg.): Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, S. 167–181.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872.

TETZ, MARTIN: Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie, in: ThR 32/1 (1967), S. 1–42.

TETZ, MARTIN: Franz Overbecks Bibliothek als Quelle?, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 94 (1994), S. 241–279.

ZELLER, EDUARD: Über das Wesen der Religion, in: Theologische Jahrbücher 4 (1845), S. 26–75.393–430.

„Der lebendige Gott" als religiös-soziale Weltanschauung

Der Beitrag Hermann Kutters (1863–1931) zum Religionsdiskurs der Moderne

Georg Pfleiderer

1. Öffentliche Predigt und religiös-philosophische Weltanschauung

Hermann Kutter (1863–1931) gehört zu den wenig erforschten Theologen seiner Epoche.[1] Das ist insofern erstaunlich, als der Schweizer Theologe zu seiner Zeit ein vielgelesener und einflussreicher theologischer Autor war. Rezipiert wird er im Rahmen der inzwischen allerdings ebenfalls spärlich gewordenen Forschung zum Schweizer religiösen Sozialismus, als dessen – neben Leonhard Ragaz – wichtigster Vertreter er gilt,[2] oder vor allem „im Hinblick auf die Theologie des jungen Karl Barth"[3]. Im ersten Band seiner Kirchlichen Dogmatik, der kurz nach dem Tod von Hermann Kutter erschien, apostrophiert Barth diesen als einen „prophetische[n] Denker und Prediger, der mit einer Kraft wie keiner neben ihm im letzten Menschenalter die Erkenntnis vertreten hat, dass der Machtbereich Gottes wahrlich grösser ist als der Bereich der Kir-

[1] Ausser der rund vierzig Jahre alten, leider nicht im Druck erschienenen Dissertation von Hans-Anton Drewes (DREWES, HANS-ANTON: Das Unmittelbare bei Hermann Kutter. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Theologie des jungen Karl Barth, Tübingen 1979), sind seit längerem keine monographischen Arbeiten mehr publiziert worden. Desiderat wäre eine gründliche neue Arbeit zu Kutter, die möglichst auch seine breite Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte aufzuarbeiten suchte.

[2] BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth. Mit einem Nachwort von Gerhard Sauter, Fribourg 1986, S. 48–64.

[3] So der Untertitel der Dissertation von Hans-Anton Drewes. In Rekonstruktionen von Barths früher theologischer Entwicklung wird Kutter regelmässig erwähnt, vgl. etwa MCCORMACK, BRUCE L.: Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936, Oxford 1995, S. 117–124; WITTEKIND, FOLKART: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) [BhTh 113], Tübingen 2000, S. 222–225; PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert [BhTh 115], Tübingen 2000, S. 219 u. ö. Beide Forschungsbezüge – den auf den Religiösen Sozialismus und den auf Karl Barth – verbindet: MARQUARDT, FRIEDRICH-WILHELM: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München ^{3}1985, S. 70–83.

che“[4]. Kutter war tatsächlich ein wichtiger Anreger für die theologische Entwicklung Barths, nämlich für deren ab 1915 vollzogene Wendung zu einer kerygmatisch-theozentrischen Theologie.[5] Sein Versuch jedoch, die dogmatische Verwissenschaftlichung der Dialektischen Theologie in den 1920er Jahren zu verhindern, verlief bekanntlich erfolglos.[6] Seine radikale Religions-, Gesellschafts- und Kapitalismuskritik hat Kutter nicht im eigentlichen (wissenschaftlichen) Sinne sozialethisch ausgearbeitet und er hat auch – anders als Ragaz und Barth – ausdrückliche politische Konsequenzen, wie einen Beitritt zur Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, zeitlebens vermieden.

Kutter hat sich, und das erklärt auch die dünne Forschungslage, nach kurzen, frühen akademischen Gehversuchen bewusst von der Wissenschaft im institutionellen Sinne abgewandt und als öffentlicher Prediger-Publizist und populärwissenschaftlich orientierter theologischer Schriftsteller mit grosser kritischer Zeitgeistaffinität agiert, mithin, wenn man so will, in der Attitüde eines modernen (Bildungs-)Propheten.

Kutters Schriften sind während bzw. nach seiner Arbeit als Schweizer Gemeindepfarrer, zunächst in den 1890er Jahren in Vinelz am Bielersee, sodann als bald berühmt-berüchtigter Stadtpfarrer der Zürcher Neumünstergemeinde entstanden, wo er von 1898 bis 1926 wirkte. Eine akademische Karriere hat er nur zu Beginn seiner Laufbahn angestrebt. Einen Grossteil seines Schrifttums bilden veröffentlichte Predigten oder sie sind wie etwa das frühe Buch *Die Welt des Vaters*[7] oder sein letztes Werk *Mein Volk. Die Botschaft Jeremias und*

---

[4] BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1: Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Erster Halbband, Zürich [1932] ^{10}1981, S. 75.

[5] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie, S. 256–393 sowie u. a. Ders.: Progressive Dialektik. Zur Entwicklung von Karl Barths theologischem Denken im Zeitraum des Ersten Weltkriegs, in: Ders./Matern, Harald (Hg.): Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie [Christentum und Kultur 15], Zürich 2014, S. 81–103; Ders.: Kriegszeit und Gottesreich. Der Krieg als theologisches Ereignis bei Karl Barth, in: Negel, Joachim/Pinggéra, Karl (Hg.): Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914–1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie, Basel/Freiburg/Wien 2016, S. 129–175.

[6] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie, S. 267 u. ö. Spätestens bei der neuerlichen Wendung der Barthschen Theologie zu einer akademisch-lehrbaren Theologie ab 1922 wird die Differenz zwischen beiden Theologieformen (bei aus Kutters Sicht weiterhin sachlich verwandten Interessen) erkennbar (vgl. KUTTER, HERMANN: Wo ist Gott? Ein Wort zur religiösen und theologischen Krisis der Gegenwart, Basel 1926, S. 17). Dass Kutter diese Entwicklung nicht einfach hinnehmen wollte, ist daraus zu ersehen, dass er darüber im Frühjahr 1925 eine recht intensive Kontroverse mit Barth und Thurneysen veranstaltete (vgl. THURNEYSEN, EDUARD [Hg.]: Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Bd. 2, 1921–1930 [KGA 5], Zürich 1974, S. 311–323) und vorzugsweise Barth oder sonst auch Thurneysen als seinen Lieblingsnachfolger in dem von ihm jahrzehntelang versehenen Amt des Zürcher Neumünsterpfarrers vorschlug, vgl. a. a. O., S. 337–349; KUTTER, HERMANN JUN.: Kutters Lebenswerk, Zürich 1965, S. 137.

[7] KUTTER, HERMANN: Die Welt des Vaters. Predigten über Lukastexte, [Zürich 1901] München ^{2}1930.

unsere Zeit[8] für den Druck ausgearbeitete Predigtreihen. Für die meisten anderen publizierten Texte Kutters, auf die sich der vorliegende Beitrag konzentriert, ist ebenfalls ein ausgesprochen rhetorisch-appellativer Duktus charakteristisch. Die berühmtesten unter ihnen, *Wir Pfarrer*[9] oder *Sie müssen!*[10], sind Kampfschriften[11] mit dezidiert gesellschafts- bzw. kirchenkritischem Impetus. Andere Texte, insbesondere die aus den 1920er Jahren stammenden Arbeiten zu Kant (*Im Anfang war die Tat*[12]) bzw. Platon (*Plato und wir*[13]) sind ihrem Anspruch, Adressatenkreis und Duktus nach als Popularphilosophie in (mehr oder weniger expliziter) theologischer Perspektive zu bezeichnen. Populartheologische bzw. -pädagogische Zielsetzungen verfolgen seine beiden theologischen Spätschriften *Wo ist Gott?* von 1926 und das 1927 in der Form eines romanhaft fingierten Briefwechsels publizierte Buch *Not und Gewissheit*.[14]

Fachwissenschaftliche Arbeiten im engeren Sinn sind lediglich frühe Studien, namentlich die historischen Monographien zu Clemens von Alexandrien[15] und Wilhelm von St. Thierry[16]. Gattungstheoretisch eine Zwischenstellung nimmt Kutters wissenschaftlich wichtigstes Werk *Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage* ein, das 1902 in erster, 1911 in zweiter und 1921 nochmals unverändert in dritter Auflage erschienen ist.[17] Denn auch dieses Buch stellt weniger einen Beitrag zu einer (fach-)wissenschaftlichen Diskussion als einen eigenwilligen, weitausholenden transzendental- und geschichtstheologischen Gesamtentwurf dar, der jedoch selbst auf einen diesbezüglich durchaus positiv empfänglichen Zeitgenossen wie Rudolf Otto als ein „stark affektvolle[s], mehr rhapsodische[s] als streng theoretische[s] Buch“[18] gewirkt hat. Aus dem späteren Oeuvre fallen allenfalls noch einzelne Vorträge in die Kategorie wissenschaftlicher Publikationen.[19]

---

[8] KUTTER, HERMANN: Mein Volk. Die Botschaft Jeremias und unsere Zeit, München ^{2}1930.

[9] KUTTER, HERMANN: Wir Pfarrer, Fünftes Tausend, Jena [1907] ^{2}1912.

[10] KUTTER, HERMANN: Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, [Zürich 1903] Jena 1910.

[11] Hermann Kutter jun. spricht von „Kampfbücher[n]“, vgl. KUTTER JUN.: Hermann Kutters Lebenswerk, S. 27.

[12] KUTTER, HERMANN: Im Anfang war die Tat. Versuch einer Orientierung in der Philosophie Kants und den von ihr angeregten Fragen. Für die denkende Jugend, Basel 1924.

[13] KUTTER, HERMANN: Plato und wir, München 1927.

[14] KUTTER, HERMANN: Not und Gewissheit. Ein Briefwechsel, Basel 1927.

[15] KUTTER, HERMANN: Clemens Alexandrinus und das Neue Testament, Giessen 1897.

[16] KUTTER, HERMANN: Wilhelm von St. Thierry. Ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit, Giessen 1898.

[17] KUTTER, HERMANN: Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage, [Berlin 1902] Basel ^{3}1921.

[18] OTTO, RUDOLF: Rez. Das Unmittelbare, in: ThLZ 29 (1904), Sp. 370. Zit. bei DREWES: Das Unmittelbare bei Hermann Kutter, S. 129.

[19] Vgl. KUTTER, HERMANN: Über das Problem des Unbedingten. Vortrag in der Kantgesellschaft, Basel Januar 1928, München 1928; Ders.: Jesus Christus und wir. Vortrag vor der Theologenschaft in Münster i. W. am 15. Februar 1929, in: ZdZ 7 (1929), S. 397–426.

Angesichts dieses Werkprofils erscheint Hermann Kutter heute eher als ein markantes Phänomen öffentlich präsentierter Intellektuellenreligiosität in der Krisenphase der Moderne um den Ersten Weltkrieg, denn als ein theologiegeschichtlich bedeutsamer Denker. Eine solche Sichtweise könnte jedoch ihrerseits bei allem partiellen Recht zugleich auf einen gewissen methodischen Mangel, nämlich auf eine szientistische Verengung der entsprechenden Geschichtsschreibung, auf die in aller Regel fehlende Einbettung akademischer Theologiegeschichte in eine Geschichte moderner Religionsintellektualität und Intellektuellenreligiosität, ihrer Genealogien und Typenvielfalt, ihrer Genres und Medien, verweisen als auf ein Defizit des intellektuellen Profils Hermann Kutters. Indiz hierfür könnte die Tatsache sein, dass es ja offenbar gerade jene ‚religiöse' Signatur Kutters war, die, wie seine Wichtigkeit für die theologische Entwicklung des jungen Barth zeigt, für Kutters indirekten Stammplatz in neueren protestantischen Theologiegeschichten zumindest teilweise verantwortlich ist.

Anzunehmen ist, dass eine solche religions- und kulturgeschichtlich erweiterte Perspektive ihrerseits nur dann wiederum theologiegeschichtlich ertragreich ist, wenn sie mit Wechselwirkungen rechnet. Zwischen den ideengeschichtlichen Entwicklungen und ihren religiös-kulturellen Funktionen gilt es hin und her zu blenden. Dies zeigt sich am Beispiel Kutters insbesondere dann, wenn, wie im vorliegenden Fall, dessen Beitrag zum ‚Religionsdiskurs der Moderne' erhoben werden soll. Das bekannte Phänomen, dass dabei u. U. zwischen dem von einem Autor selbst gebrauchten Religionsbegriff und theologischen oder philosophischen Äquivalenzbegriffen zu unterscheiden, bzw. jener in seinem Zusammenhang und Wechselspiel mit jenen zu analysieren ist, rückt hier in einen grösseren Betrachtungshorizont ein.

In einer kulturgeschichtlichen Perspektive lässt sich Hermann Kutter wohl am besten als kritischer religiöser „Weltanschauungsschriftsteller"[20] beschrei-

[20] Damit soll eine Weise der in der Regel ausser- oder paraakademische Wissensproduktion bezeichnet sein, die im bewussten Gegenzug zur modernen Ausdifferenzierung der Wissenschaften wie auch der Gesellschaft auf ein diese Verhältnisse integrierendes Gesamtwissen, auf intellektuelle Sinnproduktion für ein gebildetes Laienpublikum abzielt. Solche Wissensproduktion geht zumeist mit einer markanten Reduktion von Diskursivität einher und knüpft oft an ältere, von den jeweiligen Gegenwartsdiskursen überholte Wissenschaftsparadigmen (z. B. den Deutschen Idealismus) an, dessen Ergebnisse sie in einer vereinfachten Form auf Sinnfragen der eigenen Gegenwart bezieht. Sie geht produktionsästhetisch nicht selten einher mit ‚guruhaften' bzw. ‚prophetischen' Zügen ihrer Autoren und einem entsprechenden Publikumsverhalten, das u. U. neureligiöse Tendenzen entwickeln kann (z. B. Anthroposophie). Um die Jahrhundertwende (1900) wird die Weltanschauungsproduktion gleichsam epidemisch. Markantestes Beispiel sind Haeckels Weltraetsel (vgl. HAECKEL, ERNST: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Bonn 1899). Die Gründe dafür liegen vor allem (1) in der durch den Aufstieg der Natur- und empirischen Geisteswissenschaften beschleunigten Ausdifferenzierung der Wissenschaften und in der damit verbundenen prinzipialisierten Abkoppelung von wissenschaftli-

ben. Sein Lebenswerk ist der vielleicht plastischste, jedenfalls ein sehr konstruktiver Beitrag protestantischer Theologie zur intensiven Weltanschauungsproduktion um die Jahrhundertwende[21] – und deren Krise.[22] Kutters Oeuvre stellt, so lautet meine These, eine konstruktive Bearbeitung des Charakteristikums moderner ‚Wissens'-Gesellschaften dar, die ‚ganzheitliche', ‚prophetische', religiöse Zeit-, Gesellschafts- und Sinndeutung im selben Masse erschweren und in die Krise bringen, wie sie ihrerseits Bedarf dafür produzieren.

Religionsdiskursgeschichtlich ist Hermann Kutter die exemplarische Figur eines Übergangs, in dem die ambivalenten Folgen der modernen Autonomie des religiösen Bewusstseins, nämlich die faktische Partikularität des religiösen Feldes und seiner im Religionsbegriff signalisierten spezifischen Kommunikationsprobleme, von Religionsintellektuellen als Problem sowohl der Moderne wie auch der Eigenintentionen des religiösen Bewusstseins erkannt und konstruktiv zu bearbeiten versucht wurden.[23] Dazu entwickelte Kutter Denkformen eines theologischen Theozentrismus, den er einerseits transzendentalphilosophisch abzusichern suchte, für dessen Präsentation aber zugleich die Form religiöser Kommunikation, namentlich die Rhetorik bekenntnishafter, persuasiver Predigtsprache, konstitutiv sein sollte.

Damit bekundet sich bei Kutter auf seine Weise, dass die intellektuelle Reflexion religiöser Selbstdeutung des Ursprungs individueller menschlicher Freiheit in der reflexiven Moderne[24] nur oder vorzugsweise im Modus des präsentativen bzw. performativen Vollzugs solcher praktischen Intellektualität erfolgen kann, die sich jedoch zu ihrer eigenen religiös-lebensweltlichen Signatur wiederum permanent in Widerspruch bzw. in ein kritisches Verhältnis setzen muss.[25] Kutters programmatischer Anspruch zielt jedoch gerade dar-

---

cher Wissens- und Sinnproduktion, (2) in dem durch die gesteigerte Ausdifferenzierung der Gesellschaftssphären und die Industrialisierung bedingten sozialen Verwerfungen, (3) in dem Aufstieg neuer Gesellschaftsschichten, insbesondere der technischen Intelligenz und deren Sinnbedarf. Kutter stammt selbst aus einer solchen Familie, sein Vater war Ingenieur in der Baubehörde des Kantons Bern.

[21] Vgl. DREHSEN, VOLKER/SPARN, WALTER: Die Moderne: Kulturkrise und Konstruktionsgeist, in: Dies. (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 11–30.

[22] Vgl. dazu Kutters Abgrenzung gegen die Produktion „religiöse[r] Weltanschauung" in: KUTTER, HERMANN: Was hat die Kirche zur gegenwärtigen Lage zu sagen?, St. Gallen 1932, S. 13.

[23] Wissenschaftsgeschichtlich ist es gerade als eine Folge der Empirisierung der religionsbezogenen Wissenschaften zu betrachten, dass solche legitimen Eigeninteressen deutlicher als früher hervortraten und entsprechende Reflexionsformen verlangten. Vgl. dazu PFLEIDERER, GEORG: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler [BhTh 82], Tübingen 1992.

[24] Zum Begriff vgl. BECK, ULRICH/GIDDENS, ANTONY/LASH, SCOTT: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a. M. 1996.

[25] Das hat reflektierte religiöse Kommunikation mit moralischer Kommunikation gemein, die ebenfalls nur noch als Kritik der Moral prozedieren kann.

auf, diese notorische Vermitteltheit intellektueller Selbstpräsentation in deren Vollzug wiederum zum Verschwinden bringen zu können, nämlich durch Herausarbeitung einer (vermeintlichen) Unmittelbarkeitsdimension des Bewusstseins, als deren ursprüngliche geschichtliche Realisierung er Gottesbewusstsein und Lebensvollzug Jesu und des ihm folgenden ursprünglichen Christentums betrachtete. Dort glaubte er nämlich ein „einheitliches geschlossenes Gottesleben“[26] ausmachen zu können, das „in heiliger Naivetät“[27] die Widersprüche des Lebens unmittelbar zusammenhält und überwindet. Lebenspraktischer Ausdruck und Folge solcher religiösen Unmittelbarkeit war Kutter eine ebenfalls unmittelbare Fähigkeit und Bereitschaft zur Realisierung des allgemeinen sittlichen Guten des innerweltlichen Gottesreiches, das er mit dem Ideal einer sozial gerechten Gesellschaft identifizierte.

Wichtigster Anreger und ‚geistlicher Vater‘ dieses Programms Kutters ist Christoph Blumhardt (d. J.), den er seit 1889 mehrere Male in Bad Boll besuchte.[28] Mit ihm teilt er bzw. von ihm stammt die Verbindung von pietistisch geprägter, ‚realistischer‘ Bibelfrömmigkeit, die vorzugsweise in publizierten Predigten präsentiert wird, theologischem Christozentrismus mit betont religionskritischer, näherhin insbesondere kirchen- und christentumskritischer Ausrichtung und dezidierter Parteinahme für die sozialistische Bewegung und die Sozialdemokratie. Blumhardt nacheifernd und von diesem dazu aufgefordert,[29] wollte Kutter ein ‚prophetischer‘ Theologe, gewissermassen ein moderner Nachfolger der alttestamentlichen Schriftpropheten, sein.[30] Darum durchzieht seine Schriften ähnlich wie diejenigen des Bad Boller Charismatikers eine holistisch-eschatologische Perspektive auf Leben, Gesellschaft und Geschichte. Von Blumhardt unterscheidet Kutter jedoch, dass er dieses Programm, wie gesagt, im Medium einer weltanschaulichen Grundlagenreflexion mit popularphilosophischer Ausrichtung, also zu Händen moderner Bildungsfrömmigkeit präsentiert.

---

[26] KUTTER, HERMANN: Wo ist Gott? S. 40.

[27] A. a. O., S. 41.

[28] Vgl. dazu GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS (Hg.): Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, München 1983, S. 76–93.143–150.154–161.169 f.

[29] Vgl.: „[E]r [sic! Blumhardt] glaube nicht, dass ich ein Professor der bloss [sic!] systematischen Theologie werde, sondern so wie er mich kenne, ein Mann des Zeugnisses, und das hat mich ungemein gefreut, weil ich diese Ader in mir viel mehr spüre als das blosse Philosophieren“, GEIGER. MAX/LINDT, ANDREAS: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, S. 161.

[30] So wird Kutter auch vom Eugen Diederichs-Verlag vermarktet: „Er steht in einem durchaus unrationalen, höchst imaginären, weit über das Intellektuelle hinausragenden, überaus kraftvollen, weil lebendigen Verhältnis zu Gott, einem Verhältnis, das vor allem durch die Intensität eines entwickelten Willens- und Tatlebens ausgezeichnet ist. Das aber ist die Zurüstung des Propheten. […] Er verschmäht den Kompromiss“, KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation. Erstes bis drittes Tausend, Jena 1916, S. 229.

2. Entwicklungslinien

Jene Gesamtperspektive wird signalisiert durch die steuernde Funktion und Kraft sehr weniger Leitbegriffe, nämlich zunächst durch den Begriff „das Unmittelbare“[31], der später durch den Begriff „des Unbedingten“[32] überlagert und abgelöst wird,[33] vor allem aber durch die von Blumhardt bezogene Leitmetapher des „lebendigen Gottes“[34], dessen gegenwartsbestimmenden Wirkens es (vor allem in der sozialistischen Bewegung) ansichtig zu werden und dem es sich anzuvertrauen gelte.

Die Suche nach einer gleichsam von einem archimedischen Punkt aus gesteuerten, weltanschaulichen Gesamtdeutung der Gegenwartswirklichkeit hat bei Kutter eine seine intellektuelle Tätigkeit insgesamt motivierende und orientierende, sowie ihre einzelnen Phasen strukturierende Kraft und Bedeutung. Schon in frühen Briefen aus der Zeit seines Theologiestudiums und ersten Pfarramts bekundet er, Christus sei als „das grösste Welträtsel, das tiefste Menschenproblem“[35] aufzufassen. Er möchte das Christentum als „de[n] vernunftgemässe[n] Abschluss der treibenden Geistesbewegungen in der Menschheit“[36] verstehen und kritisiert schon hier und auf dieser Basis in einer religiös-aufklärerischen Manier zugleich Plausibilitäts- und Öffentlichkeitsverluste der gegenwärtigen ‚positiven‘ „Religion“.[37] Solche intellektuelle Sinnsuche ist beim jungen Kutter mit einer seinem pietistischen Familienhintergrund zuzurechnenden, existenziell-religiösen Tiefendimension verbunden, die von grossen Selbst-, Glaubens- und Berufswahlzweifeln geprägt, darum religiös-theologisch auf die Gewissheitsproblematik des Glaubens konzentriert ist und mit einer pietismustypischen kritischen Distanz zum kirchlich-

---

[31] Vgl. diesbezüglich auch den markanten Untertitel des Buches „Eine Menschheitsfrage“.

[32] KUTTER, HERMANN: Ueber das Problem des Unbedingten; Ders.: Im Anfang war die Tat, passim, bes. S. 103–137.

[33] Zwischenzeitlich, nämlich in seinen *Reden an die deutsche Nation* (1916) rückt der Begriff der Innerlichkeit in eine ähnliche Zentralfunktion ein, vgl. KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation, S. 7.10.26.32 f.177.179.

[34] Sie findet sich in Kutters Schrifttum spätestens seit 1898, vgl. KUTTER, HERMANN: Wilhelm von St. Thierry, S. 8. Bereits diese historische Detailstudie verfolgt einen weit über sie hinausreichenden Zweck. Kutter liest nämlich die Theologie des hochmittelalterlichen Zisterzienser-Theologen und Mystikers Wilhelm von Thierry als paradigmatisches Beispiel für die legitime Leistung monastischer Theologie, „die Kirche je und je daran zu erinnern, dass sie nicht einen lebendigen Gott predigen darf, ohne auch das Leben Gottes in That umzusetzen“ (a. a. O., S. 4). Allerdings sei dieser Versuch, „den lebendigen Gott denkend […]“, nämlich im Rahmen traditioneller Dogmatik, „[…] nachzuerleben“ aus inneren Gründen seinerseits zum Scheitern verurteilt (vgl. a. a. O., S. 8).

[35] GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, S. 47.

[36] A. a. O., S. 36.

[37] Ebd.

organisierten Christentum einhergeht.[38] Nebst positiven Erfahrungen mit der pastoralen Berufsausübung und dem Beginn der Liebesbeziehung zu Lydia Rohner, die er wenig später heiratet, ist es vor allem der Einfluss Christoph Blumhardts, der Kutter Ende der 1880er Jahre eine positivere religiöse Selbst- und Weltdeutung entwickeln lässt,[39] die sich auch als Verlagerung der religiösen Selbstkritik auf Gesellschafts- und Religionskritik deuten liesse.

In seinem frühen Hauptwerk *Das Unmittelbare* unternimmt Kutter den Versuch, die theozentrisch-realistische Rede vom „lebendigen Gott“ durch die Einbettung in ein gross angelegtes, transzendental- und geschichtsphilosophisches Argumentationsgebäude zu plausibilisieren. Dieses ruht auf der These vom „Unmittelbaren“ als tragendem, jedoch – durch reflexive Vermittlung im Intellekt, durch äusserliche Gesetzlichkeit in Moral und Recht sowie durch jenseitsorientierten, individualistischen Heilsegoismus in der Religion sündhaft verdecktem – anthropologischem Grundvermögen auf, dessen Wiedergewinnung – durch die Formen jener Vermittlung hindurch und zugleich gegen sie – als eigentliches Ziel der Menschheitsgeschichte zu verstehen sei.[40] Die schlusssteinartige Erkenntnis jenes Gebäude ist: „Weil es einen lebendigen Gott gibt, darum gibt es auch einen freien Menschen.“[41]

Zu ihrer Begründung zeichnet Kutter im geschichtsphilosophischen Teil des Buches in neoidealistisch-kulturprotestantischer Manier eine Fortschrittslinie des zur Unmittelbarkeit zurückstrebenden gott-menschlichen Geistes. Diese läuft auf ein aufgeklärtes, universales Christentum als „Religion der *Persönlichkeit*“[42] zu, in welchem der auf die Gottunmittelbarkeit Jesu (im Sinne Harnacks und Herrmanns) und die damit verbundene unmittelbare moralische Orientierung am allgemeinen Guten des Gottesreiches zurückgehende Geist eines jesuanischen „Original-Christentum[s][43] aufbewahrt und erneuert wird. Da jedoch das empirische, kirchliche Christentum der Gegenwart (wie schon der ganzen Kirchengeschichte) solchem Jesusgeist ganz überwiegend verständnislos gegenüberstehe, sei die Fackel der göttlichen Freiheitsgeschichte nunmehr auf die sozialistische Bewegung übergegangen, die auf tathaft-praktische Weise jenes Gerechtigkeitsideal verfolge. Die appelativ-lebenspraktische und zugleich kulturpolitische Pointe, auf die das Buch zielt, ist mit-

[38] Vgl. das Räsonnement: „Wenn er [sic! der Bruch mit der Sünde] sich nicht findet, wäre da das landläufige Christentum nicht pure Heuchelei?“ A. a. O., S. 43.

[39] Kutter kann diese seiner Wahrnehmung nach antipietistische Wendung jedoch nach wie vor im Stil pietistischer Bekehrungsfrömmigkeit kommentieren: „Gott hat Wunder an mir getan“ (a. a. O., S. 56).

[40] Vgl. die These: „Die Geschichte der Menschheit ist die Rückkehr des Menschen zum unmittelbaren Leben.“, KUTTER, HERMANN: Das Unmittelbare, S. 348.

[41] A. a. O., S. 343.

[42] A. a. O., S. 142.

[43] A. a. O., S. 289.

hin die Aufforderung, jene krypto-christliche Deutung der sozialistischen Bewegung zu übernehmen und sich – auf diese Weise – an ihr zu beteiligen.

In seinen in den Folgejahren in rascher Sequenz (1903[44], 1905[45], 1907[46] und 1908[47]) erscheinenden vier Kampfschriften hat Kutter diese Botschaft ausgearbeitet. In diesen weicht dem kulturpolitischen Zweck der Texte entsprechend die weitausholende philosophische Argumentation von *Das Unmittelbare* einer radikalen politisch-theologischen Mobilisierungsrhetorik, deren eigentliche Pointen jedoch nicht in konkreten politischen oder gar religiösen Aktivitäten, sondern in der Übernahme derjenigen Gesamtdeutung der krisenhaften Gegenwart und ihrer im Anbruch begriffenen Überwindung durch Gottes Wirken in der sozialistischen Bewegung besteht, die der Autor hier sprachgewaltig entfaltet; sie lautet: Sozialismus ist *„praktisches Christentum“*[48].

Diese Umdeutung des Sozialismus zu einer krypto-christlichen bzw. humanistischen Bewegung impliziert, dass Kutter nur in sehr geringem Masse Anleihen an marxistische Gesellschafts-, Staats- und Religionstheorie vornimmt. Auch deren gesellschaftstheoretische Zielsetzung und Zukunftshoffnung wird nicht referiert, sondern durch eine eigene theologisch-eschatologische ersetzt, die der agonal ausdifferenzierten modernen Gesellschaft in bruchartiger Revolution eine holistische Gemeinschaftsvision entgegensetzt. Deren Realisierung sei, so ist der Autor überzeugt, nicht Funktion einer Evolution im Sinne des historischen Materialismus, sondern des Handelns des „lebendigen Gottes“, der darin die Gerechtigkeit aufrichte, welcher der kapitalistischen Gegenwartsgesellschaft so erkennbar mangele. Darum glaubt Kutter hinter der sozialdemokratischen Bewegung ein göttliches „Müssen“[49], am Werk sehen zu können. Die persuasive Rhetorik seiner Schriften versteht sich als Explikation solcher Evidenz heilsgeschichtlicher Notwendigkeit – und tritt dazu zugleich in einen latenten performativen Widerspruch.

Die „neue Welt“, auf die das „Evangelium“ ziele, sei „eine prinzipielle Neuschöpfung, keine Lehre oder Medizin für die alte Welt. Keine Kulturerscheinung neben anderen, keine Religion, nicht Christentum, weder Katholizismus noch Protestantismus“[50]. Gleichwohl stehe diese neue Welt wiederum nicht in kompletter Opposition gegen die Moderne und ihre Fortschrittsversprechen. Vielmehr schwebt Kutter die Vision einer sozial gerechten,[51] aber offenbar

[44] KUTTER, HERMANN: Sie müssen!
[45] KUTTER, HERMANN: Gerechtigkeit. Ein altes Wort an die moderne Christenheit.
[46] KUTTER, HERMANN: Wir Pfarrer.
[47] KUTTER, HERMANN: Die Revolution des Christentums.
[48] A. a. O., S. 183.
[49] Vgl. (den Buchtitel) KUTTER, HERMANN: Sie müssen!
[50] KUTTER, HERMANN: Wir Pfarrer, S. 84.
[51] Vgl. „Was ist *heute* Evangelium? Nicht unsere christlichen Lehren und Gewohnheiten, nicht unsere Frömmigkeit. Nicht […] Protestantismus, […] nicht die vielen Erweckungen,

durchaus modernen Gesellschaft vor: „Seid Zeugen des *lebendigen* Gottes – und lasset die Menschen machen. Gott tritt nicht in Konkurrenz mit ihrer Wissenschaft und Kunst. Er hat gegen ihre Technik nicht das Geringste einzuwenden."[52] „Wir müssen viel positiver zur Welt Stellung nehmen, als wir bis dahin getan."[53]

Solche, von der dominanten Revolutionsrhetorik in der Regel verdeckten kultur-affirmativen Züge der politischen Theologie seiner Kampfschriften stellt Kutter in den im Herbst 1916 veröffentlichten „Reden an die deutsche Nation"[54] in einer seine Leserschaft zumeist überraschenden, und – ausserhalb Deutschlands – grossenteils verärgernden[55] Weise in den Vordergrund. Nachdem sich Kutter zu Kriegsbeginn noch sehr kritisch über die „wahnsinnige Kriegsbegeisterung, die sich wie mit einem Schlage der Bevölkerung der Kriegslande bemächtigte"[56], geäussert hatte, meint er 1916 angesichts grosser deutscher Kriegserfolge allen Ernstes, Deutschland als Träger eines neuen, am Evangelium des lebendigen Gottes orientierten, postkapitalistischen Gemeinschaftsgeistes und einer entsprechenden Welt- und Gesellschaftsordnung ausmachen bzw. adhortativ ansprechen zu können.[57] Dazu beruft er sich auf eine humane „deutsche Innerlichkeit" und glaubt dafür sogar den „so wohl organisierte[n], de[n] so tadellos funktionierende[n] Militarismus, die ungeheure Schlagfertigkeit des deutschen Heeres […]" als ein „[…] Stück deutscher Innerlichkeit"[58] in Anspruch nehmen zu können.

Kutter sieht reelle Chancen dafür, dass sich in der verspäteten Nation Deutschland eine kollektive sittliche Gemeinschaft bilde,[59] in der die tragen-

---

die heute durch unsere Christenheit zucken, sondern das, was unwillkürlich und unwiderstehlich unser aller Herzen ergriffen hat: die *soziale Botschaft* von der Gemeinschaft der Menschen untereinander", KUTTER, HERMANN: Die Revolution des Christentums, S. 127.

[52] KUTTER, HERMANN: Wir Pfarrer, S. 72.

[53] A. a. O., S. 74.

[54] KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation. Erstes bis drittes Tausend, Jena 1916.

[55] Vgl. GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, S. 364.

[56] KUTTER, HERMANN: „Ihr seid alle Brüder". Predigt vom 2. August 1914 bei Gelegenheit der Mobilisation der schweizerischen Armee, Zürich ²1914, S. 6.

[57] Kutters Verleger Eugen Diederichs ist übrigens sowohl, was die Einschätzung der Kriegslage als auch die Offenheit für „religiöse Schriften" angeht, viel skeptischer als der Autor; vgl. GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, S. 335.

[58] KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation, S. 7 f.

[59] *„Nicht das Deutsche, sondern das Allgemein Menschliche will jetzt durch das Deutsche zur Herrschaft gelangen"* (KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation, S. 39). Dabei übernimmt Kutter nun ganz die kulturstaatstheoretische Ideologie, nach welcher der Staat als „ein Organismus […]" zu verstehen sei, „[…] dessen Gesundheit darauf beruht, dass das Ganze dem Einzelnen seine Lebensgestaltung vorzeichnet" (a. a. O., S. 48).

den Akteure, insbesondere auch Regierung und Sozialdemokraten[60], die vom „Mammonismus“ verursachten zentripetalen Kräfte der Vorkriegszeit überwinden und Deutschland damit zum europäischen Modellstaat einer sozial gerechten Solidargesellschaft und vielleicht gar einer postkapitalistischen Weltordnung werden könnte. Selbstverständlich stellt er alle diese Hoffnungen der Wirkmöglichkeit des „lebendigen Gottes“ anheim; jedoch glaubt er deutliche Ansätze einer Hinwendung zu diesem gerade im gegenwärtigen Deutschland ausmachen zu dürfen. Selbst die protestantischen Kirchen werden jetzt als potenzielle Hoffnungsträger angesprochen, sofern sie – was er ihnen nunmehr jedoch zutraut – endlich wieder von der Reproduktion selbstbezüglicher „Religion“ auf die Verkündigung des Liebesevangeliums Jesu umstellten,[61] also auf einen post-religiösen, universalen, ethischen Glauben.[62]

Man könnte von einer präsentisch-eschatologischen Wendung von Kutters politischer Theologie sprechen. Der Krieg habe, so erklärt er, „die letzten verschlossenen Riegel unseres widerstrebenden Herzens aufgesprengt […]. Wir sehen in die Gotteswelt hinein. Sie ist uns nichts Fremdes, nichts Religiöses mehr, sie wird uns zur Heimat.“[63] Die von ihm stets geforderte theozentrisch-sittliche Wendung des Christentums, die politisch-innerweltliche Realisierung des Gottesreiches sei nun tatsächlich im Anbruch begriffen.[64]

Streng genommen hat Kutter jedoch mit dieser Wendung vor allem das kollektive Realisierungssubjekt seiner prophetischen Geschichtstheologie gewechselt; Bewunderer derselben wie die jungen (späteren) dialektischen Theologen Barth, Thurneysen oder Emil Brunner stimmten darum trotz inhaltlichen Dissenses auch keineswegs lautstark in den Chor der enttäuschten Kritiker ein.

Dennoch weicht die Euphorie bei ihrem Autor noch in der Drucklegungsphase der Schrift einer tiefgehenden und nachhaltigen, selbstkritischen Enttäuschung und Krise seines Schaffens als agitatorischer, religiös-politischer Schriftsteller.[65] Sie führt zur weitgehenden Zurücknahme seines Versuchs einer ‚prophetischen‘ Gesamtdeutung der politischen Gegenwartswirklichkeit

---

[60] Nötig sei dazu jedoch der „Versuch einer *ethischeren Begründung* des Sozialismus“ (a. a. O., S. 88).

[61] Vgl. a. a. O., S. 126.129.

[62] Vgl. „Gott, unser Gott ohne – Religion weil da keine Religion mehr nötig ist. Nicht der Gott der Kirchen und Konfessionen“ (a. a. O., S. 140).

[63] A. a. O., S. 142.

[64] Vgl.: „[J]etzt sind wir *ihm* [sc. Gott] vor Augen gestellt, früher war es christliche Religion: Katholizismus, Protestantismus […], jetzt tritt aus den zersprengten Religionshüllen Er selbst, Gott, hervor. Gottesgeist wird uns zum Lebensgeist. Wir sind noch mitten unter Sachenwerten – aber wie unter zerbrochenen Eierschalen. Das neue Leben bricht hervor“ (a. a. O., S. 142).

[65] Vgl.: „Vergraten [d. h. missraten] ist vergraten […], mir liegt nichts mehr daran, wie überhaupt an meiner ganzen zukünftigen Schriftschmierei!“ (GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, S. 353).

und in den 1920er Jahren zu einer Umschaltung vor allem auf philosophisch-theologische Grundlagenpädagogik in einer strukturell an den Lebensssinndeutungsinteressen gebildeter (junger christlicher) Menschen orientierten Absicht.[66] Damit knüpft Kutter an sein frühes Hauptwerk *Das Unmittelbare* an, verzichtet jedoch nunmehr auf dessen panoptisch-geschichtsphilosophischen Duktus („eine Menschheitsfrage").

Auf diese Weise trägt er zwar der Tatsache Rechnung, dass auch die kulturpolitische Weltanschauungsschriftstellerei inzwischen von der durch den Ersten Weltkrieg ausgelösten Kulturkrise erfasst ist. Allerdings koppelt er sich damit auch von den überaus erfolgreichen Projekten modifizierter apokalyptisierender Wiederaufnahme ab, wie sie in jenen turbulenten Jahren bekanntlich auf sehr unterschiedliche Weise in der Kulturphilosophie von Oswald Spengler, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig oder Arthur Moeller van den Bruck und in der Theologie von Paul Tillich und – mutatis mutandis, aber auch vor allem – von Karl Barth präsentiert werden.[67]

Mit dem letzteren verbindet ihn jedoch wiederum die Überzeugung, dass die entscheidenden Folgerungen aus der zeitgenössischen Kulturkrise auf dem Feld epistemologischer Grundlagenreflexion der Theologie zu ziehen seien, konkret in der Schwierigkeit einer ungegenständlichen Theozentrik. Und ebenfalls wie Barth versucht er, zur konstruktiven Bearbeitung dieser Fundamentalproblematik Anleihen bei der zeitgenössischen neukantianischen Philosophie zu nehmen, wobei beiden deren derzeitige platonisierende Tendenzen entgegenkommen.[68] Kutter versucht nun vor allem, Ernst Cassirers Begriff des Unbedingten im Rahmen von dessen Funktionsbegriff zu rezipieren,[69] um gerade so einer theologischen Deutung Raum zu schaffen,[70] bei der Gott als das Unbedingte die von Kutter (trotz Cassirer) beibehaltene Differenz von ge-

[66] Vgl. „Sozialismus tut es nicht. Gott allein tut es. Aber wie kommen wir zu Gott?" (KUTTER, HERMANN: Im Anfang war die Tat, S. 10). Vgl. insgesamt die Schriften: Ders.: Im Anfang war die Tat; Ders.: Plato und wir; Ders.: Wo ist Gott?, Ders.: Not und Gewissheit.

[67] Vgl. dazu WENZ, GUNTHER: Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära, in: Hummel, Gert (Hg.): New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder ewiges Jetzt. Hat Paul Tillich eine Eschatologie? Beiträge des III. Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt a. M. 1990 [TBT 54], Berlin/New York 1991, S. 57–126; CHRISTOPHERSEN, ALF: Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik, Tübingen 2008.

[68] Vgl. dazu die einschlägige Arbeit: LOHMANN, JOHANN FRIEDRICH: Karl Barth und der Neukantianismus, Berlin/New York 1995.

[69] „Die unendliche Funktionstätigkeit des Geistes ist es also, was angenommen werden muss, wenn man die wirkliche Erfahrung […] erklären will.", KUTTER, HERMANN: Im Anfang war die Tat, S. 129. „Denn die Kontinuität der Funktion ist eben das, was wir unter dem Unbedingten verstehen. […] Jede Kategorie ist eine Funktion des Unbedingten" (a. a. O., S. 130).

[70] Vgl.: „Gott, der lebendige, der persönliche Gott ist das Unbedingte" (a. a. O., S. 226).

dacht „Gegebenem" und „Gegebenem" schöpferisch setzt und aufhebt.[71] Ungeachtet solchen Reflexionsaufwandes bleibt auch hier Kutters Überzeugung ungebrochen, jenes Göttlich-Unbedingte „in der Sphäre des durch Jesus Christus geoffenbarten göttlichen Geisteslebens"[72] „einfach ohne Vermittlung – die die Religion so gerne vornimmt –"[73] identifizieren und solche „Unmittelbarkeit des Evangeliums"[74] durch die Predigt[75] kommunizieren zu können.

3. Theologisch-philosophische Religionskritik in religiöser Absicht

Integraler Bestandteil von Kutters theozentrischer Theologie ist in allen ihren Phasen (von den akademischen Frühschriften abgesehen), wie bereits verschiedentlich erkennbar, ein (pauschal) kritischer Religionsbegriff. Denn dieser beschreibt im Medium kritisch-pejorativer Distanzierung einen solchen Lebensvollzug insinuierter Unmittelbarkeit, der tatsächlich durch eine reflexive, moralische[76] oder religiöse Vermittlungstätigkeit des Subjekts bedingt und korrumpiert ist.[77] Allen solchen Vermittlungsleistungen unterstellt Kutter eine Struktur frommer, ‚individualistischer' Daseinssinnvergewisserung,[78] die sich dazu vorzugsweise heteronom[79] kirchlicher Lehren[80] und Symbolpraktiken bediene,[81] die auf Gott als den Garanten eines individualistischen, jenseitigen, bloss zukünftigen Seelenheils abstellen,[82] ohne ihn als in der eigenen Gegenwartswirklichkeit aktiven, sie wahrhaft ganzheitlich bestimmenden, „lebendigen Gott" wahrzunehmen. Unter diese Signatur fallen in Kutters Augen nahezu alle empirisch-religiösen Phänomene der Geschichte und Gegenwart, darunter die grössten Teile der christlichen Kirchengeschichte,[83] der Katholizismus[84] trotz positiver Ansätze in der mittelalterlichen Mystik insgesamt,

[71] Vgl. a. a. O., S. 99.132.134.
[72] KUTTER, HERMANN: Wo ist Gott?, S. 41.
[73] Ebd.
[74] A. a. O., S. 71.
[75] Vgl. a. a. O., S. 74.
[76] Vgl. „Moral ist Kompromiss", KUTTER, HERMANN: Wir Pfarrer, S. 125.
[77] Vgl. „Die Religion ist die vom reflektierten Willen sozusagen augenblicklich vollzogene Unmittelbarkeit, die ursprüngliche Unmittelbarkeit, die sich aber nur im *reflektierten*, nicht im *lebendigen* Willen Ausdruck gibt" (KUTTER, HERMANN: Das Unmittelbare, S. 96).
[78] Vgl. KUTTER, HERRMANN: Gerechtigkeit, S. 46.
[79] KUTTER, HERMANN: Im Anfang war die Tat, S. 283.
[80] KUTTER, HERMANN: Die Revolution des Christentums, S. 237.
[81] Vgl. KUTTER, HERMANN: Im Anfang war die Tat, S. 260.
[82] Vgl. KUTTER, HERMANN: Die Revolution des Christentums, S. 75.77.236.
[83] Vgl. „Die christliche Religion ist ein Missverständnis des Evangeliums. Ein Missverständnis und eine Verleugnung" (KUTTER, HERMANN: Das Unmittelbare, S. 326).
[84] Vgl. KUTTER, HERMANN: Im Anfang war die Tat, S. 127.

aber auch grossenteils der Protestantismus, in der Moderne insbesondere der Pietismus und die Erweckungsbewegung[85] aber auch die Liberale Theologie. Ausgenommen von diesem weitreichenden Verwerfungsurteil sind neben Jesus die frühen Christen, biblischen Autoren und Schriften, aber auch die Reformatoren und einzelne legitime Zeugen reformatorischer Theologie wie in der Gegenwart insbesondere Christoph Blumhardt.

Gesellschaftskritische Dimension gewinnt dieser kritische Religionsbegriff durch seine, ihm von Kutter zugeschriebene innere Verbindung mit dem sogenannten „Mammonismus"[86]. Damit sucht er die kollektive moralische Antriebsstruktur zu bezeichnen, die er für die gerechtigkeitsfeindlichen Züge der modernen, kapitalistischen Gesellschaft verantwortlich macht.[87] Schon der biblische Worthintergrund zeigt, dass auf solche Weise diese Gesellschaftsform in einer religiös-sittlichen Doppelperspektive als von einer gleichsam widergöttlichen, an der Grenze des Satanischen liegenden Unheilsmacht[88] befallen gedeutet wird. Die Religionspraxis der Moderne, das neuzeitliche, insbesondere kirchliche Christentum, wird von Kutter häufig als Bündnispartner jener Macht oder als deren pervertierte Innenstruktur gezeichnet, was sich durch seine notorische Bereitschaft zum „Kompromiss"[89] in gesellschaftlichen Gerechtigkeitsfragen bekunde.

Die für diesen Religionsbegriff konstitutive kritisch-pejorative Signatur ist nur aus der Aussenperspektive der damit bezeichneten Deutungspraktiken formulierbar. Plausibilität gewinnt dieses Vorgehen dadurch, dass Kutter mit ihm in der Tat einen Aspekt der Signatur des wissenschaftlichen Religionsbegriffs aufnimmt, nämlich seinen deskriptiven Verwendungssinn, die ihn tragende Beobachtungsperspektive, ihre damit verbundene Vermittlungsstruktur sowie die mit ihr einhergehende Einsicht in die moderne Partikularität des Religiösen als individuellen Lebensvollzugs und kollektiven Handlungsfelds. Entscheidend ist dabei für Kutter vor allem die moderne Funktionsdifferenz von Religion und Moral. Diese ist aus seiner Sicht immer schon durch das in der Vermittlungsstruktur mit Notwendigkeit waltende, sie eigentlich hervor-

[85] Vgl. KUTTER, HERMANN: Die Revolution des Christentums, S. 80 f.

[86] Vgl. KUTTER, HERMANN: Die Revolution des Christentums, S. 79 f. vgl. Ders.: Wir Pfarrer, S. 90; vgl. „Die Christenheit mordet. Unser Produktionssystem ist vielfach nichts anderes als ein langsamer Mord an den Schwachen und Geringen", Ders.: Gerechtigkeit, S. 62. Gerade den Protestantismus hält Kutter – mit Verweis auf eine paraphrasierte Weberthese für besonders kapitalismusaffin (vgl. Ders.: Die Revolution des Christentums, S. 45 f).

[87] Am relativ elaboriertesten sind die Mammonismusanalysen in den beiden letzten Reden an die deutsche Nation, vgl. KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation, S. 168–222.

[88] Vgl. „Mammon ist die Macht des Äussern. Nur wenn das Innere Macht wird, kann sie fallen" (KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation, S. 179).

[89] Vgl. KUTTER, HERMANN: Die Revolution des Christentums, S. 263.265 f.

bringende Antriebsmoment (un- bzw. wider-)sittlicher Selbstbezüglichkeit, mithin durch die Struktur des „Mammonismus“, kontaminiert. Die so mit dem neuzeitlichen Religionsbegriff verbundene Vermittlungsperspektive auf Religion wird von Kutter – hinsichtlich der Beobachtungsstruktur nicht zu Unrecht – als Signatur neuzeitlicher Religionspraxis selbst aufgefasst.

Die in sie eingelassene pejorativ-kritische, theologisch-hamartiologische Struktur funktioniert ihrerseits als Plausibilisierungsinstrument für die Postulierung jenes mit grosser rhetorischer Kraft präsentierten, alternativen (religiösen) Lebensvollzugs, für den gelten soll, dass er vom Gift der Vermittlungsstruktur alias Deutungsdifferenz nicht befallen sei. Der dem Anspruch nach radikalen Kritik unterworfen wird nämlich jede Form religiöser Vergewisserungs*bemühung*, die nicht als permanenter Vollzug von „unmittelbarer“ Glaubensgewissheit prozediert, welche sich ihrerseits in Kutters Augen zwingend im – dem Anspruch nach – unmittelbaren, sittlichen Vollzug (des kategorischen Imperativs) bekunde. Genau für diese (postulierte) Kontrastpraxis steht bei ihm die Chiffre vom „lebendigen Gott“.

Im Attribut der ‚Lebendigkeit‘ wird jene postulierte Charakteristik guten, weil auf das allgemeine Gute bezogenen, unmittelbar-sittlichen Handelns, auf Gott selbst übertragen, wird dieser zugleich als gegenüber den notorisch durch Vermittlungsstrukturen gekennzeichneten modernen Lebens- und Gesellschaftspraxen, vor allem aber gegenüber aller religiösen Praxis konträr strukturierte absolute Handlungssubjektivität gekennzeichnet.[90] Feld und Spuren des Handelns dieses „lebendigen Gottes“ sind – anders als bei der partikularisierten Religion – alle Felder der Gesellschaft. Er wirkt auch und gerade dort bzw. in denen, die für sich nicht eine religiöse Lebensdeutung in Anspruch nehmen, wohl aber – in Kutters Augen zu Recht – die Ausrichtung auf das kollektive Gute: die sozialistische Bewegung.

4. Leistungen und Grenzen der religiös-theologischen Religionskritik Kutters

Konstitutiv für dieses auf seine Weise eindrucksvollen Programms ist, dass es in einer Mischung aus – in seinem analytisch-diagnostischen Teil – strukturell wissenschaftlicher Argumentation, insbesondere transzendentalphilosophischer Provenienz mit dem Anspruch nach gesellschaftstheoretischen Beobachtungen und – in seinem therapeutisch-konstruktiven Teil – mit grossem,

[90] Wie in grossen Teilen der zeitgenössischen Lebensphilosophie dient auch bei Kutter der Lebensbegriff bzw. der Begriff des Lebendigen als Kontrastbegriff zu (modernen) Vermittlungsstrukturen. Direkte Einflüsse bestimmter Lebensphilosophie auf Kutter lassen sich jedoch, soweit ich sehe, nicht nachweisen.

notorisch ausserwissenschaftlichem, persuasiv-rhetorischem Aufwand und predigthafter Kerygmatik, als (religiöse!) Zeugnis- und Bekehrungsaktion vorgetragen wird und werden muss. In dieser charakteristischen Melange liegen die Gründe für die eigentümliche Position Kutters am Rande des akademisch-theologischen Wissenschaftsbetriebs.

Ihr relatives Recht und ihre Stärke besteht gewiss darin, dass sie unter der Ägide jener allerdings substanzhaft-konnotierten Chiffre des „lebendigen Gottes" auf die Sinn- und Gerechtigkeitsdefizite moderner Gesellschaften bzw. des Menschseins überhaupt hinweist und darauf, dass diese für Theologie und Christentum nicht einfach als ‚gottgegeben' hingenommen werden dürfen und müssen.

Die Grenzen dieses Programms sind aber ebenfalls unverkennbar. Sie sind in epistemologischer Hinsicht dadurch bedingt, dass der unvermeidliche Zirkel, der in seinem Programm theologisch-religiöser (!) Religionskritik liegt, von Kutter zwar früh erkannt, aber nur unzureichend reflexiv zu überwinden vermocht wird. Denn schon *Unmittelbarkeit* ist ebenso wie *der lebendige Gott* natürlich ein Begriff und damit Produkt einer konstruktiven gedanklichen Vermittlungsleistung. Ebenso kann der persuasiv-performative Duktus von Kutters Schriften nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie auf eine „Entscheidung" bei ihren Adressaten zielen, die ihrerseits argumentative Gründe braucht, die Kutter teilweise ja auch zu liefern sucht. In seinem Spätwerk hat Kutter auf den Spuren der Neukantianer, insbesondere E. Cassirers dies zwar prinzipiell erkannt und konstruktiv zu bearbeiten versucht, ohne jedoch diese Einsicht auf seine eigene Religionsreflexionspraxis noch konstitutiv anwenden zu können.

Materialethisch ist überdies die Gefahr eines gewissen, konstitutiven Dezisionismus nicht zu übersehen; Kutters Verhältnis zur sozialistischen Bewegung lebt von einer idealistischen Einzeichnung eines (modernen) Persönlichkeitsbegriffs in diese; seine Kapitalismuskritik und sein Staatsverständnis sind nicht frei von romantischen Gemeinschaftsidealen, die ihn anfällig machen für linke wie für rechte Umarmungen.[91] Erwähnt sei, dass Kutters Programm selbstverständlich auch nicht spannungsfrei ist in Bezug auf sein Verhältnis zu seiner eigenen Berufsrolle als wohlbestallter Pfarrer einer Schweizer Staatskirche und grossbürgerlichen Zürcher Gemeinde.[92] Offensichtlich ist es dieses religiös-intellektuelle Umfeld, das für Kutters kritisches Erweckungsprogramm offene Ohren hat, zumindest glaubt ihn sich leisten zu können.

---

[91] Vgl., was die rechte Seite angeht, seine Korrespondenz mit Houston Stewart Chamberlain (1906–1926) und Wilhelm Stapel (1916–1928), in: GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, S. 680.687.

[92] Anders als Ragaz verzichtet Kutter ja nie auf seine kirchliche bzw. staatliche Anstellung.

Ebenfalls nicht spannungsfrei ist Kutters Programm, und dies sei nicht süffisant gemeint, in Bezug auf seinen – zusätzlichen wirtschaftlichen Erfolg als überaus erfolgreicher freier Schriftsteller auf dem ‚kapitalistischen' Büchermarkt. Bei der Vereinbarung von Kutters geplanten *Reden an die deutsche Nation* im April 1916 gewährt sein Verleger Eugen Diederichs ihm „wie früher, 15 % für jedes verkaufte Exemplar vom Ladenpreis […]", bekundet dabei zugleich die Einschätzung, dass für „[…] religiöse Schriften" zum Krieg der Markt derzeit noch nicht so aufnahmebereit sei, dass aber „[…] je länger der Krieg mit seinen Einschränkungen dauert, desto mehr die Verinnerlichung vorbereitet"[93] werde. Die Sekretärin hatte den Begriff Verinnerlichung (Kutters Leitbegriff in jenem Manuskript) offenbar nicht verstanden und stattdessen „Verkäuflichkeit" geschrieben, was der handschriftlich Unterzeichnende wieder korrigierte.[94] Kutter selbst könnte diese Verwechslung mit der in jener Schrift öfter als sonst gebrauchten Formel „O, göttlicher Humor!"[95] kommentiert haben. Die Formel zeigt auf ihre Weise auch an, dass „der lebendige Gott" vielleicht doch kompromissbereiter ist als es sein furioser Weltanschauungsprediger ihm – und dem Christentum – zuzugestehen bereit ist.

Literatur

BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, 1. Halbband, Zürich [1932] [10]1981.

BECK, ULRICH/GIDDENS, ANTONY/LASH, SCOTT: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a. M. 1996.

BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth. Mit einem Nachwort von Gerhard Sauter, Fribourg 1986.

CHRISTOPHERSEN, ALF: Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik, Tübingen 2008.

DREHSEN, VOLKER/SPARN, WALTER: Die Moderne: Kulturkrise und Konstruktionsgeist, in: Dies. (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 11–30.

DREWES, HANS-ANTON: Das Unmittelbare bei Hermann Kutter. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Theologie des jungen Karl Barth, Tübingen 1979.

GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS (Hg.): Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, München 1983.

HAECKEL, ERNST: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Bonn 1899.

KUTTER, HERMANN: Clemens Alexandrinus und das Neue Testament, Giessen 1897.

---

[93] GEIGER, MAX/LINDT, ANDREAS: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883–1993, S. 335.

[94] Ebd.

[95] KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation, S. 159.

KUTTER, HERMANN: Wilhelm von St. Thierry. Ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit, Giessen 1898.
KUTTER, HERMANN: Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, [Zürich 1903] Jena 1910.
KUTTER, HERMANN: Wir Pfarrer, Fünftes Tausend, Jena [1907] ²1912.
KUTTER, HERMANN: Reden an die deutsche Nation. Erstes bis drittes Tausend, Jena 1916.
KUTTER, HERMANN: Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage, [Berlin 1902] Basel ³1921.
KUTTER, HERMANN: Im Anfang war die Tat. Versuch einer Orientierung in der Philosophie Kants und den von ihr angeregten Fragen. Für die denkende Jugend, Basel 1924.
KUTTER, HERMANN: Wo ist Gott? Ein Wort zur religiösen und theologischen Krisis der Gegenwart, Basel 1926.
KUTTER, HERMANN: Not und Gewissheit. Ein Briefwechsel, Basel 1927.
KUTTER, HERMANN: Plato und wir. München 1927.
KUTTER, HERMANN: Über das Problem des Unbedingten. Vortrag in der Kantgesellschaft, Basel Januar 1928, München 1928.
KUTTER, HERMANN: Jesus Christus und wir. Vortrag vor der Theologenschaft in Münster i. W. am 15. Februar 1929, in: ZdZ 7 (1929), S. 397–426.
KUTTER, HERMANN: Die Welt des Vaters. Predigten über Lukastexte, [Zürich 1901] München ²1930.
KUTTER, HERMANN: Mein Volk. Die Botschaft Jeremias und unsere Zeit, München ²1930.
KUTTER, HERMANN: Was hat die Kirche zur gegenwärtigen Lage zu sagen?, St. Gallen 1932.
KUTTER, HERMANN JUNIOR: Hermann Kutters Lebenswerk, Zürich 1965.
LINDT, ANDREAS: Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zollikon 1957.
LOHMANN, JOHANN FRIEDRICH: Karl Barth und der Neukantianismus, Berlin/New York 1995.
MARQUARDT, FRIEDRICH-WILHELM: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München ³1985.
MCCORMACK, BRUCE L.: Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936, Oxford 1995.
OTTO, RUDOLF: Rez. Kutter, Herrmann: Das Unmittelbare, in: ThLZ 29 (1904), Sp. 370.
PFLEIDERER, GEORG: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler [BhTh 82], Tübingen 1992.
PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert [BhTh 115], Tübingen 2000.
PFLEIDERER, GEORG: Progressive Dialektik. Zur Entwicklung von Karl Barths theologischem Denken im Zeitraum des Ersten Weltkriegs, in: Ders./Matern, Harald (Hg.): Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie [Christentum und Kultur 15], Zürich 2014, S. 81–103.

PFLEIDERER, GEORG: Kriegszeit und Gottesreich. Der Krieg als theologisches Ereignis bei Karl Barth, in: Negel, Joachim/Pinggéra, Karl (Hg.): Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914–1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie, Basel/Freiburg/Wien 2016, S. 129–175.
THURNEYSEN, EDUARD (Hg.): Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Bd. 2: 1921–1930 [KGA 5], Zürich 1974.
WENZ, GUNTHER: Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära, in: Hummel, Gert (Hg.): New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder ewiges Jetzt. Hat Paul Tillich eine Eschatologie? Beiträge des III. Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt a. M. 1990 [TBT 54], Berlin/New York 1991, S. 57–126.
WITTEKIND, FOLKART: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) [BhTh 113], Tübingen 2000.

Eigensinnige Gegenbewegung

Revisionen im Religionsbegriff Leonhard Ragaz' (1868–1945)

Torsten Meireis

1. Einleitung

Während in der Theologie des 19. Jahrhunderts der Religionsbegriff nicht erst seit Schleiermacher zunehmend an Bedeutung gewinnt und im Kontext der Religionsgeschichtlichen Schule ein Begriff der Weltreligionen Gestalt annimmt, der angesichts der modernen Bestreitung konfessioneller Wahrheitsansprüche Religion als anthropologisch fundiertes Faktum, als eigentümliche Lebenssphäre rekonstruiert und sich so in gewisser Weise apologetisch immunisiert,[1] geht in der Schweiz der berühmte, weder promovierte noch habilitierte, gleichwohl aber zum Zürcher Professor berufene Pfarrer Leonhard Ragaz den umgekehrten Weg.

Der liberalen Tradition zugehörig entwirft er eine theologische Religionskritik, die sich – so die hier vertretene These – einer vom schweizerischen theopolitischen Hintergrund nicht ablösbaren Fortführung bestimmter Traditionen liberaler Theologie verdankt, die in seinem Œuvre auch nach dem Einfluss Hermann Kutters und Johann Christoph Blumhardts keineswegs verschwinden. Obwohl Ragaz die Dialektische Theologie durch die Weitergabe Kutterscher und Blumhardtscher Motive intensiv beeinflusst, schliesst er sich dieser Bewegung nicht an, wobei die Abgrenzung vor allem in Ragaz' Akzent auf der menschlichen moralischen Praxis begründet ist, die für seinen gesamten Umgang mit dem Religionsbegriff prägend bleibt.

Die hier vorliegende kleine Studie ist in zweifacher Hinsicht limitiert. Erstens beschränkt sie sich auf die Frage nach den systematischen Grundentscheidungen, widmet sich also der moralisch-ethischen Konkretion nur an einigen wenigen Punkten. Und zweitens wird daher auch die biblische Hermeneutik Ragaz' nicht eigens beleuchtet. Beide Einschränkungen sind der Vermutung geschuldet, dass den entsprechenden Konkretionen für Ragaz' Auffassung der Religionskategorie keine erhebliche Bedeutung zukommt.

[1] Vgl. Masuzawa, Tomoko: The Invention of World Religions. Or, How European Universalim Was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago/London 2005, S. 309–325.

2. Eigensinn

Ragaz ist im deutschsprachigen akademischen Betrieb des beginnenden 20. Jahrhunderts in gewisser Weise ein Außenseiter. Der Bauernsohn aus einem Dorf in Graubünden studiert mit Hilfe von Stipendien in Basel, Jena, Berlin und wieder Basel Theologie und ist dann für fast zwanzig Jahre als Pfarrer tätig – die letzten sechs davon am Basler Münster. Von 1908 bis 1921 wird er Professor für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich, 1921 gibt er die Professur unter Verzicht auf alle Gehalts- und Pensionsansprüche auf und wirkt von 1922 bis zu seinem Tod 1945 als freischaffender Publizist und Autor, wobei ihn der Unterstützerkreis der von ihm mitgegründeten Zeitschrift *Neue Wege* und seine Frau Clara Ragaz-Nadig, die in der Schweiz als Frauenrechtlerin und Pazifistin ebenso bekannt ist wie Ragaz selbst, finanziell mittragen.[2]

In der Schweizerischen Landschaft ist sozialpolitisches, wirksames Engagement von Pfarrern freilich nicht ungewöhnlich. Das liegt erstens schon darin begründet, dass den Pfarrern in den meisten Kantonen per Gesetz die Sozialfürsorge übertragen ist.[3] Zweitens sind in der stark regionalisierten und – auch bereits vor der Gründung des demokratischen Bundesstaats 1848 – durch partizipative Politikformen gekennzeichneten politischen Landschaft der Schweiz die Möglichkeiten, sozialpolitische Initiativen zu lancieren, weit vielfältiger als etwa im preußischen Kontext.[4] Drittens ist in der reformierten Schweiz, in der die Geistlichen schon seit der Reformation in den Stadt- und Landräten vertreten sind, der christlich motivierte politische Eingriff im Guten wie Schlech-

---

[2] Vgl. zur Biographie insgesamt MATTMÜLLER, MARKUS: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd. 1: Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913 [BBG 67], Basel/Stuttgart 1957; Bd. 2: Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen [BBG 110], Basel/Stuttgart 1968; LINDT, ANDREAS: Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zollikon/Zürich 1957; JÄGER, HANS ULRICH: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz. Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz' theologischem Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Vorlesungsmanuskripte, Zürich 1971; ROSTIG, DITTMAR: Bergpredigt und Politik. Zur Struktur und Funktion des Reiches Gottes bei Leonhard Ragaz, Frankfurt a. M. u. a. 1991 [Original: Diss. Leipzig 1983]; HERKENRATH, SILVIA: Politik und Gottesreich. Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918–1945 von Leonhard Ragaz, Zürich 1977; BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt, Ragaz, Barth, Freiburg 1986; RICH, ARTHUR: Theologische Einführung, in: Ders./Ragaz, Christine/Mattmüller, Markus (Hg.): Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. 1: 1887–1914, Zürich 1966, S. IX–XLIV; RICH, ARTHUR: Theologisch-sozialethische Einführung, in: Ders./Ragaz, Christine/Mattmüller, Markus (Hg.): Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. 2, 1914–1932, Zürich 1982, S. 7–54.

[3] Vgl. für den Kanton Zürich im Detail BARTH, ROBERT: Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton Zürich 1830–1914, Zürich 1981, S. 24–33.

[4] Vgl. MATTMÜLLER, MARKUS: Die reformierten Christen der Schweiz vor der Arbeiterfrage im 19. Jahrhundert, in: Neue Wege 74 (1980), S. 244–253.293–298.324–331, S. 247.

ten ohnehin nicht unüblich.[5] Und viertens ist der Liberalismus in der Schweiz ungleich stärker als etwa im Gebiet des Deutschen Reiches. Die schweizerische Spielart des politischen Liberalismus, der Freisinn, dominiert nach der Einführung der ersten Bundesverfassung, also in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, lange die politische Landschaft des Bundes, mit ihm ist der ebenfalls starke theologische Liberalismus eng verbunden: Ausgehend von der zentralen Idee der politischen und ökonomischen Selbstbestimmung des Individuums, begründet über die Gottebenbildlichkeit und das Persönlichkeitsideal, agieren liberale Pfarrer als Sozialreformer, die für Bildungschancen, eine auf Arbeitsschutz zielende Fabrikgesetzgebung und die sozial sichernde Selbstorganisation der Arbeiter eintreten.[6]

Für die Zeit ungewöhnlich ist nun allerdings die Form von Ragaz' sozialem Engagement. In Basel hält er 1903 die sogenannte *Maurerstreikpredigt*[7], in der er sich aus theologischen Gründen für die kirchliche Unterstützung der streikenden Maurer ausspricht – auch in der vergleichsweise liberalen Schweiz ein Skandal. 1906 hält er, von Kutter und dessen Blumhardtrezeption beeinflusst, einen vielbeachteten Vortrag über *Das Evangelium und den sozialen Kampf der Gegenwart*,[8] verkündet vor der versammelten Schweizer Pfarrerschaft eine Affinität von Christentum und Sozialdemokratie und gründet mit anderen Religiös-Sozialen die bis heute bestehende Zeitschrift *Neue Wege*.[9] 1912 nimmt er in einem Beitrag, der von der SPS hunderttausendfach verbreitet wird, positiv zum Züricher Generalstreik Stellung und bricht damit mit dem Schweizer Bürgertum, aber auch mit Kutter.[10] Er tritt 1913 in die SPS ein, äu-

---

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. etwa OSCHWALD, JOHANN ULRICH: Das Christenthum und die soziale Frage. Synodalproposition des Herrn Dekan Oschwald, in: Die Verhandlungen der ordentlichen Versammlung vom 27.–28. Oktober 1868 [Amtlicher Auszug aus den Protokollen der Synode der Züricherischen Geistlichkeit 26], Zürich 1868, S. 1–80; BECKER, BERNHARD: Die Arbeiterfrage und das Evangelium. Referat in der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft bei ihrem Jahresfeste in Schaffhausen den 9. August 1871, Schaffhausen 1872; KAMBLI, CONRAD WILHELM: Das Christentum und die sociale Frage. Zwei Vorträge, in: Reformblätter aus der bernischen Kirche 3 (1869), S. 107–118.128–140 (erster Vortrag), S. 161–171.181–190.202–211 (zweiter Vortrag). Vgl. insgesamt auch MATTMÜLLER, MARKUS: Die reformierten Christen der Schweiz vor der Arbeiterfrage im 19. Jahrhundert, S. 326–331.

7 RAGAZ, LEONHARD: Ein Wort über Christentum und soziale Bewegung (Maurerstreikpredigt), in: Ders.: Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik. Texte von 1900–1945, hg. v. Brassel, Ruedi/Spieler, Willy, Luzern 1995, S. 29–34 [Originale: Schweizerisches Protestantenblatt von 25. April 1903].

8 RAGAZ, LEONHARD: Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel 1906.

9 Vgl. MATTMÜLLER, MARKUS: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, BD. 1, S. 127–135.

10 Vgl. RAGAZ, LEONHARD: Der Zürcher Generalstreik I, in: Neue Wege 6 (1912), S. 291–301; vgl. auch MATTMÜLLER, MARKUS: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. 1, S. 183–190.

ßert sich gegen die Kriegsbegeisterung deutscher Theologen, wird zunehmend kirchenkritischer und gibt 1921 nach reiflicher Überlegung gemeinsam mit seiner ebenfalls politisch aktiven Frau Clara seine gut dotierte Professur zugunsten einer vergleichsweise unsicheren Existenz als freier Publizist und Erwachsenenbildner auf, wobei er den Arbeits- und Lebensmittelpunkt der Familie in eines der Zürcher Arbeiter- und Armenquartiere verlegt. 1936 tritt er auch aus der SPS aufgrund deren Billigung der Aufrüstung wieder aus, obwohl er dem nationalsozialistischen Deutschland keineswegs zuneigt.[11]

Literarisch-theologische Einflüsse – zu nennen sind neben Otto Pfleiderer und Richard Adelbert Lipsius, Immanuel Kant, Friedrich Naumann, Søren Kierkegaard, Hermann Kutter, Johann Christoph Blumhardt, die Wahrnehmung sozialpolitischer und soziologischer Gegenwartsanalyse und -deutung, vor allem aber auch eigene Erfahrungen – bewegen Ragaz zu einem theologisch wie politisch eigensinnigen Weg, der ihn in Kirche wie SPS hinein- und auch wieder herausführt, weder mit den liberalen Kollegen noch den Freunden der Gründungsjahre der *Neuen Wege* konform geht, noch die Bewegung der Dialektischen Theologie mitvollzieht, dafür aber als einer der ganz wenigen christlichen Theologen dieser Zeit in intensivem Kontakt mit jüdischen Theologen, vor allem Schalom ben Chorin, steht, dessen Aufsätze er in den *Neuen Wegen* schon seit 1939 veröffentlicht[12] und bis zu seinem Tod eine in der Schweiz zwar umstrittene, aber ungemein bekannte öffentliche Figur darstellt.

3. Gegenbewegung

Während bisher in der Forschung in der Regel von unterschiedlichen Abschnitten oder Phasen in Ragaz' Wirken ausgegangen wird – etwa einer liberaltheologischen Frühphase bis ca. 1903, der Veröffentlichung der *Maurerstreikpredigt*, einer religiös sozialen Formierungphase bis ca. 1912, dem Zürcher Generalstreik, einer Ausprägungsphase der eigenen Reich-Gottes-Theologie bis in die Zwanzigerjahre und einer Spätphase der Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie, des Einsatzes für den Sozialismus, den Völkerbund und den Frieden[13] – möchte ich hier in der Beschäftigung mit dem Religions-

[11] Vgl. hierzu LINDT, ANDREAS: Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zollikon 1957, S. 90–101.

[12] Vgl. hierzu BAUMANN, ARNULF H.: Christlich-jüdische Gespräche seit 1938, in: Siegert, Volker (Hg.): Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart, Göttingen 2000, S. 489–504, S. 490–492.

[13] Vgl. etwa BARTH, ROBERT: Leonhard Ragaz (1868–1945), in: Lienemann, Wolfgang/Mathwig, Frank (Hg.): Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker, Zürich 2005, S. 9–31.

begriff die Kontinuität in der Differenz betonen. Denn obgleich Ragaz im Laufe seines Wirkens von einem positiv-liberalen zu einem pejorativen Religionsbegriff kommt, scheint mir die Grundspannung zwischen einem präskriptiven und einem deskriptiven Religionskonzept in seinem Denken von Anfang an angelegt.

1897 erscheint ein Text, den Ragaz vor der reformierten Predigergesellschaft vorgetragen hat, unter dem Titel *Evangelium und moderne Moral.*[14] Weil er als paradigmatisch für Ragaz überhaupt erscheint, sei er hier etwas ausführlicher referiert. In vier Abschnitten legt Ragaz, der zu jener Zeit als Pfarrer in Chur wirkt, seine Sicht des Verhältnisses des Evangeliums Jesu Christi zur Moralphilosophie der Gegenwart (so der Vortragstitel) dar. Seine Gegenwart charakterisiert er dabei bereits als Krisenzeit: „Sie ist krank und sehnt sich unsäglich nach Gesundheit, sie ist zerrissen und sehnt sich unsäglich nach Einheit des Geisteslebens." (S. 7) Als für die Gegenwart typische Moralphilosophie sieht Ragaz nun aber weder die als „Pessimismus" apostrophierte Philosophie Arthur Schopenhauers noch die unter dem Etikett „christlich-idealistisch" zusammengeordneten Autoren Thomas Carlyle, Søren Kierkegaard, Rudolf Eucken oder Charles Secrétan, sondern den auf Auguste Comte zurückgeführten Positivismus, dem Ragaz die Protagonisten der *Gesellschaft für ethische Kultur* und ihre Bezugsgrößen wie John Stuart Mill, Herbert Spencer, Friedrich Paulsen, Harald Höffding, Friedrich Jodl und Georg von Gizycki zuordnet (vgl. S. 10). Der Positivismus sei als erfahrungs- und wissenschaftsbezogenes Konzept notwendig agnostisch (vgl. S. 11). In einem zweiten Abschnitt bestreitet er die Autonomie der Moral und sucht ihre Abhängigkeit von der Religion zu erweisen, die er vor allem in dem umfassenden Sinnhorizont verortet, den nur die Religion zur Verfügung stellen könne. Moral nämlich ist seiner Definition zufolge auf einen solchen Horizont angewiesen:

> Moral (Ethik) ist als Theorie die systematische Konstruktion des vollkommensten Menschenlebens von einer bestimmten Auffassung vom letzten Zweck des Menschenlebens aus, als Praxis das mehr oder weniger bewusste und konsequente Streben nach Verwirklichung dieses vollkommenen Lebens. (S. 34 f.)

Diesen „letzten Zweck" des Menschenlebens bietet nun gerade die Religion: „Unter Religion verstehe ich die Deutung des Sinns der Gesamtwirklichkeit und damit auch des Menschenlebens und der Menschengeschichte." (S. 36) Der Religionsbegriff, den Ragaz dabei ansetzt, trägt deutlich ritschlsch-liberale Züge, ist ihm doch Religion „eine notwendige Lebensäusserung der Menschennatur" (S. 37):

[14] Ragaz, Leonhard: Evangelium und moderne Moral, Berlin 1897. Zitate und Verweise auf diese Arbeit werden im Folgenden direkt in den Fließtext integriert.

Diese Deutung der Wirklichkeit, die ich also Religion nenne, geschieht zunächst durch ein Gefühl, ein Ergriffensein von dem Sinn der Dinge. […] Dazu gesellt sich dann notwendig ein Wollen und Handeln […] Als drittes Moment kommt hinzu eine Weltanschauung. (S. 37)[15]

Einwände einer humanistischen, als autonom apostrophierten Moral gegen die Religion sucht er dann in einem dritten Abschnitt zu entkräften. Ragaz verbindet eine starke Betonung des Vorsehungsglaubens mit einer ritschlsch anmutenden Figur der Religion als moralischer Motivationskraft: „Thue selbst, was du kannst, dann hilft dir Gott: aber nur dann! Daher nimm dich zusammen! Aber dann sicher – darum fürchte dich nicht! Die Haare auf deinem Haupte sind gezählt.“ (S. 53). Ragaz kann sogar formulieren: „Wenn es gilt, im Kampf gegen die Welt und das eigene Herz dem kategorischen Imperativ die Ehre zu geben, dann kann nur der heilige und starke Gott helfen“ (S. 60).[16] Gleichzeitig verbindet er die apologetische Grundhaltung des Vortrags schon an dieser Stelle mit einer kritischen Wendung. Religion zeige sich nämlich nur dann in angemessener Weise, wenn ihre drei Dimensionen – Gefühl, Wille und Weltanschauung – ausgeglichen seien. Ein Überwiegen des Gefühls führe zu Schwärmerei und Mystizismus, eine zu starke Ausprägung des Willens zum Moralismus und Fanatismus und eine Überbetonung der Vorstellung zum Intellektualismus (vgl. S. 55 f.). Vor allem aber sei eine konventionelle Erstarrung zu vermeiden, durch Staatskirchentum und Orthodoxie werde Religion zum Fluch (vgl. S. 49) und schon hier wird so eine theologische Religionskritik im Namen der Religion präformiert:

Vielleicht die allergrösste Gefahr aber für die Reinheit des religiösen Lebens ist die Kirche. Durch die Kirche wird fast unvermeidlich aus Freiheit Mechanismus, aus Wahrheit Gewohnheit, aus Leben Form, aus Geist Buchstabe und der widerlichste Typus des Menschen ist vielleicht der Pfaffe. Wenn Jemand behaupten wollte, die Kirche sei die Feindin der Religion, so hätte er wohl mindestens zur Hälfte Recht. Jedenfalls ist es die heilige und grosse Aufgabe der Theologie, die Religion vor ihren falschen Freunden zu schützen. Wir müssen die Anatomie, die Biologie und Psychologie und die Pathologie

[15] Vgl. hierzu RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Bonn [1]1874, S. 172–177.

[16] Vgl. hierzu etwa RITSCHL, ALBRECHT: Unterricht in der christlichen Religion, Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, hg. v. Axt-Piscalar, Christine, Tübingen 2002, § 10, S. 19–20: „Zweitens ist eine Erkenntnis allgemeiner sittlicher Regeln als solcher niemals genügend, um die entsprechende Tätigkeit hervorzurufen und zu organisieren, vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer Beweg- und Verpflichtungsgrund mit der Erkenntnis des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird. Demgemäß sind die dem Stoizismus und dem Christentum gemeinsamen Grundsätze erst auf dem Boden des letzteren fruchtbar geworden, weil sie hier in den besonderen Verpflichtungsgrund der besonderen religiösen Gemeinde aufgenommen sind. Der oberste Maßstab für dieses Verhältnis ist aber der Gedanke des überweltlichen übernatürlichen Gottes“.

der Religion studieren, wenn wir Seelenärzte sein wollen, Hüter der religiösen Gesundheit. […] Uns auf diese Gefahren und Pflichten aufmerksam zu machen, auch das ist ein Verdienst der geschilderten Angriffe. (S. 56)

In einem vierten Abschnitt schliesslich sucht Ragaz die ausgeführte Apologie noch einmal auf die Moral Jesu zu beziehen. Interessant ist dabei vor allem ein Dreifaches. Die durch Johannes Weiss' Forschung verdeutlichte Differenz von kantianisch-ethischer Reich-Gottes-Konzeption und eschatologischer Reich-Gottes-Vorstellung sucht Ragaz ebenso wie die Problematik des historischen Jesus durch ein Kern-Schale-Modell zu bearbeiten, in dessen Mitte der Verweis auf die Gesinnung und das Herz Jesu steht, wie man ihn etwa auch bei Richard Rothe finden kann,[17] den Ragaz auch an anderer Stelle aufnimmt und dessen Vorstellung eines undogmatischen, sittlichen, aber erfahrungs- und gefühlsorientierten Christentums Ragaz übernommen zu haben scheint.[18]

Ob nun Jesus erwartet habe, das Reich Gottes werde in Bälde kommen ohne menschliches Zuthun, oder ob er mehr die moderne Vorstellung geteilt habe, jedenfalls war für ihn Eins die Hauptsache: die Gesinnung zu lehren, die in diesem Reiche gelte, und den Gott zu verkündigen, der sich ihm geoffenbart hatte. Beides aber ist seinem Wesen nach ewig. (S. 70)

Die Gesinnung des irdischen Jesus wird so zum Zentrum der Theologie und ihrer Moral erklärt. Wie sie aber zugänglich sein soll, bleibt freilich offen, die Figur des „kongenialen Verstehens", die Ragaz an anderer Stelle einführt, ist ja in sich keineswegs klar, die imaginierte Gesinnung Jesu wird aber so gleichsam zum Passepartout für die moralischen Intuitionen Ragaz', die letztlich auf die Idee universaler Würde zielen, wie sie im Konzept der Persönlichkeitsentwicklung ausgedrückt wird.

Bedeutsam ist aber im Kontext der Untersuchung des Religionsbegriffs ein Zweites: Im Kontext der Behandlung Christi wird die oben schon erwähnte Kirchenkritik noch einmal wiederholt, konkretisiert und verschärft:

Nur eines sei nochmals nachdrücklich betont: Was wir Grosses von der Religion überhaupt und insbesondere vom Evangelium Jesu Christi gesagt haben, das gilt keineswegs auch von der *Kirche* und von dem, was man so gemeinhin Christentum nennt. […] Was soll man von einer Kirche Christi denken, die in Streitigkeiten über liturgische Formu-

---

[17] Dass es sich dabei für Ragaz letztlich nicht um historisch-kritisches Wissen, sondern erfahrungs- und gefühlsorientierten Nachvollzug handelt, wird an der Auseinandersetzung mit P. Drews' Jesusbuch deutlich. RAGAZ, LEONHARD: Der Kampf um Jesus Christus III, in: Neue Wege 4 (1919), S. 365–377, S. 370.

[18] Vgl. dazu ROTHE, RICHARD: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unserer Zeit, in: Richard Rothes nachgelassene Predigten, hg. v. Schenkel, D., Bd. 2, Elberfeld 1869, S. 316.328, S. 324, zit. in: BERNHARDT, REINHOLD: Christentum ohne Christusglaube. Die Rede von „unbewusstem Christentum" und „latenter Kirche" im 19. und 20. Jahrhundert, in: ThZ 66 (2010), S. 119–147, S. 324.

lare sich erschöpft, dagegen ihren Dienern die Beteiligung an der ungeheuren sozialen Gedanken- und Reformarbeit verbietet oder doch sehr erschwert? (S. 78)

Aus der Verbindung von religiöser Kirchenkritik hier und beschworener Gesinnung Christi dort ergibt sich dann drittens ein aktivistisches Programm, „eine Perspektive auf ein ungeheures Arbeitsfeld voll grosser theoretischer und praktischer Aufgaben, bei deren Lösung nur eine Parole gilt: Ernst zu machen mit dem echten Evangelium Jesu!" (S. 80)

Die These, die ich mit der Darstellung dieser frühen Arbeit Ragaz' verbinden möchte, lautet, dass die religionskritische Grundfigur der ethischen Theologie Ragaz schon in diesem frühen Stadium relativ weit entwickelt ist und sich letztlich liberalen Intuitionen verdankt.

Damit stellen sich dann natürlich zwei Fragen: Erstens ist zu klären, welche inhaltlichen moralischen Intuitionen Ragaz mit welchen Gründen mit dem „echten Evangelium Jesu" verbindet. Und zweitens ist nachzuzeichnen, wie sich das Verhältnis von Religionsbegriff – der ja immerhin auch bestimmte Vorstellungsgehalte und Handlungen umfasst, in deren Kontext der perhorreszierte Streit um liturgische Formulare ja durchaus einen Platz hat – und dem emphatisch verstandenen Evangelium Jesu Christi in der Folge bei Ragaz entwickelt – denn im vorliegenden Text wird das Evangelium der Religion ja durchaus noch zwanglos zugeordnet.

4. Romantischer Kantianismus

Das systematische Grundkonzept, das in dieser 1897 erschienenen Schrift Ragaz' erscheint, prägt dann auch sein erstes Buch, die ethische Grundlegung *Du sollst*, die 1904 in zweiter Auflage erscheint und hinsichtlich der moralischen Intuitionen Aufschluss verspricht.[19] Über das bereits Gesagte hinaus wird darin noch stärker als bereits in der früheren Schrift deutlich, dass sich Ragaz vor allem Kant verbunden wissen möchte. Denn nicht nur stellt er ihm das berühmte Zitat zum guten Willen aus der Grundlegung der Metaphysik der Sitten als Motto voran,[20] er behauptet auch, seine Auffassung der Moral sei mit der Kantschen weitgehend identisch: „Es ist die Überzeugung, die diese Schrift vertritt, daß Kants Ethik, in ihren einfachen Grundzügen verstanden,

[19] RAGAZ, LEONHARD: Du sollst. Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung, Ossmannstedt ^{2}1904.

[20] „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" (KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Ders.: Theorie Werkausgabe Immanuel Kant, Bd. 7, Werke in zwölf Bänden, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt a. M. 1974, S. 7–102, BA III–128 [Original der zugrundegelegten zweiten Auflage 1786, erste Auflage 1785], BA 1,2).

die Moral ist oder doch der wichtigste Teil der Moral." (S. 63) Allerdings vertritt er dabei eine durchaus eigenwillige Kantinterpretation, sofern er die Bestimmungen aus Kants Religionsschrift als Begründung des religiösen Ursprungs der Moral versteht:

[…] [D]ie Moral ist die ratio cognoscendi (der Erkenntnisgrund) Gottes, Gott aber ist die ratio essendi (der Seinsgrund) der Moral. Weil das „Du sollst" von Gott stammt, dem heiligen Gott, so führt es auch zu ihm. (S. 63)

Auch hier wird letztlich die Gesinnung Jesu zum Kern der Moral erklärt:

Denn die Gesinnung, die er lehrt, ist die sittliche Gesinnung selbst. Es handelt sich […] um ein Innewerden der ewigen sittlichen Wahrheit, die unserer Existenz zugrunde liegt. Jesu Ethik ist […] intuitiv. […] Sie ist Natur, sittliche Natur in ihrer Fülle und Reinheit. Sie ist die sittliche Gesinnung selbst, wie sie jeder Seele einleuchten muß, die sich tief auf ihrer innerste Stimme besinnt, die jedem Gewissen sich ankündigen muß als das Wahre und Rechte. (S. 121 f.)

Bemerkenswert ist dabei einerseits, dass diese Auffassung die Deutung nahelegt, die sittliche Gesinnung Jesu sei letztlich mit dem Sittengesetz kantscher Prägung identisch; andererseits, dass hier eine durch den Naturbegriff signalisierte Unmittelbarkeit behauptet wird, die dem kantischen Denken doch eher fremd sein dürfte. Macht man sich die Mühe, diese Vorstellung zu explizieren, liefe sie darauf hinaus, dass Christus den kategorischen Imperativ gleichsam intuitiv anwendet und die Neigung der Pflicht mühelos unterordnet – *und Ragaz' Position stellte dann eine Art „romantischen Kantianismus" dar, in dem die Gesinnung durch göttliche Einwirkung sittlich präformiert ist und eine erneute Einheit mit der Natur an die Stelle der Unabhängigkeit von der Natur tritt.*[21] Wer mag, kann dabei auch die Identifizierung von Humanismus und Naturalismus in Karl Marx' Pariser Manuskripten assoziieren. Dass Religiosität dabei jedenfalls vorrangig als Grund und Ergebnis moralischer Wirksamkeit verstanden wird, zeigt sich besonders prägnant im Schlusswort des Textes:

Allerdings ist es meine Überzeugung, daß nur eine religiöse Wiedergeburt uns zu einer neuen sittlichen Jugend führen kann. Die Frage nach Gott ist entscheidend. Aber andererseits findet Gott nur, wer sich in sittlichem Gehorsam zusammenfaßt. Religion ist zur Hälfte Sache des Willens. Wir müssen das Gute wollen, um den Guten zu erkennen, wir müssen Liebe üben, um den Gott der Liebe zu fassen. Darum bleibt der Weg das „Du sollst." (S. 181)

---

[21] Darauf scheint MATTMÜLLER, MARKUS: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. 1, S. 234–239 zufolge auch die zweite Ethik Vorlesung von 1912 zu deuten. Auch Rich hat, bei völlig anderer Einschätzung, die kantische Füllung dieser Reich-Gottes Idee – er bezeichnet sie als Symbiose von Philosophie und Theologie – klar gesehen, vgl. RICH: Theologische Einführung, S. XXX.XL; vgl. auch JÄGER, HANS ULRICH: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz, S. 271–276.

In der Frage weiterer Füllung der moralischen Intuitionen lassen sich nun zwei der bekannteren politischen Äusserungen Ragaz' konsultieren. Im Frühjahr 1903 hält Ragaz anlässlich eines erfolglos zu Ende gegangenen Streiks der Basler Maurer und Bauhandlanger, dessen Ziele die Erhöhung des Minimallohns und die Reduktion der Arbeitszeit von zehn auf neuneinhalb Stunden darstellten, im Basler Münster eine Predigt, die am 25. April im Schweizerischen Protestantenblatt veröffentlicht wird.[22] Ausgehend vom Doppelgebot der Liebe argumentiert er darin, dass die soziale Bewegung, deren Ausdruck der Streik sei, als epochales Ereignis wahrgenommen werden müsse, dass Christen sich in der Nachfolge Jesu durch Liebe motiviert auf die Seite der Schwachen zu stellen hätten, dass diese Schwachen in den Streikenden zu sehen seien und dass sich die soziale Frage letztlich nur religiös lösen lasse. Ragaz behauptet, die epochemachende Bewegung ziele auf eine neue Welt, die „aus dem Herzen des Evangeliums hervorgegangen" (S. 30) sei.

Kutters These, dass die Sozialdemokratie gleichsam als unbewusstes Werkzeug Gottes verstanden werden müsse,[23] wird hier gerade nicht vertreten, sehr viel eher tendiert Ragaz' Argumentation in die Richtung Herrmanns, der in seiner Ethik eine Unterstützung der Arbeiter durch die Christen für den Fall, „dass ihnen durch die Uebermacht des Kapitals Unrecht geschieht"[24], ausdrücklich vorsieht und Maßnahmen zur Steigerung der „Kraft des persönlichen Lebens"[25] fordert, sie aber im Gegensatz zur Sozialfürsorge der Positiven als Subjekte (und zwar auch als religiöse) ernst nimmt.

Eine zweite zu konsultierende Publikation ist die Verschriftlichung eines im September 1906 vor der Jahresversammlung der Schweizerischen Predigerversammlung gehaltenen Vortrags, die noch im gleichen Jahr unter dem Titel *Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart* erschienen ist.[26] Auch hier wird wieder mit dem „unvergleichlichen Wert der Seele" argumentiert, der im Evangelium offenbar sei (S. 25) und zusammen mit der aus dem Konzept des Reiches Gottes abgeleiteten Zukunftshoffnung (S. 24) und der aus der Brüderlichkeitsidee entnommenen Solidarität die christliche Stellungnahme für die Anliegen der Arbeiterbewegung motivieren soll. Als Kapitalismus beschreibt Ragaz dabei die profit- und konkurrenzorientierte Erwerbswirtschaft:

[22] Vgl. RAGAZ, LEONHARD: Ein Wort über Christentum und soziale Bewegung (Maurerstreikpredigt), in: Ders.: Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik. Texte von 1900–1945, hg. v. Brassel, Ruedi/Spieler, Willy, Luzern 1995, S. 29–34 [Originale: Schweizerisches Protestantenblatt vom 25. April 1903].

[23] Vgl. KUTTER, HERMANN: Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, Berlin 1906, S. 29.

[24] HERRMANN, WILHELM: Ethik, Tübingen ^{3}1904, § 26, S. 186.

[25] A. a. O., S. 187.

[26] RAGAZ, LEONHARD: Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel 1906.

Seine Produktion und Distribution der Güter nimmt prinzipiell auf das Wohl oder Wehe des Mitmenschen, der Gemeinschaft keine Rücksicht und faktisch nur, soweit Gesetzgebung oder öffentliche Meinung ihn dazu zwingen. Der an der Produktion beteiligte Arbeiter ist einfach ein Teil des Kapitals. Der Endzweck seiner Tätigkeit ist Profit, oder, objektiv gesprochen, Mehrung des Kapitals. (S. 15)

Entscheidend ist für Ragaz dabei die depersonalisierende Wirkung der extremen Arbeitsteilung in Verbindung mit der Asymmetrie sozialer Gestaltungsmacht in der noch nicht wohlfahrtsstaatlich gezügelten Industrie um die Jahrhundertwende. Theologisch sucht Ragaz diese Analyse im Begriff des „Mammonismus" anschlussfähig zu machen, der im Evangelium als Feind Gottes beschrieben werde, weil er die Seele knechte:

Wir haben ja gesehen, daß es das Wesen des Kapitalismus ist, die Seele, das Persönliche, Menschliche, zugunsten der Sache zu unterdrücken, sie einer Fremdherrschaft zu unterwerfen. (S. 25)

Auch hier wieder ist es die Persönlichkeit, die im Zentrum der normativen Begründungen steht. Zugleich wird dabei aber auch die Dualität im Religionsbegriff, die wir als Polarität von Religion und Kirche kennengelernt haben, wieder aufgenommen. Sie nimmt hier die Gestalt der Entgegensetzung zweier Formen der Religion an.

Ich möchte den Gegensatz als den zwischen der ruhenden und der vorwärtsdrängenden Form der Religion bezeichnen. Man könnte […] auch von einer ästhetisch-kultischen und einer ethisch-prophetischen Frömmigkeit reden. (S. 21)

Die ästhetisch-kultische Religion „sucht […] eine Stätte zum Ausruhen […] im edelsten Sinne […] von Schuld und Weltangst und von sich selbst." (S. 21). Sie ist individualistische Frömmigkeit, die sich mit dem im Sühnetod gegebenen Heil in Christo verbindet, die Heilstatsachen in eine fixe Lehre giesst und diese in einer Organisation, der Kirche, bewahrt – dies aber führt Ragaz zufolge zu Orthodoxismus, Ekklesiokratie, Selbstsucht und lieblosem Christentum. Demgegenüber stehe die ethisch-prophetische Religion, die die Nachfolge des kenotischen Christus betone, statt der Kirche das Gottesreich suche und Frömmigkeit eher als Tat denn als Genuss verstehe.

Sie kann nicht anders als glauben, daß diese Verheißungen wahr werden müssen. Ihr sind die irdischen Verhältnisse keine unabänderlichen Ordnungen. Gott ist noch am Werke und wir sollen mit ihm arbeiten, daß die Welt seiner Herrlichkeit voll werde. (S. 23)

Damit verbindet Ragaz nun aber einerseits die benannten Aspekte mit einer geschichtstheologischen Behauptung, die wir auch bei Kutter finden und verknüpft andererseits die geforderten sozialen Reformen mit einer tugendethisch gewendeten religionspolitischen These:

Kurz: die Gesellschaft ist krank. Aber warum ist sie krank? Weil so viel Unwahrheit, Ungerechtigkeit und Selbstsucht in ihr sind, die heraus müssen. Die furchtbare Krisis, durch die die Welt geht, bedeutet die Geburtswehen einer neuen Ordnung. (S. 50)

Auch wenn die damit geweckten Erwartungen im nächsten Schritt wieder zurückgewiesen werden, bleibt doch der Verheißungshorizont einer irdischen Realisierung des Reiches Gottes aufgespannt.

Religionspolitisch ist die These, weil es insgesamt bei der Vorstellung der Notwendigkeit einer „religiösen Wiedergeburt" (S. 64) der Gesellschaft bleibt, die letztlich vom reformierten Christentum ausgehen soll.

In der Vorlesung zur Religionsphilosophie,[27] die Ragaz 1909, inzwischen Professor in Zürich, hält, und in der er das *Wesen der Religion* (S. 601) darstellen möchte, verschärft Ragaz nun den Gegensatz der zwei Formen, die er hier als kultisch-dogmatische Religion einerseits, als sittliche Religion andererseits fasst, wobei es nicht leicht fällt, die Assoziation der Kantschen Differenz von statutarischer Religion und reinem Religionsglauben abzublenden. Die sittliche Religion nach Ragaz

findet […] ihren vollendeten Ausdruck in der Bitte des Unservaters: „Dein Reich komme zu uns." Damit ist der Menschheit der Weg des Guten vor ihrem Auge frei geworden. Wir glauben wirklich, dass es möglich sei, zu einer diesseitigen Erlösung zu gelangen.

Diese „Erlösung" stellt sich Ragaz als Kulturentwicklung vor.

Wir hoffen, dass es gelingen werde, in immer stärkerem Masse die Natur dem Geiste zu unterwerfen, damit Not und Elend zu besiegen, aber auch dem Guten inwendig im Menschen und draussen in den Verhältnissen eine Stätte zu bereiten, dass wir immer mehr aus Barbarei und halber Tierheit herauskommen ins Menschentum und damit in den Tag der Freiheit hinein. dass dieses Menschentum sich immer besser erkenne in seiner gotteskindlichen oder sagen wir ruhig göttlichen Art und damit Ernst mache. Kurz: Wir glauben an eine Menschwerdung Gottes, die zugleich Gottwerdung des Menschen ist als letztes Ziel der Weltentwicklung und bekennen uns damit nur zu dem zentralen Gedanken der sittlichen Religion, die im Evangelium Jesu in seiner Reinheit aufgeleuchtet ist. (S. 587 f.)

Dies hat für Ragaz dann freilich auch Konsequenzen hinsichtlich der Entwicklung der religiösen Praxis, sofern er unter expliziter Berufung auf Richard Rothe von einer Auflösung von Kirche und Dogma (vgl. S. 594) in die „sittlich-soziale Menschengemeinschaft" (S. 596) ausgeht.

[27] Vgl. RAGAZ, LEONHARD: Religionsphilosophie. Vorlesung an der Universität Zürich im Sommersemester 1909, aus dem Manuskript übertragen von Ferdinand Tobler, hg. v. der Neuen religiös-sozialen Vereinigung, 2 Bde., Zürich 1985.

5. Reich Gottes statt Religion

In der 1912 erschienenen zweiten Ethikvorlesung gibt Ragaz dann auch die Differenz zweier Religionsbegriffe auf und ersetzt sie durch die – nach eigenen Angaben von Blumhardt in der Vermittlung Kutters übernommene – Antithese von Religion und Reich Gottes.[28] Die Pointe dieser Operation scheint mir systematisch in der Substantiierung der bereits zuvor in der Präsenz Christi verorteten Hoffnung auf die Realisierung des sittlichen Reiches zu liegen. Was Ragaz von Blumhardt übernimmt, ist ausweislich seiner eigenen Darstellung die Vorstellung der Verwirklichung des Reiches Gottes „mit aller Wucht und Glut und allem massiven Realismus der Bibel“[29].

An der Predigt über *Jesus und unser religiöses Wesen* von 1913[30] lässt sich gut zeigen, wie diese neue, pejorative Fassung des Religionsbegriffes manifest wird. „Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß nichts die Menschen so stark von Gott abhält, als die Religion, und nichts sie so stark von Jesus zurückhält als das Christentum“ (S. 393). Den Ort, den vorher die Kategorien der „ethisch-prophetischen“ oder „sittlichen Religion“ innehatten, bekommt nun das Göttliche bzw. das Gottesreich zugewiesen:

> Wir leben in einer Zeit religiösen Erwachens. […] Es ist zunächst weniger das Göttliche selbst, was hervortritt, sondern eine verirrte Sehnsucht darnach; nicht das Gottesreich wächst, sondern das Religionswesen. Es erscheint mit all seinen bezeichnenden Zügen, namentlich dem einen: daß es menschliches Machen ist und, daß es das Göttliche in den Dienst des Menschlichen herabzieht. (S. 398)

Hier zeigt sich, dass mit dieser semantischen Operation auch eine inhaltliche verbunden ist: Denn das, was vorher sittliche Religion oder ethisch-prophetische Frömmigkeit war, wird nun unmittelbar in den Bereich göttlicher Wirksamkeit gerückt. Gleichwohl bleibt die vorgestellte Wirkung dieses unmittelbar Göttlichen in den Bahnen der Vorstellungen, die sich auf die modifizierten Konzepte Kants und Rothe zurückführen liessen – Jesus ist das Urbild gottunmittelbarer Sittlichkeit, religiöse Praxis wird zu sittlicher Praxis und religiöse Sozial- und Kulturformen lösen sich in moralische auf:

---

[28] Vgl. MATTMÜLLER, MARKUS: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. 1, S. 234–239.

[29] RAGAZ, LEONHARD: Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!, Erlenbach/Zürich u. a. 1922, S. 47. Gegen Mattmüller, der hier Ragaz’ Aufgabe seines „eigenwilligen Kantianismus“ sieht, würde ich daran festhalten, dass die sittliche Religion einerseits schon in „Du sollst“ in Christus gleichsam naturalistisch verstanden wird, andererseits aber auch hier die heimliche Kernagenda des Gottesreiches in der Persönlichkeit Christi bleibt.

[30] RAGAZ, LEONHARD: Jesus und unser religiöses Wesen, in: Neue Wege 7 (1913), S. 393–403.

Jesus ist unsere Erholung, wenn uns die frommen Leute Religion und Christentum entleidet haben. […] Es ist hier überhaupt gar kein religiöses Wesen mehr. Wir stoßen nun auf das seltsame Wunder, daß hier, wo das wahrhaft Göttliche erscheint, die Religion aufhört. […] Göttliches Wesen und göttliche Wahrheit müssen sich zu allererst zeigen in schlichter Herzensgüte, verbunden mit herzlicher Demut vor Gott und sich selbst, in einem willigen Verstehen und Geltenlassen Anderer, in schlichter Menschlichkeit und hoher Natürlichkeit. Wo diese Kennzeichen fehlen, da ist große Wahrscheinlichkeit, daß wir es nicht mit Gott zu tun haben, sondern mit dem Ich, nicht mit dem Gottesreich, sondern der Religion. (S. 402)

Die Problematik, die sich für eine auf praktische Politik beziehende Position wie die von Ragaz aus der Einrückung der sittlichen Religion in den Bereich unmittelbar-göttlichen Wirkens ergeben muss, liegt in der Möglichkeit sozialer Verortung. Während die Kantsche Differenz im Religionsbegriff auf den Hiatus zwischen einem normativen und einem faktischen Religionskonzept bezogen werden kann und Ragaz' frühe Äusserungen noch einen Religionsbegriff favorisieren, der die soziale Realität der Religion kritisch zu überprüfen erlaubt, wird mit der schon früh angelegten, aber zunehmenden Identifikation des normativen Religionsbegriffs zunächst mit der sozialen Praxis ethisch-prophetischer Frömmigkeit, dann aber mit unmittelbar göttlicher Realität durch die Reich-Gottes-Semantik jeder Möglichkeit der kritischen Überprüfung, aber auch nur der sozialen Verortung eigener religiöser Praxis der Boden entzogen. Der theologisch-theoretische Status des von Ragaz konzipierten Reiches Gottes erlaubt letztlich nur noch die abstrakte und vollständige Negation jeder Gestalt der in menschlichem Handeln sichtbaren Religion, während das Reich Gottes als unverfügbare Größe gelten muss – göttliches und menschliches Handeln werden so vollständig getrennt. Ragaz kommt auf diese Weise nicht über eine Religionskritik hinaus, die letztlich abstrakt bleiben muss, weil ihr alle menschlichen Sozialgestalten verfallen. Anders als Karl Barth, der diese Spannung zur Leitdifferenz der theologischen Bemühung überhaupt erklärt,[31] ist Ragaz nicht dazu bereit, diese grundsätzliche Kritik noch reflexiv zu wenden.

In dem Aufsatzzyklus *Neue Wege*, der in den Neuen Wegen 1917 und 1918 subsequent erscheint,[32] wird dann die Unterscheidung von Reich Gottes und Religion programmatisch vollzogen. Der dritte Teil des Zyklus ist mit dem Titel *Nicht Religion, sondern Reich Gottes!* überschrieben. Doch schon im zweiten Teil hatte Ragaz darauf insistiert, das Reich Gottes sei nicht Religion, sondern Politie. Auch hier finden sich wieder die Elemente, die wir bereits als

[31] Vgl. BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik I,2. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, § 17, Zürich 1945, S. 356–359.

[32] Vgl. RAGAZ, LEONHARD: Neue Wege, Teil 1–11, Neue Wege 11 (1917), S. 3–18 (1).100–115 (2).295–306 (3).353–366 (4).392–406 (5).471–503 (6).522–556 (7).583–619 (8).649–675 (9); 12 (1918), S. 6–28 (10–11).

konstitutiv für die Ragazsche Differenz im Religionsbegriff festgestellt hatten. Religion wird als abgegrenzter menschlicher Handlungs- und Gesellschaftsbereich verstanden, in ihr entwickeln sich Beharrungs- und Selbsterhaltungskräfte, die den normativ zentralen Konzepten, in denen Ragaz kritische Philosophie und Evangelium übereinstimmen sieht, massiv widerstreben. Der Eindruck vor allem der deutschen Kriegstheologie wie seiner spirituellen Erfahrungen bestärkt Ragaz darin, das Reich Gottes als transzendentes, aber gleichwohl sozial wirksames Prinzip gegen die menschliche Religion zu verschärfen.[33]

Das Reich Gottes wird Ragaz – auch gegen die Dialektische Theologie – dann zum kritischen Prinzip, an dem einerseits auch die real existierende Sozialdemokratie als Religion erwiesen werden kann, das andererseits aber auch als Realgrund moralischer Hoffnung im Kontext von Gewalt und Immoralität zu dienen vermag.[34] Der Preis, den Ragaz für diese theologische Interpretation zahlt, ist ein Reflexionsdefizit, das eine Kritik oder auch nur Präzisierung der eigenen moralischen Rückprojektionen nicht zulässt.

6. Tugendethische Religionskritik

Leonhard Ragaz, der, von einem liberalen Religionsbegriff ausgehend, zunächst die soziale Bedeutung der Religion stark zu machen sucht, gibt den Religionsbegriff schließlich zugunsten der Vorstellung des Reiches Gottes auf. Damit gehört er zu den ersten, die eine theologische Religionskritik vornehmen, wie sie dann prominent etwa auch von Barth aufgenommen wird – sie

[33] Vgl. RAGAZ, LEONHARD: Evangelium und moderne Moral, S. 305 f.

[34] Daher die Betonung der Wirklichkeit in der Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie, vgl. RAGAZ, LEONHARD: Zum religiös-sozialen Problem, Aussprache mit Thurneysen, in: Neue Wege 21 (1927), S. 400–423, S. 417: „Denn es war und ist unsere Meinung, dass diese Worte eben nicht theoretische Ansichten bedeuteten, sondern Wirklichkeiten, Kräfte, Tatsächlichkeiten. Aber nun glaubten wir, und glauben noch, dass sie als solche in unsern Tagen noch nicht hervorgetreten seien, dass Gott sie als solche erst noch offenbaren, mitteilen, ausgiessen müsse. Wir glaubten das ist das Zweite, dass dies nicht geschehen könne infolge von theologischem Denken oder auch von Bibelstudium, sondern nur im Zusammenhang mit der auf sein Reich hindrängenden Weltbewegung." Dass es Ragaz tatsächlich um eine bestimmte Gesinnung und ihre Wirkungen geht, lässt sich in seiner Beschreibung des Zürcher Generalstreiks beobachten, in der er angesichts des ruhigen Verlaufs, der guten Organisation und vor allem der Alkoholabstinenz bemerkt, vgl. RAGAZ, LEONHARD: Der Zürcher Generalstreik I, S. 293–294: „Nun haben wir ein *Wunder* erlebt. Vor der Macht des sittlichen Gedankens, der die Arbeiterbewegung trägt, sind alle diese Dämonen verschwunden. Ja, ein hohes Wunder ist es: *Der Geist einer sittlich gebundenen Freiheit hat die Massen ergriffen*. […] Und endlich die christlichen Kreise: sollten sie nicht […] sich freuen über dieses Wunder der Macht des Guten, worin ich für meinen Teil eine Offenbarung des Göttlichen im Menschen erblicke. Ein Neues ist der Menschenwelt erschienen!".

unterscheidet sich von den traditionellen Differenzierungen zwischen wahrer und falscher Religion und den unterschiedlichen Überbietungsfiguren dadurch, dass sie die Religion insgesamt problematisiert und stellt sich damit einerseits gegen jenen zu seiner Zeit modernen Trend, der die Religion durch ihre Pluralisierung und die Auszeichnung von Weltreligionen gegen ihre Kritiker zu immunisieren sucht, andererseits aber gegen die starke Verbindung von christlicher Religion und etablierten Herrschaftsstrukturen und Machtasymmetrien.

Im Fokus der systematischen Bemühungen Ragaz' um die Religion steht dabei eine Leitdifferenz, die er in den Phasen seiner Entwicklung unterschiedlich fasst: Unterscheidet er zunächst zwischen der Religion Jesu und der Kirchenreligion, so gewinnt diese Differenz dann die Form der Unterscheidung von ästhetisch-kultischer und ethisch-prophetischer Frömmigkeit bzw. kultischer und sittlicher Religion, um schließlich in der Differenz von Religion und Reich Gottes zu münden, die nicht mehr nur als Unterscheidung, sondern auch als Trennung zu verstehen ist.

Die inhaltliche Pointe dieser Differenz und damit auch der normative Kern der Ragazschen Bemühungen lässt sich in der – durchaus widersprüchlichen – Figur beschreiben, die ich hier in Ermangelung anderer Kategorien als „romantischen Kantianismus“ zu charaktisieren versucht habe. Wiewohl von Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann beeinflusst, spricht viel dafür, dass Ragaz inhaltlich von Kants Konzeption des Sittengesetzes, der Persönlichkeit und des zum Reich Gottes führenden reinen Religionsglaubens geprägt ist, wobei ihm Jesus Christus als Urbild einer sittlichen Persönlichkeit gilt, in der nun aber von Natur aus und intuitiv Pflicht über Neigung triumphiert – das Reich Gottes ist nun genau in der Ausbreitung dieser Gesinnung und ihrer Wirkungen zu erkennen, die Ragaz letztlich der Wirkung Gottes selbst zuschreibt. Den anderen Pol dieser Unterscheidung bildet dann die positive, institutionalisierte, durch Riten, Symbole und menschliche Sozialformen manifeste Religion, die freilich stets auch durch soziale Grenzziehungen und die Interaktion mit anderen sozialen Ordnungsgefügen charakterisiert ist und die Ragaz unter dem Eindruck der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse als verloren preisgibt.

Die durch die so gestaltete Unterscheidung von Gottesreich und Religion gewonnene kritische Distanz, mit der Ragaz im Signum der Religionskritik die biblischen Verheißungen auch im sozialen Kontext einzuklagen sucht, droht freilich angesichts der Identifikation von Gottesreich und – letztlich göttlich herbeigeführter – sittlicher Gesinnung theologisch wie sozial ortlos zu werden: theologisch, weil die Unverfügbarkeit des Gottesreiches genau genommen keine menschlichen Eingriffe zulässt und damit auch keine Kriterien angemessenen menschlichen Handelns zu entwickeln erlaubt; sozial, weil eine lediglich auf die Gesinnung abhebende Theorie keine strukturellen Bedingun-

gen der Realisierung im sozialen Handeln angeben kann. Gleichwohl kommt Ragaz das bleibende Verdienst zu, sich entschlossen der Frage gestellt zu haben, wie das kritische Potential einer als göttliche Offenbarung verstandenen Einsicht unter modernen Bedingungen zur Geltung zu bringen sei.

Literatur

BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik I,2. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zürich 1945.

BARTH, ROBERT: Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton Zürich 1830–1914, Zürich 1981, S. 24–33.

BARTH, ROBERT: Leonhard Ragaz (1868–1945), in: Lienemann, Wolfgang/Mathwig, Frank (Hg.): Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker, Zürich 2005, S. 9–31.

BECKER, BERNHARD: Die Arbeiterfrage und das Evangelium. Referat in der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft bei ihrem Jahresfeste in Schaffhausen den 9. August 1871, Schaffhausen 1872.

BAUMANN, ARNULF H.: Christlich-jüdische Gespräche seit 1938, in: Siegert, Volker (Hg.): Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart, Göttingen 2000, S. 489–504.

BERNHARDT, REINHOLD: Christentum ohne Christusglaube. Die Rede von „unbewusstem Christentum“ und „latenter Kirche“ im 19. und 20. Jahrhundert, in: ThZ 66 (2010), S. 119–147.

BUESS, EDUARD/MATTMÜLLER, MARKUS: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt, Ragaz, Barth, Freiburg i. Br. 1986.

HERKENRATH, SILVIA: Politik und Gottesreich. Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918–1945 von Leonhard Ragaz, Zürich 1977.

HERRMANN, WILHELM: Ethik, Tübingen ^{3}1904.

JÄGER, HANS ULRICH: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz. Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz‘ theologischem Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Vorlesungsmanuskripte, Zürich 1971.

KAMBLI, CONRAD WILHELM: Das Christentum und die sociale Frage. Zwei Vorträge, in: Reformblätter aus der bernischen Kirche 3 (1869), S. 107–118.128–140 [erster Vortrag], S. 161–171.181–190.202–211 [zweiter Vortrag].

KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Ders.: Theorie Werkausgabe Immanuel Kant, Bd. 7, Werke in zwölf Bänden, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt a. M. 1974, S. 7–102 (BA III–128), [Original der zugrundegelegten 2. Aufl. 1786, 1. Aufl. 1785].

KUTTER, HERMANN: Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, Berlin 1906.

LINDT, ANDREAS: Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zollikon/Zürich 1957.

MASUZAWA, TOMOKO: The Invention of World Religions. Or, How European Universalim Was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago/London 2005.
MATTMÜLLER, MARKUS: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd. 1: Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913 [BBG 67], Basel/Stuttgart 1957; Bd. 2: Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen [BBG 110], Basel/Stuttgart 1968.
MATTMÜLLER, MARKUS: Die reformierten Christen der Schweiz vor der Arbeiterfrage im 19. Jahrhundert, in: Neue Wege 74 (1980), S. 244–253.293–298.324–331.
OSCHWALD, JOHANN ULRICH: Das Christenthum und die soziale Frage. Synodalproposition des Herrn Dekan Oschwald, in: Die Verhandlungen der ordentlichen Versammlung vom 27.–28. Oktober 1868 [Amtlicher Auszug aus den Protokollen der Synode der Züricherischen Geistlichkeit 26], Zürich 1868, S. 1–80.
RAGAZ, LEONHARD: Evangelium und moderne Moral, Berlin 1897.
RAGAZ, LEONHARD: Du sollst. Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung, Ossmannstedt [2]1904.
RAGAZ, LEONHARD: Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel 1906.
RAGAZ, LEONHARD: Der Zürcher Generalstreik I, in: Neue Wege 6 (1912), S. 291–301.
RAGAZ, LEONHARD: Jesus und unser religiöses Wesen, in: Neue Wege 7 (1913), S. 393–403.
RAGAZ, LEONHARD: Neue Wege, Teil 1–11, Neue Wege 11 (1917), S. 3–18 (1).100–115 (2).295–306 (3).353–366 (4).392–406 (5).471–503 (6).522–556 (7).583–619 (8).649–675 (9); 12 (1918), 6–28 (10–11).
RAGAZ, LEONHARD: Der Kampf um Jesus Christus III, in: Neue Wege 4 (1919), S. 365–377.
RAGAZ, LEONHARD: Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!, Erlenbach u. a. 1922.
RAGAZ, LEONHARD: Zum religiös-sozialen Problem, Aussprache zwischen Eduard Thurneysen und Leonhard Ragaz, in: Neue Wege 21 (1927), S. 400–423.
RAGAZ, LEONHARD: Religionsphilosophie. Vorlesung an der Universität Zürich im Sommersemester 1909, aus dem Manuskript übertragen von Ferdinand Tobler, hg. v. der Neuen religiös-sozialen Vereinigung, 2 Bde., Zürich 1985.
RAGAZ, LEONHARD: Ein Wort über Christentum und soziale Bewegung (Maurerstreikpredigt), in: Ders.: Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik. Texte von 1900–1945, hg. v. Brassel, Ruedi/Spieler, Willy, Luzern 1995, S. 29–34 [Original Schweizerisches Protestantenblatt vom 25. April 1903].
RICH, ARTHUR: Theologische Einführung, in: Ders./Ragaz, Christine/Mattmüller, Markus (Hg.): Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. 1: 1887–1914, Zürich 1966, S. IX–XLIV.
RICH, ARTHUR: Theologisch-sozialethische Einführung, in: Ders./Ragaz, Christine/Mattmüller, Markus (Hg.), Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. 2: 1914–1932, Zürich 1982, S. 7–54.
RITSCHL, ALBRECHT: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Bonn [1]1874.
RITSCHL, ALBRECHT: Unterricht in der christlichen Religion, Studienausgabe nach der

1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, hg. v. Axt-Piscalar, Christine, Tübingen 2002.
ROSTIG, DITTMAR: Bergpredigt und Politik. Zur Struktur und Funktion des Reiches Gottes bei Leonhard Ragaz, Frankfurt a. M. u. a. 1991 [Original: Diss. Leipzig 1983].
ROTHE, RICHARD: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unserer Zeit, in: Richard Rothes nachgelassene Predigten, Bd. 2, hg. v. Schenkel, D., Elberfeld 1869.
SCHWEITZER, ALBERT: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906.

Schluss

Ausblick

„Religion“, ein unvollzogener Abschied?

Harald Matern

Der Erste Weltkrieg hat, mit all seinen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Auswirkungen, zu grundlegenden Veränderungen in der theologischen Debattenlandschaft geführt. Mehrere Faktoren[1] sind hier von besonderer Relevanz: a) die Erstarkung des Sozialismus und die politischen Wirren der Weimarer Republik; b) die institutionelle Entflechtung von Kirche und Staat; c) die generelle „Krisen“-Stimmung in den öffentlichen Debatten; d) die allgemeine Kritik am Liberalismus; e) autoritative Züge in den politischen Debatten; e) die ökonomischen Verwerfungen durch Inflation; und schließlich f) die Enttäuschung jüngerer theologischer Generationen im Blick auf die Haltung ihrer theologischen Lehrer vor und während des Ersten Weltkriegs. Während die erstgenannten Punkte den Umgang mit „Religion“ (oder auch „Glauben“) aufgrund der veränderten gesellschaftlichen, institutionellen und politischen Stellung (nicht nur) des Christentums *inhaltlich* beeinflussen mussten (und dies auch taten), verdient der letztgenannte Faktor besondere Beachtung. Denn dieser ging, ausgehend von der Person Karl Barths, mit einer *generellen* Kritik an allen „Religions“-theologischen Programmen einher. Nicht, dass, wie gesehen, eine solche Kritik bis dato unbekannt gewesen wäre – ging doch die Entstehungsgeschichte modern-protestantischer „Religions“-Theologien Hand in Hand mit deren auch theologischer Kritik. Vielmehr verdient Beachtung, dass diese Kritik nun programmatisch radikalisiert und zugleich politi-

[1] Vgl. aus der Fülle der Literatur nur: Föllmer, Moritz/Graf, Rüdiger/Leo, Per, Die Kultur der Krise in der Weimarer Republik, in: Graf, Rüdiger/Föllmer, Moritz (Hg.): Die „Krise“ der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters, Frankfurt/New York 2005, S. 9–44; Graf, Rüdiger: Die „Krise“ im intellektuellen Zukunftsdiskurs der Weimarer Republik, in: Ders./Föllmer, Moritz (Hg.): Die „Krise“ der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters, Frankfurt/New York 2005, S. 77–106; Reimer, A. James: Tillich, Hirsch and Barth. Three Different Paradigms of Theology and Its Relation to the Sciences, in: Hummel, Gert (Hg.): Natural Theology Versus Theology of Nature. Tillich's Thinking as Impetus for a Discourse Among Theology, Philosophy and Natural Sciences, Berlin/Boston 1994, S. 101–124; Cremer, Douglas J.: Protestant Theology in Early Weimar Germany. Barth, Tillich, and Bultmann, in: Journal of the History of Ideas 56/2 (1995), S. 289–307; Müller, Gotthold: Religion zwischen Metaphysik und Prophetie. Anmerkungen zum Religionsbegriff bei K. Barth, P. Tillich und D. Bonhoeffer, in: NZSTh 20 (1978), S. 203–225.

siert werden konnte. Während mehrerenorts Versuche unternommen wurden, die affirmativ-kritische theologische Aneignung von „Religion“ mit anderen Mitteln weiterzuführen, stellt die formale wie inhaltliche theologische Generalkritik an „Religion“ den letztlich wirkmächtigsten theologiegeschichtlichen Einschnitt dar.

1. Die Aufhebung der „Religion“ in der Theologie: Das Projekt der Dialektischen Theologie

Kein anderer Theologe hat (nicht nur) die deutschsprachige protestantische Debattenlandschaft nach dem Ersten Weltkrieg so stark und nachhaltig beeinflusst wie Karl Barth. Dies gilt bekanntlich in besonderer Weise für das theologische Schicksal von „Religion“. Barths programmatische Abwendung von der „liberalen“ Theologie[2] erfolgte, vorbereitet in den letzten Kriegsjahren,[3] nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, öffentlichkeitswirksam insbesondere zunächst in der ersten Fassung des „Römerbriefs“[4] Ende 1918. Später wurde diese Abwendung auch *ad personam* in einer Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack vollzogen,[5] der sich bereits nach dem Erscheinen des „Römerbriefs“ von dessen Programm distanziert hatte.[6] Zum Leitbegriff dieser Abwehr wurde prominent der Begriff „Religion“ gewählt. An dessen Stelle trat das Korrelat von „Offenbarung“ und „Glaube“. So heißt es in Karl Barths Antwort auf Harnacks zuvor publizierte „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ beispielsweise: „Jenseits der ‚Religion‘ und der ‚Offenbarungen der Bibel‘ dürfte als Thema der Theologie auch die *eine Offenbarung Gottes* in Betracht kommen. […] ‚Verstanden‘ wird die Bibel weder durch diese noch durch jene ‚Seelen- und Geistesfunktion‘, sondern kraft *des* Geistes, der ihrem Inhalt *gleich* ist, und das im *Glauben*.“[7] So sehr sich auch Barths Position in den Folgejahren differenziert

---

[2] Vgl. RUDDIES, HARTMUT: Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel, Göttingen 1994; zum Begriffsgebrauch vgl. BIRKNER, HANS-JOACHIM: „Liberale Theologie“, in: Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert. Herausgegeben von Martin Schmidt und Georg Schwaiger, Göttingen 1976, S. 33–42.

[3] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie, S. 249–262.

[4] BARTH, KARL: Der Römerbrief [1919], hg. v. Schmidt, Hermann [KGA 16], Zürich 1985. Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie, S. 275–315.

[5] Vgl. den in BARTH, KARL: Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zollikon 1957, wiederabgedruckten „Briefwechsel (a. a. O., S. 7–31), der zuerst in der „Christlichen Welt“ (1923) erschienen war. Vgl. für eine ausführliche Analyse der Kontroverse: RUMSCHEIDT, HANS MARTIN: Revelation and Theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923, London u. a. 1972.

[6] Vgl. BARTH, KARL: Der Römerbrief. Zweite Fassung, hg. v. van der Kooi, Cornelis/Tolstaja, Katja [KGA 47], Zürich 2010, S. XIV.

[7] BARTH, KARL: Theologische Fragen und Antworten, S. 10.

und zum Teil verändert hat: An dieser Umbesetzung theologischer Grundbegrifflichkeiten, welche die für das Wissenschaftsverständnis großer Teile der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts wesentliche Unterscheidung von „Religion“ und „Theologie“ unterläuft, indem sie beide de facto in eins blendet, hielt er fest.

Barths „Religions“-kritik kulminierte bekanntlich im berühmten § 17 der „Kirchlichen Dogmatik“: „Religion ist Unglaube“, heißt es dort, „Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen.“[8] Diese Kritik von „Religion“ ist von Barth zugleich als theologische Kritik des Christentums gemeint. Begrifflich wird ein Gegensatz von „Religion“ und „Offenbarung“ respektive „Glaube“ konstruiert. Faktisch allerdings ist diese Opposition nur dort erkennbar, wo *Theologie* getrieben wird. Auf diese Weise wird das Prädikat der *religio vera* an den Vollzug von Theologie gebunden. Denn nur in diesem erschliesst sich, wann und wie dennoch das Christentum seinerseits zur „wahren Religion“ werden kann. „Der Satz, daß die christliche Religion die wahre Religion sei, ist, wenn er ein gehaltvoller Satz sein will, nur im Gehör auf Gottes Offenbarung zu wagen. Ein im Gehör auf Gottes Offenbarung gewagter Satz kann aber nur ein Glaubenssatz sein. Ein Glaubenssatz muß aber sein ein Satz, der im Glauben und vom Glauben aus, d. h. aber in Anerkennung und Respektierung dessen, was uns durch die Offenbarung gesagt ist, gedacht und ausgesprochen wird.“[9] Als „Glaubenssatz“, der in der Theologie reflektiert und dargestellt wird, wird die Wahrheitsbehauptung zwar unter den Vorbehalt göttlicher Bewahrheitung gestellt. Gleichwohl entsteht auf diese Weise ein religionstheologischer Exklusivismus, der letztlich in der Person des Theologen kulminiert.[10] Ob dieser im Vollzug der Theologie selbst überwunden werden kann,[11] kann letztlich nicht geklärt werden. Das mit „Religion“ indizierte erkenntnis-, geltungs-, und wissenschaftstheoretische Problem jedenfalls soll innerhalb der Theologie selbst „aufgehoben“, bzw. an die Gehalte der christlichen Religion („Glauben“) zurückgebunden werden. Dadurch kann der Schwierigkeit historischer und psychologischer Relativität begegnet werden – um den Preis einer letztlich (bewusst) zirkularen Argumentation.

---

[8] BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband, Zürich 1948, S. 327.

[9] A. a. O., S. 357.

[10] Vgl. DIERKEN, JÖRG: Karl Barths Religionstheologie. Probleme und Potentiale, in: Hennecke, Susanne (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene [Kirche – Konfession – Religion 74], Göttingen 2018, S. 27–38.

[11] So PFLEIDERER, GEORG: Aggiornamento. Zum ökumenischen Potential der religionskritischen Theologie Karl Barths, in: Hennecke, Susanne (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene [Kirche – Konfession – Religion 74], Göttingen 2018, S. 343–368.

Es kann indes zugleich mit Recht behauptet werden, dass diese theologische Entscheidung ihrerseits als Konsequenz einer Entwicklung gelten muss, in der sie bereits angelegt war. Denn überall dort, wo der Religionsbegriff als scheinbar neutraler oder rein deskriptiver Grundbegriff einer Theologie in Anspruch genommen wurde, mussten ja seine inhaltlich zugleich mitgemeinten Bestimmungen dergestalt unterlaufen werden, dass er tatsächlich nicht mehr in seiner eigentlichen Funktion, nämlich als Indikator eines christlichen Diskurszusammenhangs, erkennbar sein konnte. Anders gesagt: Barth kann auch so verstanden werden, dass überall dort, wo die christliche Prägung auch dieses Begriffs (jedenfalls innerhalb der Theologie) geleugnet wird, von „Religion“ nicht mehr sinnvoll gehandelt werden kann und sollte.

2. Die Überwindung der „Religion“ durch die „Religion“: Paul Tillichs Fortführung des liberalen Programms

Mit der Barth in der Sache einig, in Methode und Durchführung aber gänzlich von diesem geschieden ist die Auseinandersetzung des Philosophen und Theologen Paul Tillich (1886–1965) mit dem Thema „Religion“.[12] Ähnlich wie Barth, mit dem Tillich sich (1922) in „geistige[r] Gemeinschaft“[13] verbunden sieht, erkennt Tillich die unterschiedlichen mit der theologischen Begriffsverwendung von „Religion“ verbundenen Schwierigkeiten: „1. Er macht die Gottesgewißheit relativ gegenüber der Ichgewißheit. 2. Er macht Gott relativ gegenüber der Welt. 3. Er macht die Religion relativ gegenüber der Kultur. 4. Er macht die Offenbarung relativ gegenüber der Religionsgeschichte. Insgesamt: Durch ihn wird das Unbedingte gegründet auf das Bedingte, es wird selbst bedingt, d. h. zerstört.“[14] Diese kritische Diagnose führt aber nicht, wie bei Barth, zu einer begriffsstrategischen Umbesetzung, sondern zu einer inhaltlichen Neubestimmung und Verdopplung des Religionsbegriffs. Der kritisierten „Religion“ wird eine andere (‚eigentliche‘) „Religion“ entgegengestellt, deren Grund und Gegenstand den monierten Relativismen gerade entzogen sei: das „Unbedingte“. Die „Überwindung“ des perhorreszierten Religionsbegriffs im Namen der ‚eigentlichen‘ „Religion“ erfolgt dann ihrerseits aufgrund

[12] Vgl. grundlegend BARTH, ULRICH: Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs, in: Danz, Christian/Schüssler, Werner (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011, S. 13–37; DANZ, CHRISTIAN: Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin u. a. 2000.

[13] TILLICH, PAUL: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: Kant-Studien 27 (1922), S. 446–469, S. 447.

[14] A. a. O., S. 448.

einer dem ‚eigentlichen' Gegenstand von Religion allein angemessenen *argumentationslogischen* Umstellung: Jede Aussage über das „Unbedingte" müsse „die Form der systematischen Paradoxie tragen"[15]. Der Ort der „Überwindung des Religionsbegriffs" ist, anders als bei Barth, die Religionsphilosophie; die Methodenreflexion wird folglich nicht in den Rahmen der Theologie eingezogen, gleichwohl wird hier ihrerseits die Religionsphilosophie als *religiöse* Disziplin (im Sinne der ‚eigentlichen', befürworteten „Religion") verstanden. Sie gilt der Aufdeckung von Dimensionen der Unbedingtheit innerhalb des endlichen Selbst- und Weltverhältnisses, die für sich selbst nicht gegenständlich werden (können). Metaphern hierfür sind etwa „Heiligkeit" und „Ungründlichkeit"[16]. Der Gefahr der Vergegenständlichung soll die Einschärfung der grundsätzlichen Paradoxalität von Aussagen wie „Gott ist" entgegenwirken.[17] „Religion" im affirmativen Sinn ist dann derjenige Akt, in dem „der Geist durch alle seine Formen hindurchbricht bis auf seinen Grund"[18]. Den gesellschaftlichen Ort von „Religion" bilden demnach nicht notwendigerweise die „Religionen", sondern vielmehr das Gesamt der „Kultur" (als Sammelbegriff für alle „geistigen" Vollzüge).

Gegenüber der Verengung bzw. Verabschiedung des Religionsbegriffs bei Barth begegnet hier folglich eine Ausweitung, die „Religion" im bejahten Sinn als spezifische Dimension aller Wirklichkeit behauptet. „Religiös" ist ein spezifisches Handeln oder ein kulturelles Produkt dann durch seine „Intention" auf diese Dimension hin und seine „Formung" muss diejenige der Paradoxie sein. In der religiösen „Intention" muss das Bewusstsein der nichtgegenständlichen Präsenz des Unbedingten enthalten sein. Die Ausweitung des Religionsbegriffs soll durch dessen reflexive Aufladung vor Beliebigkeit auf der einen, metaphysischer Überhöhung konkreter Gegenstände und Strukturen auf der anderen Seite geschützt werden. Dies trifft auch und gerade auf die „Religionen" zu: Nur solche „Religionen", in denen beständig „Religions"-kritik geübt wird, können „Religion" im von Tillich bejahten Sinn sein: „Die absolute Religion geht durch alle Religionen hindurch; die wahre Religion ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht und die Religion vor ihm vernichtet wird."[19]

Während Tillich sich hier zurecht noch grundsätzlich in der Nähe der Argumentation Barths wähnt, sollten die bereits deutlich sichtbaren sehr unterschiedlichen Ansätze in der Folgezeit sehr viel weiter auseinanderdriften.[20]

---

[15] A. a. O., S. 457.
[16] A. a. O., S. 459.
[17] Vgl. a. a. O., S. 460.
[18] A. a. O., S. 461.
[19] A. a. O., S. 464.
[20] Vgl. zum Verhältnis beider DANZ, CHRISTIAN: Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur, in: Danz, Christian/Schüss-

Tillich entwickelt sein religionsphilosophisches Programm konsequent als eine Theologie der Kultur[21] („Religion“ kommt hierin als Realisierung unbedingten Sinns zu stehen) – und die theologische Dogmatik im Anschluss als „Wissenschaft vom religiösen Symbol“[22]. Entsprechend bleibt die Weite des Religionsbegriffs bestehen. „Es gibt nichts, das nicht auch Ausdruck der religiösen Lage wäre“[23], wie Tillich im Vorwort zu seiner Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart“ von 1926 formulieren kann.

Der bereits zuvor formulierte, mit dem Religionsbegriff gegebene Anspruch auf Differenzbewusstsein wird folglich in den Begriff des Symbols verlagert.[24] Das religiöse Symbol nämlich zeichnet sich gemäß Tillich gegenüber allen anderen Symbolen dadurch aus, dass es Veranschaulichung des wesensmäßig Unanschaulichen ist, gleichwohl aber das, worauf es referiert, nicht selbst ein Beiprodukt des Akts der Veranschaulichung sein soll und darf. „Die religiösen Symbole sind weder gegenständlich noch geistig-sinnhaft fundiert, sie sind unfundiert, religiös gesprochen, sie sind Gegenstand des Glaubens. […] Sie sind in der grundlegenden Schicht gegenständliche Vertretungen des Unbedingt-Transzendenten und der Beziehungen zu ihm, und sie sind in den übrigen Schichten Veranschaulichungen der jener ersten Schicht angehörigen Symbole.“[25] Diese Mehrschichtigkeit der religiösen Symbole (sie werden begrifflich unterteilt in „Gegenstandssymbole“ und „Hinweissymbole“[26]) wie-

ler, Werner (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011, S. 194–226; KORSCH, DIETRICH: Religiöses Selbstbewusstsein und kulturelle Form bei Paul Tillich und Karl Barth: in: Danz, Christian/Schüssler, Werner (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011, S. 193–210. Spezieller: MORITZ, H.: Karl Barths und Paul Tillichs „unterirdische Arbeitsgemeinschaft“ und Gegensatz während der Zeit der Weimarer Republik, in: Hager, Magdalene u. a. (Hg.): Ruf und Antwort, FS für Emil Fuchs, Leipzig 1964, S. 553–560; SCHÜSSLER, WERNER: Paul Tillich und Karl Barth. Ihre erste Begegnung in den zwanziger Jahren, in: Ders.: „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Berlin/Münster 2009, S. 119–129; FISCHER, HERMANN: Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit, in: NZSTh 31 (1989), S. 195–212.

[21] Einen Vortrag zu diesem Thema hatte er bereits 1919 gehalten: TILLICH, PAUL: Über die Idee einer Theologie der Kultur, S. 13–31. Vgl. zum Überblick die Beiträge in DANZ, CHRISTIAN/SCHÜSSLER, WERNER (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011.

[22] Vgl. TILLICH, PAUL: Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927), hg. v. Schüssler, Werner/Sturm, Erdmann [Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken Paul Tillichs 14], Berlin u. a. 2005.

[23] TILLICH, PAUL: Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926, S. 7.

[24] Zur Genese des Symbolbegriffs vgl. HEINEMANN, LARS CHRISTIAN: Sinn – Geist – Symbol. Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs, Berlin u. a. 2017.

[25] TILLICH, PAUL: Das religiöse Symbol, in: Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1/4 (1928), S. 277–291, S. 278 f.

[26] A. a. O., S. 286.

derholt die früher beschriebene Differenz von „Religion" und „Religion" im qualifizierten Sinn – in letzterer ist in den „Glauben" das Wissen um die Uneigentlichkeit seiner Gegenstände eingelassen; darin besteht sein „immanente[r] Atheismus"[27].

Die Gegenstände des religiösen Bewusstseins werden folglich als Symbole verstanden, in deren permanenter theologischer Reflexion der religiöse Akt zum Abschluss kommt.

Die Spannung in Tillichs Religionsbegriff – die letztlich darauf zurückzuführen ist, dass hier (ähnlich wie bei Barth, nur jetzt von der Seite der Religion aus) eine Einheit von Theologie und „Religion" konstruiert wird – hält sich, ungeachtet aller werkgeschichtlichen Verschiebungen, durch bis in sein spätes Hauptwerk, die „Systematische Theologie"[28]. Das Anliegen bleibt durchgängig, die Differenz von Begriff der Religion und praktizierter Religion in den Religionsbegriff selbst einzuzeichnen mit dem Resultat, dass letzterer keine eigenständige Geistesfunktion mehr bezeichnet, sondern vielmehr eine spezifische Qualität solcher (moralischer oder kultureller) Funktionen.[29] Im engeren Sinn ist Religion dann „Selbst-Transzendierung in der Dimension des Geistes".[30] Die Doppelung des Religionsbegriffs stellt sich aus dieser Perspektive als Konsequenz dieser seiner Näherbestimmung dar: „Religion als Selbst-Transzendierung bedarf der geschichtlichen Religion und muss sie zugleich verneinen."[31]

Allerdings bedarf diese begriffliche Operation selbst eines Fixpunktes, wenn anders sie systematisierbar bleiben soll. Die, wie bei Barth, gegebene strukturelle Zirkularität des Arguments („jedes Verständnis geistiger Dinge ist zirkulär"[32]), muss selbst gebrochen werden, wenn der (im Gegensatz zu Barth) erhobene Anspruch auf allgemeine (auch außerreligiöse) Geltung des Erörterten bestehen bleiben soll. Jener Anker des Systems wird in Tillichs Spätwerk der Gottesbegriff. Noch in der späten, nunmehr sprachlich in existenzphilosophischer Terminologie agierenden „Systematischen Theologie" wird einerseits die Doppelung von „Religion" und „Religion" (im vom Tillich gemeinten Sinn) beibehalten, andererseits der Gottesbegriff von der Symbolizität der theologischen Begrifflichkeiten ausgenommen: „Der Satz, daß Gott das Sein-Selbst ist, ist ein nicht-symbolischer Satz."[33]

---

[27] Ebd.

[28] TILLICH, PAUL: Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955/1958/1956; neue Ausgabe: Systematische Theologie Bd. 1–2, hg. v. Danz, Christian, Berlin/Boston ⁹2017; Bd. 3, hg. v. Danz, Christian, Berlin/Boston ⁵2017.

[29] Vgl. DANZ, CHRISTIAN: Religion als Freiheitsbewusstsein, S. 336–338.

[30] TILLICH, PAUL: Systematische Theologie, Bd. 3, S. 118.

[31] A. a. O., S. 119.

[32] Vgl. TILLICH, PAUL: Systematische Theologie, Bd. 1–2, S. 16.

[33] TILLICH, PAUL: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 274 (ursprüngliche Paginierung).

Der Gottesbegriff tritt damit für die Theologie, vordergründig betrachtet, an die Funktionsstelle des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. Nur so kann, nach Tillichs Auffassung, die Theologie als „normative Religionswissenschaft“[34] (oder auch „theonome Sinnormenlehre“[35]) auch *begründet* werden. Und selbst wenn „Gott“ wiederum auch als Symbol für den „Grund des Seins“ u. ä. beansprucht werden kann, bleibt die systematische Funktion dieses Begriffs dieselbe: „Religions“-kritik ist ohne einen Normbegriff von Religion nicht möglich; und dieser Normbegriff muss seinerseits dergestalt bestimmt werden, dass er allgemein plausibilisierbar und zugleich nicht auf anderes reduzierbar ist.[36] „Religion“ als permanente symbolische Deutung der Selbst-Vorgegebenheit des Bewusstseins und der Bedingungen seines Funktionierens ist ein solcher Begriff.

3. Die Fortsetzung der „Religion“ mit anderen Mitteln: Emanuel Hirschs Umformungsgeschichte

Eine weitere Fortsetzung findet das liberale Projekt in der Theologie Emanuel Hirschs (1888–1972).[37] Wie bei Tillich gilt auch hier, dass die „Fortsetzung“ als eine Transformation zu verstehen ist. Hirsch, der üblicherweise der „Lutherrenaissance“[38] zugerechnet wird, steht für eine Theologie, die sich einer Aktualisierung der lutherischen Theologie mit Mitteln des Deutschen Idealismus (insbesondere Fichtes) sowie Sören Kierkegaards verdankt. Wie für die konfessionell orientierten Theologien typisch tritt hier häufig der Begriff des Glaubens an die Funktionsstelle von „Religion“.

---

[34] TILLICH, PAUL: Über die Idee einer Theologie der Kultur, S. 14. Vgl. auch den Theologiebegriff in Tillichs früher Schrift Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, in: Ders.: Frühe Hauptwerke [Gesammelte Werke 1], hg v. Albrecht, Renate, Stuttgart 1959, S. 109–294, S. 274–283.

[35] A. a. O., S. 274.

[36] Vgl. zur jüngeren (theologischen) Auseinandersetzung mit Religionskritik DIERKEN, JÖRG: Kritik der Religion. Religionsbegründung, Götterdiskriminierung und Kriterien religiöser Vernunft, in: Ders.: Selbstbewusstsein individueller Freiheit, Tübingen 2005, S. 69–90; DALFERTH, INGOLF U./GROSSHANS, HANS-PETER (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006; SCHNÄDELBACH, HERBERT: Religion in der Modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, München 2009.

[37] Vgl. zur Biographie: TRILLHAAS, WOLFGANG: Emanuel Hirsch in Göttingen, in: ZThK 81 (1984), S. 220–240; BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM: Hirsch, Emanuel, in: BBKL, Bd. 2, Bautz/Hamm 1990, Sp. 893–896.

[38] Vgl. ASSEL, HEINRICH: Der andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) [Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 72], Göttingen 1994; ASSEL, HEINRICH: Art. Lutherrenaissance, in: RGG[4], Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 606–608.

Grundlegend für Hirschs Verständnis und Aneignung der theologischen Tradition ist sein Geschichtsdenken. Das (reformatorische) Christentum wird als geschichtliche Religion verstanden, die sich in einem Prozess permanenter „Umformung“[39] befindet.[40] Diese ist ihrerseits nicht als Verlustgeschichte – oder als Geschichte der Verstellung eines ursprünglichen Wahrheitskerns zu verstehen, sondern als dessen je kontextuell vorzunehmende Aktualisierung und Entfaltung zu explizieren. Entscheidende Konsequenz der affirmativen Deutung der Entwicklung des reformatorischen Christentums nach 1648 als Geschichte seiner „Umformung“ ist in Hirschs Augen, dass die Dogmatik die Darstellung der traditionellen Gehalte der christlichen Lehre unter den Bedingungen ihrer Inkulturationsmöglichkeiten in der jeweiligen Gegenwart (Stichwort „neuzeitliches Wahrheitsbewusstsein“[41]) darzustellen habe. Hier werden folglich die Einsichten religionsgeschichtlichen Denkens nicht als problematisch eingestuft, sondern, im Gegenteil, „Religions“-produktiv zu wenden versucht. Dies basiert auf dem Gedanken, dass mit und in der Zeit der Spätaufklärung autonome Formen säkularen (oder „humanen“) Denkens zu einer ernsthaften „Umformungskrise“ der (bis dato als mehr oder weniger selbstverständlich gültigen) christlichen Kulturgehalte geführt hätten. Die Aktualisierung und Selektion zentraler Elemente der christlichen Überlieferung wird damit zu einer vitalen Aufgabe von Theologie und Kirche; diese müssen nun „von der menschlichen Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens (im Ganzen und im Einzelnen der Gottes- und Selbsterkenntnis) sich und andern Rechenschaft geben, und dieser Rechenschaft sind viele altheilige Überzeugungen

---

[39] Vgl. HIRSCH, EMANUEL: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch, Tübingen 1938. Vgl. WAGNER, FALK: Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter?, S. 225–254; WAGNER, FALK: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus; HERMS, EILERT: Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs. Zugleich eine Studie zum Problem der theologischen Sozialethik in einer posttraditionalen Welt, in: Ders: Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, Tübingen 2018, S. 432–478; Vgl. Ders.: Emanuel Hirsch. Zu Unrecht vergessen?, in: Ders.: Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, Tübingen 2018, S. 479–508.

[40] Der Begriff selbst stammt aus der Geschichtsphilosophie: TROELTSCH, ERNST: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit [1906/1909/1922], hg. v. Drehsen, Volker [Kritische Gesamtausgabe 7], Berlin/New York 2004, S. 257.

[41] Vgl. RINGLEBEN, JOACHIM (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin 1991; SCHELIHA, ARNULF VON: Emanuel Hirsch als Dogmatiker. Zum Programm der „christlichen Rechenschaft“ im „Leitfaden zur christlichen Lehre“, Berlin/New York 1991; BARTH, ULRICH: Gott – die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher, in: Ringleben, Joachim (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein, Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin 1991, S. 98–167; WILKE, MATTHIAS: Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs. Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit, Tübingen 2005; HUXEL, KIRSTEN: Die Kirchentheorie Emanuel Hirschs, in: ZThK 103 (2006), S. 49–76.

nicht gewachsen. Das Christentum muß also entweder sterben oder sich in eine Geistes- und Lebensgestalt hinein umformen, in der es dieser Rechenschaft gewachsen ist."[42] Die weitere „Umformung" der „Religion" wird folglich zum Anliegen des Dogmatikers selbst.

Bei Hirsch liest sich diese umformungsproduktive Aneignung der christlichen „Religion" dann wie folgt. Nicht abgelassen werden soll (anders als bei Barth) von einer subjektivitätstheoretischen Denkfigur zur Bestimmung von „Religion". Neu aber ist eine (noch stärker als bei Tillich ausgeprägte) Kontextsensititvität, welche die Genese des religiösen Bewusstseins von einer Vielzahl ‚geschichtlicher' Faktoren abhängig macht. Ähnlich wie Tillich geht Hirsch davon aus, dass nicht allein die Plausibilität der christlichen „Religion" deren Gegenwartsgeltung in Frage stelle („Die natürliche menschliche Stellung dem Christlichen gegenüber ist heute der Zweifel"[43]), sondern dass vielmehr ein noch viel grundsätzlicherer Skeptizismus das „neuzeitliche Wahrheitsbewusstsein" präge. Dieser wurde erst abgelöst durch die völkische Bewegung, die wieder ganz allgemein „ein Gesamtbild mit einer das Leben formenden Macht"[44] zu etablieren gewusst habe. „Religion" im Allgemeinen, näherhin das Christentum, hat es demnach im Besonderen mit dem Problem persönlicher Gewissheit zu tun – ein Problem, das nicht in erster Linie auf der Ebene der Erkenntnistheorie lokalisiert ist, sondern vielmehr besonders dort Relevanz erhält, wo sich Fragen handlungsorientierender Natur stellen.

„Religion" im näheren Sinn[45] wird dann beschrieben als „Glaube", als ein kontextspezifisches (hiermit meint Hirsch die geschichtliche ‚Situation' sowie die kulturelle und ‚völkische' Zugehörigkeit des einzelnen Menschen) individuelles Selbstverhältnis, das sich zugleich als personale Handlungsmächtigkeit begründendes Gottesverhältnis zu verstehen gibt: „[P]ersönliches Leben […] hat seinen letzten Ursprung in der Begegnung mit Gott im Gewissen, aus der der Glaube geboren wird."[46] Dieser „Begegnung" eignen konstitutive negative Momente: Die Gottesbegegnung als „Wurzel der Religion" führt, aufgrund der radikalen Differenz Gottes und des Menschen zugleich „zur Entzweiung mit Gott unter der Unwahrheit"[47]. Gott ist dem Denken des einzelnen unzugänglich. Die Antinomie von Gewissheit und Zweifel bleibt bestehen. Das ist

---

[42] HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, Bd. 1–2, Tübingen 1989, Bd. 1, S. 152.

[43] HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, Bd. 2, S. 11, vgl. S. 156–162.

[44] HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, Bd. 2, S. 23.

[45] Vgl. dazu grundsätzlich SCHELIHA, ARNHULF VON: Emanuel Hirsch als Dogmatiker, v. a. S. 58–73.153–164.368–418; ferner BARTH, ULRICH: Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin u. a. 1992, v. a. S. 305–398.

[46] HIRSCH, EMANUEL: Die idealistische Philosophie und das Christentum [Studien des apologetischen Seminars 14], Gütersloh 1926, S. 80.

[47] HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, Bd. 1, S. 189.

strukturell nicht völlig anders als bei Barth und Tillich gedacht, führt aber zu einer vollständig anderen Pointe: Für Hirsch wird die Figur des Christus am Kreuz, deren vollständige „Selbstpreisgabe“[48], zum Paradigma gelingender ethisch-religiöser Subjektivität. Denn allein in der Gewissensentscheidung kann die „Religion“ für den einzelnen Menschen auch handlungsorientierendes Wissen freisetzen. Jene Entscheidung aber kann aus dem Gottesverhältnis ihrerseits keine positiven Bestimmungen ableiten. Vielmehr wird dessen bleibende Antinomie betont.[49] „Religion“ in diesem Sinn hat überhaupt nicht die Funktion, inhaltlich bestimmte Handlungsorientierung zu leisten, sondern vielmehr, Handlungsmächtigkeit überhaupt zu ermöglichen. Angesichts der „Negativität der Lebenserfahrung“[50] wird „Religion“ in diesem Sinn zum „Vorsehungsglaube[n]“: „Er sucht und findet im irdischen Leiden das Empfangen der Möglichkeit oder der Aufgabe, zu schaffen, zu lieben, und beugt sich selbst dem Unerbittlichen, das nicht tatgewährend, sondern tötend ihn trifft, mit der Gewißheit, auch darin sei ein ihm verborgner Weg der Lebenserfüllung.“[51]

Vor diesem Hintergrund kann Hirsch auch das Verhältnis des Christentums zu anderen „Religionen“ anhand einer (religionsgeschichtlichen) Typologie bestimmen: Der Dual von „vitaler“, „Volks-„ und „grenzüberschreitender Religion“ kommt dabei in strikter Opposition zum christlichen „Glauben an Jesus den Gekreuzigten“ zu stehen – und wird, gemeinsam mit dem alttestamentlichen Judentum, als „Gesetzesreligion“ disqualifiziert.[52] In weiteren Äusserungen eignet Hirsch sich auch die Begriffe der „natürlichen“ und „offenbarten Religion“ und ähnliche Komposita an.[53] Der „Glaube“ im positiv verstandenen Sinn von „Religion“ wird eingebettet in eine gegenwartsdiagnostische Typologie von „Religiosität“, innerhalb derer zwischen Formen „direkter“ (Religion im ‚eigentlichen‘ Sinn) und „indirekter“ Religiosität unterschieden wird.[54] Letztere seien, aufgrund mangelnder „Muße“ der Bevölkerung weitaus verbreiteter als solche (1) „die ein eigner zeiterfüllender Inhalt des Bewußtseins“ werden. Solche „Religiosität“ hingegen, (2) „die im Verhältnis zu andern Menschen, und zwar im echten persönlichen Für- oder Widereinander-da-sein im Zusammenleben“ erlebt werden könnte, sei am häufigsten anzutreffen. Schließlich nennt Hirsch noch (3) „die an den Tiefen und

[48] Vgl. etwa HIRSCH, EMANUEL: Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung, Tübingen 1931, S. 88. Es handelt sich um einen der zentralen Begriffe Hirschs, der vielfach im Werk auftaucht.

[49] Vgl. HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, Bd. 1, S. 258.

[50] A. a. O., S. 242.

[51] A. a. O., S. 243.

[52] Vgl. a. a. O., S. 63–68.

[53] Vgl. a. a. O., S. 91 f.

[54] Vgl. a. a. O., S. 261.

Schickungen eines an Taten und Zielen reichen Lebens erlebte" „Religiosität"[55]. Als „Religion" bzw. „Glaube" im engeren Sinn (1) kommen für Hirsch allerdings allein die Praxisformen „Andacht" und „Gebet" in Frage (sie sind das „Wesen gelebter Religion"),[56] während die „indirekten" Frömmigkeitsformen ihrerseits Aufbaustufen des religiösen Bewusstseins repräsentieren. Vollumfänglich realisiert ist „Religion" dann dort, wo der Gewissensglaube auch vernünftig reflektiert wird (Stichworte „Herz" und „Vernunft"[57]) – allerdings wird der Vernunftgebrauch aufgrund der differenzlogischen Bestimmung des Gottesgedankens aus der religiösen Praxis explizit ausgeschlossen und auf die „Lebensführung"[58] beschränkt. Zur „Religion" gehört ein spezifisches Ethos, das aber, wie gesehen, keine inhaltlichen Bestimmungen aus der „Religion" erhält, sondern vielmehr die Konstitution von Handlungsmächtigkeit überhaupt betrifft. Darin besteht die „Abhängigkeit des Ethos von der Religion"[59]. Allerdings zeichne sich gerade die „christliche Religion" dadurch aus, dass sie „die Macht der Religion über das natürlich-sittliche Leben" gerade aufhebe, „indem sie den Menschen dazu befreit, ein nach weltlich-vernünftiger Gewissenhaftigkeit vollbrachtes Leben als den Gottesdienst zu leben, darin er Gotte gehört"[60]. Ihre Inhalte erhält die so bestimmte (ethische) Vernunft vielmehr aus ihrer Geschichtsdeutung und Naturerkenntnis.

Dass Emanuel Hirsch zum „Chefideologen der Deutschen Christen"[61] hat werden können, mag an dieser systematischen Konsequenz seines Religionsbegriffs festgemacht werden. Denn grundsätzlich öffnet er damit die theologische Reflexion für jegliche Form der „Weltanschauung", die sich nicht ihrerseits an die Stelle des „Glaubens" setzt. Oder, anders gewendet: Die Ethik ist ihrerseits nur noch mittelbar (vermittelt durch jene) Thema der Theologie. Dadurch tritt die möglicherweise im Hintergrund stehende Suche nach solchen Formen der Gemeinschaft, die unverbrüchlicher, gleichsam ontologischer Teil individueller Personalität wären, hinter die ‚Begeisterung' für das Bestimmt-Konkrete zurück. Damit wiederum wird eine der wesentlichen mit dem Religionsbegriff verbundenen Funktionen für die Theologie – die Möglichkeit normativ-kritischer Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Sinndeutungsangeboten – ausgelagert. Auf der anderen Seite steht Hirschs „Religions"-kritisches Programm dem Anliegen nach zeitgenössischen theologischen Versuchen des kritischen Neueinsatzes der Theologie durchaus nahe – am nächsten vermutlich paradoxerweise dem Spätwerk Dietrich Bonhoeffers.

[55] Ebd.
[56] A. a. O., S. 220–224.
[57] Vgl. a. a. O., S. 287–292.
[58] A. a. O., S. 251.
[59] HIRSCH, EMANUEL, Christliche Rechenschaft, Bd. 2, S. 177.
[60] A. a. O., S. 177.
[61] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie, S. 106.

4. Der andere Abschied von der „Religion“: Dietrich Bonhoeffers „religionsloses Christentum“

„Bonhoeffer hat sich nicht genauer und ausführlich über ‚Religion‘ ausgesprochen, und er verwendet dieses Wort auch nicht immer eindeutig.“[62] Dieser Satz, eine der früheren Beobachtungen zu Dietrich Bonhoeffers Religionsverständnis, könnte als Motto über den unterschiedlichen Interpretationsvorschlägen stehen, die der Formel vom „religionslosen Christentum“ (ineins mit derjenigen der „mündig gewordenen Welt“[63]) in seinen späten Briefen aus der Haft[64] unmittelbar vor seinem gewaltsamen Tod, zuteil geworden sind.[65] Häufig ist nicht unmittelbar klar, wie Bonhoeffers fragmentarische Äußerungen aus seiner Spätzeit zu verstehen sind. Diese sind im gleichen Maße eingelassen in die Geschichte seiner Zeit und sein individuelles tragisches Schicksal, wie in die Geschichte theologischen (und philosophischen) Denkens seiner Zeitgenossenschaft. Gerade letzterer Aspekt wird aber teilweise missachtet – bei Inkaufnahme eines unscharfen Begriffsgebrauchs. Sauters früher Artikel gehört daher immer noch zu den unerlässlichen Schlüsseltexten zum Verständnis jener Formeln.

„Wir beachten weiter, daß Bonhoeffer sich für sein Religionsverständnis an keiner Stelle auf einen der bekannten Namen aus der neueren Bedeutungsgeschichte dieses Wortes bezieht (Barth ausgenommen) – von Semler über Lessing und Kant, Schleiermacher, Feuerbach und Nietzsche bis zu Wilhelm Herrmann, Rudolf Otto und Paul Tillich, um nur einige zu nennen.“[66] Als ideengeschichtliche Hintergrundfiguren der Religionskritik Bonhoeffers arbeitet Sauter den jungen Schleiermacher, Troeltsch (vermittelt durch Reinholf See-

[62] SAUTER, GERHARD: Zur Herkunft und Absicht der Formel ‚Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe‘ bei Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 25 (1965), S. 283–297, S. 286.

[63] Vgl. etwa SELBY, PETER: Christianity in a World Come of Age, in: de Gruchy, John W. (Hg.): The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, Cambridge 1999, S. 226–245.

[64] Vgl. BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Gremmels, Christian/Bethge, Eberhard/Bethge, Renate Bethge [Dietrich Bonhoeffer Werke 8], Gütersloh 1998.

[65] Vgl. zum Überblick etwa SELBY, PETER: Christianity in a World Come of Age; BETHGE, EBERHARD: Christologie und „religionsloses Christentum“ bei Dietrich Bonhoeffer, in: Ders. (Hg.): Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, Stuttgart 1969, S. 75–99; FEIL, ERNST: Religion statt Glaube – Glaube statt Religion? Historisch-systematischer Exkurs zu Bonhoeffers Plädoyer für ein „religionsloses Christentum“, in: Gremmels, Christian/Huber, Wolfgang (Hg.): Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, S. 39–47; NEUMANN, PETER H. A. (Hg.): Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer [WdF 304], Darmstadt 1990. DRAMM, SABINE: Dietrich Bonhoeffers „religionsloses Christentum“. Eine überholte Denkfigur?, in: Gremmels, Christian/Huber, Wolfgang (Hg.): Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, S. 308–320.

[66] SAUTER, GERHARD: ‚Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe‘, S. 287 f.

berg) und Karl Barth[67] heraus, führt dessen Religionskritik aber sachgerecht auf die politischen Theologien Leonhard Ragaz' und Christoph Blumhardts zurück.[68] Zentral gemein mit Letzterem habe Bonhoeffer die kritische Invektive gegen eine individualistisch verengte Soteriologie, eine anthropologisch verengte Theologie sowie ein triumphalistisches Missverständnis des Gottesgedankens – allesamt implizite Referenzen des Religionsbegriffs bei Bonhoeffer. Der Sinn des Christentums bestehe gerade nicht in „Lebensbewältigung", der Hoffnung auf eine individuelle Fortexistenz nach dem Tod oder der Bereitstellung von Antworten auf Sinnfragen.

Bonhoeffer nimmt damit Themen auf, die im Grunde genommen fast alle seine Zeitgenossen umtreiben: den Plausibilitätsverlust des Christentums in seiner Lehre und seinen Institutionen – insbesondere auch aufgrund individualistischer Verengung und ethischer Kraftlosigkeit; die Skepsis gegenüber der klassischen Metaphysik; die neue Politisierung von „Religion" bzw. das Aufkommen neuer politischer Religion. Mit Hirsch teilt er die Anknüpfung beim gegenwärtigen „Wahrheitsbewusstsein"; mit Bultmann (gegen Tillich) die umfassende Kritik am Mythischen; mit Barth (bzw. der Traditionslinie Blumhardt – Ragaz – Barth) schließlich die generelle Skepsis gegenüber „Religion" als einem tendenziell selbsterhöhenden Format menschlicher Praxis. Wesentlicher Gesprächspartner war ihm sein (Brief-)Freund Eberhard Bethge, der zur Entwicklung der Gedanken Bonhoeffers klärend beigetragen hat.[69]

Bonhoeffers Diagnose einer „religionslosen Zeit"[70] wird inhaltlich in direkter Abgrenzung von Bultmanns Programm der „Entmythologisierung"[71] ent-

---

[67] Zur Faszinationskraft Barths für Bonhoeffer vgl. etwa dessen Brief an Erwin Sutz vom 29.07.1931, in dem er von der persönlichen Begegnung mit Barth in Bonn berichtet, in: Amelung, Eberhard/Strohm, Christoph (Hg.): Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932 [DBW 11], Gütersloh 2019, S. 19; vgl. ferner den Briefwechsel Bonhoeffers und Barths aus den 1933er Jahren, in: Evangelische Theologie, EvTh (1995), S. 234–246. Zur letztlich ambivalenten Beziehung beider vgl. jüngst die Beiträge in ZdTH 35 (2019): „Bonhoeffers theologischer Weg als Herausforderung für Karl Barth".

[68] Vgl. SAUTER, GERHARD: ‚Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe', S. 288–294.

[69] Vgl. TIETZ, CHRISTIANE: Eberhard Bethges Anteil an Dietrich Bonhoeffers Gefängnistheologie, in: EvTh 70 (2010), S. 325–341. Gegenüber Sauter kann Tietz aus einer verbesserten editorischen Situation schöpfen. Mittlerweile sind auch die Briefe Bethges an Bonhoeffer publiziert, vgl. BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Leider wird der genaue Beitrag Bethges über seine Rolle als Dialogpartner hinaus im genannten Aufsatz kaum deutlich. Etwas ausdrücklicher zum Religionsverständnis Bonhoeffers vgl. TIETZ, CHRISTIANE: Unzeitgemäße Aktualität. Religionskritik in Zeiten der „Wiederkehr der Religion", in: Dalferth, Ingolf U./Grosshans, Hans-Peter (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, S. 243–258.

[70] BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung, S. 403.

[71] Vgl. BULTMANN, RUDOLF: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung [1941], in: Ders.: Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, hg. v. Bartsch, Hans-Werner, Hamburg-Bergstedt ^{4}1960, S. 15–48.

faltet, hinter dem ja ein durchaus vergleichbares Anliegen steht. Bultmann aber, so Bonhoeffer, sei letztlich „nicht weit genug" gegangen. Nicht nur offensichtlich ‚mythische' Begrifflichkeiten oder Konzeptionen müssten einer neuen Übersetzung zugeführt werden, sondern das gesamte Neue Testament müsse einer „nicht-religiösen" Interpretation[72] zugeführt werden, wenn die Plausibilität des Christentums in der „mündig gewordenen Welt" gewahrt bleiben solle. Weder „individualistisch" noch „metaphysisch" dürfe von Gott gesprochen werden – und auch Barths „Offenbarungspositivismus"[73] sei keine Lösung. Die „nicht-religiöse" Wiedergewinnung der Gehalte der „Religion" – dieses Projekt steht in der Tat genau zwischen Bultmanns (wenn man so will) gesteigertem Liberalismus und Barths dezidiert „antiliberaler" Theologie. Nach „außen" jedoch – im Sinne der traditionellen Apologetik – gelte es, eine Sprache zu entwickeln, die „ganz unreligiös"[74] sei.

Den Hintergrund bildet Bonhoeffers Diagnose des Endes der (traditionellen) „Religion" in einer „mündig gewordenen Welt"[75]. Es ist allerdings nicht eindeutig, ob diese Äußerungen im Sinne einer – heute vielleicht überholten – Affirmation einer wie immer gearteten Vorstellung von „Säkularisierung" zu verstehen sind.[76] Vielmehr scheint Bonhoeffer durchaus bewusst gewesen zu sein, dass an die Stelle des traditionellen Christentums Äquivalente getreten sind wie etwa eine „wissenschaftliche Weltanschauung". Seine Bejahung der „mündigen Welt" spricht sich daher gerade gegen Formate christlicher Theologie aus, die entweder Aspekte der traditionellen Dogmatik um jeden Preis aufrechterhalten wollen – oder aber vor jener Weltanschauung kapitulieren, indem sie den Gottesgedanken in deren „Lücken" (als „Arbeitshypothese: ‚Gott'"[77]) einzeichnen. Die Formel vom „Leben *etsi deus non daretur*"[78] wird begleitet von einem starken Theismus, der die erkenntniskritischen Invektiven der „dialektischen" Theologen (im weiteren Sinne) radikalisiert, aber zugleich die Restriktion der „Religion" auf das menschliche Bewusstsein (wie Tillich und Bultmann interpretiert werden könnten) vollständig verwirft. Weder die Existentialphilosophie noch die dialektische Theologie dürfen die menschliche Religiosität kolonisieren. „Vor Gott und mit Gott leben wir ohne Gott."[79] Allerdings ist dieser Theismus zentriert um das Bild des leidenden und schwachen Gottes am Kreuz – worin auch für Bonhoeffer die grundsätzliche Differenz zwischen „Religion" und „Christentum" besteht. Der „entscheidende

[72] BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung, S. 509.
[73] A. a. O., S. 140.
[74] A. a. O., S. 436.
[75] A. a. O., S. 477 u. ö.
[76] Vgl. etwa die Ausführungen bei SELBY, PETER: Christianity in a World Come of Age, S. 233–239.
[77] BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung, S. 477.
[78] A. a. O., S. 241.
[79] A. a. O., S. 534.

Unterschied zu allen Religionen“ bestehe im Folgenden: „Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen.“[80]

Damit ergibt sich für Bonhoeffers Gedanken eines „religionslosen Christentums“[81] und die daraus folgende „öffentliche Theologie“[82] eine zunächst ganz ähnliche Perspektive wie bei Emanuel Hirsch: Die Verabschiedung klassisch metaphysischer und traditioneller Aspekte der Dogmatik – der Abschied von der „Religion“ – sowie das (aus dem Gedanken des Christentums selbst entwickelte) Eingehen auf das ‚säkulare‘ Bewusstsein führen zu einer Ethisierung und auch (bei Bonhoeffer in eingeschränktem Sinn und mit gegenläufigen Tendenzen) zu einer Politisierung der Theologie bzw. der theologischen Ethik. Beide sind „innerweltliche“ Theologien. Im Hintergrund beider Konzeptionen steht ein christozentrischer Theismus. Entscheidende Unterschiede sind aber darin zu sehen, dass Bonhoeffer seine Kreuzestheologie keinesfalls in einer Glorifizierung des Leids münden lässt, und dass er, anders als Hirsch, seit seinem Frühwerk an einem starken Kirchenbegriff festhält.[83] Die Verabschiedung des Religionsbegriffs bzw. der „Religion“ aus dem Christentum führt damit bei ihm gerade nicht zur Depotenzierung des Gedankens religiöser Vergemeinschaftung; diese wird vielmehr aufgewertet[84] und ihrerseits, im Spätwerk, als Kirche „für andere“, ethisch ausgerichtet: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“[85] Diese ethische Wendung, die als Konsequenz von Bonhoeffers Interpretation der Kreuzestheologie gewertet werden darf, ist insofern konsequent, als, wie Rudolf Bultmann überzeugend festgestellt hat, Bonhoeffers Invektiven nicht gegen die „echte Religion“ gerichtet seien, sondern vielmehr gegen eine Form von „Religiosität“, deren Zentrum nicht der „Bezug des Menschen zum transzendenten Gott als Gegenüber“[86] bildet. Dabei ist klar, dass mit Transzendenz eine Form von „Diesseitigkeit“ gemeint ist, um deren „Jenseitigkeit“ gleichwohl gewusst wird. Reine „Jenseitigkeit“ hingegen gehöre, so Bultmann über Bonhoeffer, zur „Religiosität“[87].

---

[80] A. a. O., S. 534.

[81] Vgl. a. a. O., S. 404.

[82] Vgl. zuletzt SCHLIESSER, CHRISTINE: Dietrich Bonhoeffer. Ein „Öffentlicher Theologe“?, in: EvTh 78 (2018), S. 180–192.

[83] Vgl. BONHOEFFER, DIETRICH: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche [1930], in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1, hg. v. von Joachim Soosten, München ^{2}2005.

[84] Vgl. BONHOEFFER, DIETRICH: Gemeinsames Leben, München 1939.

[85] BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung, S. 560.

[86] BULTMANN, RUDOLF: Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, in: ZThK 60 (1963), S. 335–348, S. 341.

[87] A. a. O., S. 342 f.

Da das religions- bzw. theologietheoretische Programm Bonhoeffers nur fragmentarisch durchgeführt wurde, besteht wenig Möglichkeit, abschließend zu klären, wie dessen systematische Implikationen genau ausgesehen hätten. Denkbar wäre, dass in seiner Konzeption eines „religionslosen Christentums“ nicht allein der Abschied von einer spezifischen Form von („liberaler“) Theologie auszumachen wäre, sondern der deutschsprachig-protestantischen akademischen Theologie in ihrer „modernen“ Gestalt als ganzer der Laufpass gegeben würde. Dies hieße, ein Scheitern an der mit der Unterscheidung von „Religion“ und „Theologie“ seit dem 19. Jahrhundert gegebenen Problematik zuzugeben – ein Scheitern am Begriff, auch einer solchen Theologie, die auf diesen negativ bezogen bliebe.

5. Die Existenz der „Religion“: Rudolf Bultmanns existenzialhermeneutisches Programm

Rudolf Bultmann (1884–1976) stimmte im Jahre 1924 in die insbesondere von Karl Barth angestoßene theologische „Religions“-Kritik mit ein. Bislang hatte sich Bultmann schwerpunktmäßig mit neutestamentlichen Fragestellungen befasst und blieb diesem Fokus auch zeitlebens treu. Gleichwohl war er an systematischen Fragen intensiv interessiert, betrafen diese doch (etwa im Rahmen der Debatten um den ‚historischen‘ Jesus und den ‚geschichtlichen‘ Christus) Kernelemente seines Fachs. Hatte Bultmann sich in seinen früheren Arbeiten noch weitgehend neutral gegenüber dem Religionsbegriff verhalten, diesen insbesondere als deskriptive Kategorie gebraucht, fällt dennoch auf, dass er ein anderes Spezifikum der christlichen Religion suchte, als es die religionsgeschichtlichen, Ritschlschen und anderen „liberalen“ Denker seiner Zeitgenossenschaft anboten. So stellt er, unter Rekurs auf Johannes Weiß, die Eschatologie als Spezifikum der neutestamentlichen „Religion“ heraus[88] (die Religion wird hier recht selbstverständlich als ein „eigenes Gebiet des Geisteslebens“[89] charakterisiert) oder weist analytisch scharf auf Strukturanalogien wie -differenzen von „Religion und Sozialismus“[90] hin (ebenfalls unter Verweis auf die Eschatologie, die für Bultmann eine transzendenzorientierte metaphysische und alteritätslogische Bedeutung hat: „In der Eschatologie kommt der transzendente Charakter des Gottesbegriffs zur deutlichsten Anschauung.“[91]). Das

[88] BULTMANN, RUDOLF: Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, in: ZThK 27 (1917), S. 76–87.

[89] A. a. O., S. 80.

[90] BULTMANN, RUDOLF: Religion und Sozialismus, in: Sozialistische Monatshefte 28 (1922), S. 442–447.

[91] BULTMANN, RUDOLF: Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, S. 87.

„Wesen der Religion" ist in beiden genannten Aufsätzen „die Beziehung des Menschen zum Transzendenten, zu einer göttlichen Welt, zu Gott"[92], die sich im Wesentlichen in spezifischen „Erlebnissen"[93] äußert (hier steht Wilhelm Herrmann Pate).

„Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung"[94] lautete dann 1924 der Titel seiner programmatischen Abkehr von der bisher (u. a. durch Harnack und Herrmann beeinflussten) verfolgten liberalen Linie. Im Hintergrund steht dabei nicht allein, wie der Titel vermuten lässt, Bultmanns Auseinandersetzung mit der „Dialektischen Theologie" insbesondere Karl Barths (aber auch Friedrich Gogartens), sondern zugleich seine intensive Beschäftigung mit der Philosophie Wilhelm Diltheys – und Martin Heideggers, den Bultmann kurz zuvor als Marburger Kollegen kennengelernt hatte.[95] Während in diesem Text insbesondere Geschichts- und Menschenbild der „Liberalen Theologie" in Kritik stehen und der Religionsbegriff keine prominente systematische Rolle einnimmt, sondern vornehmlich in beschreibenden Wendungen auftaucht („primitive Religionen" u.ä.), wird gleichzeitig der „Glaube" normativ als Gegenbegriff in Stellung gebracht.[96] „Alles was zur Religion gehört, ist etwas am und im Menschen Vorliegendes, das selbst immer wieder dem Menschen zweifelhaft werden kann und muss."[97] „Glaube" bedeute demgegenüber die je und je neu zu vollziehende Anerkenntnis der „Infragestellung des ganzen Menschen durch Gott" auf der einen, der Rechtfertigung durch den Glauben als Anerkenntnis der göttlichen Wirklichkeit auf der anderen Seite.

Bultmann entwickelt sein Argument entlang der Auseinandersetzung zwischen Barth und Harnack (s.o.) und verweist auch auf die strukturelle Nähe des Anliegens Rudolf Ottos[98] zum Programm der Metakritik des theologischen Liberalismus. Von diesem übernimmt er, ähnlich wie Barth, die (auch beim späten Harnack auftretende) alteritätslogische Bestimmung des Gottesgedankens, verbindet sie aber mit dem Hinweis, dass Gott gleichwohl die die

---

[92] A. a. O., S. 81; vgl. den kurzen Sozialismustext (BULTMANN: Religion und Sozialismus, S. 442–447).

[93] Ebd.

[94] BULTMANN, RUDOLF: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung [1924], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen [6]1966, S. 1–25.

[95] Vgl. zu diesen unterschiedlichen Einflüssen HÜBNER, HANS: Bultmanns „existentiale" Interpretation. Untersuchungen zu ihrer Herkunft, in: ZThK 100 (2003), S. 280–324; GROSSMANN, ANDREAS: Zwischen Phänomenologie und Theologie. Heideggers ‚Marburger Religionsgespräch' mit Bultmann, in: ZThK 95 (1998), S. 37–62.

[96] Vgl. BULTMANN, RUDOLF: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, S. 19 f.22 f.

[97] A. a. O., S. 23.

[98] A. a. O., S. 22.

menschliche Existenz bestimmende Wirklichkeit sei.[99] „Von Gott" zu reden sei folglich nicht unter Absehung von der je eigenen Existenz möglich. Strukturell gesehen verzahnt diese Bestimmung folglich die Funktionen religiöser Rede und theologischer Reflexion, womit sie vordergründig in die Nähe der Position Barths rückt. Bultmanns Programm hat aber eine weitere Pointe. Sein „existenzialer" Ansatz steht nicht nur zugleich in der Nähe des Programms Rudolf Ottos (der ja seinerseits die inneren Bestimmungen des Gottesgedankens aus Bestimmungsqualitäten des menschlichen Selbstverhältnisses abzuleiten trachtete), sondern er will damit zugleich auch den wissenschaftsreligiös besetzten Begriff „Weltanschauung"[100] umbesetzen bzw. überholen.[101] Dieser sei nämlich ebenfalls nicht in der Lage, die jeweils (unhintergehbar) existenziale Struktur der Wirklichkeit mitzubeschreiben. „Weltanschauung" kommt damit (dem „Glauben" diametral entgegengesetzt) strukturell funktionsanalog zum Begriff „Religion" zu stehen. „Glauben" hingegen soll nach Bultmann nicht allein die erkenntniskritischen Implikationen des „existenzialen" Zugangs zu „Gott" als der alteritätslogisch bestimmten „alles bestimmenden Wirklichkeit" umfassen, sondern zugleich ausschließlich als „freie Tat" (in heutiger Diktion: „Vollzug") wirklich sein[102] – dies vor dem Hintergrund, dass sich „das Sein des Menschen in seinem Tun vollzieht"[103]. Damit ist eine aktualistische Wendung der Verschränkung von religiöser Rede und Theologie erreicht.[104]

Diese wird präzisiert im Rahmen einer Rezension des 1925 erschienenen Buches „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum"[105] des Heidelberger Neutestamentlers Martin Dibelius[106] – der sich einer ähnlichen symboltheoretischen (und ontologischen) Terminologie bedient, wie der von ihm hochgeschätzte Paul Tillich, den er allerdings erst 1928 persönlich kennenlernte.[107] An Dibelius kritisiert Bultmann nun gleichwohl jenen residu-

[99] Vgl. BULTMANN, RUDOLF: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ^{6}1966, S. 26–37, v. a. S. 28–30.

[100] Vgl. a. a. O., S. 31.

[101] Vgl. dazu auch den späten Aufsatz BULTMANN, RUDOLF: Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, S. 335–348.

[102] Vgl. BULTMANN, RUDOLF: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, S. 35–37.

[103] BULTMANN, RUDOLF: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? [1926], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ^{6}1966, S. 65–84, S. 81.

[104] Vgl. HAMMANN, KONRAD: Der Glaube als freie Tat des Gehorsams. Herkunft, Bedeutung und Problematik einer Denkfigur Rudolf Bultmanns, in: ZThK 109 (2012), S. 206–234.

[105] DIBELIUS, MARTIN: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, Göttingen 1925.

[106] BULTMANN: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?, S. 65–84.

[107] Vgl. BRINGELAND, HANS: Religion und Welt. Martin Dibelius (1883–1947), Bd. 2: Dibelius in seiner Heidelberger Zeit (bis 1933), Berlin/Münster 2013, S. 321.

alen Religionsbegriff, der „Religion" als „affektvolle" „Haltung" des Menschen bestimmt.[108] Denn dadurch werde der „eschatologische Ernst"[109] des Begriffs des Glaubens entschärft – auch der Glaube werde so zum „Affekt"[110] und zum „Wertgefühl"[111] (hiermit bewegt sich Dibelius in der Nähe der Terminologie Max Schelers, die sich auch bei Rudolf Otto findet). Daraus entsteht eine Konzeption, die die „Religion" aus „natürlichen" Vorstufen ableitet. Damit allerdings fielen die erkenntniskritischen und aktualen Bestimmungen, die Bultmann dem Begriff hatte angedeihen lassen, hintüber. Zudem würde die Unableitbarkeit resp. Eigenständigkeit der „Religion" (im Sinne des „Glaubens") gefährdet, sie dem „Relativismus und Psychologismus"[112] preisgegeben.

Die mit dem Begriff „Religion" gegebene Schwierigkeit ist folglich, dass sie „von vornherein als ein Weltphänomen genommen" werde, ja, dass „alle religiösen bzw. christlichen Institutionen ‚Welt' sind"[113], dass damit, wie Bultmann 1927 in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch schreibt, „‚Religion' und ‚Christentum' sich schließlich als Funktionen des menschlichen Geistes, als Kulturphänomene darstellen"[114]. Dies aber stelle Wahrheit wie Geltung des „Glaubens" radikal infrage: „Wird der Glaube von vornherein als gegebenes, weltliches Phänomen genommen und entwickelt, wird zuerst die ‚Wirklichkeit' des Glaubens (der Religion) entwickelt und dann die Wahrheitsfrage gestellt, so kann diese überhaupt nicht mehr zu ihrem Rechte kommen"[115]. Die den „Glauben" betreffende wahrheits- und geltungstheoretische Frage wird von Bultmann dann an dessen Struktur als intentionalen Vollzugs festgemacht, d. h. Glaube als Vollzug könne und dürfe *nicht unabhängig von dessen Gegenstand* bestimmt werden. „Der Glaube *ist* gar nicht Glaube als menschliche Haltung, als geistige Funktion, als frommer Gemütszustand, als numinoses Gefühl u. dgl. Er ist *Glaube* nur als Glaube *an*, nämlich an seinen Gegenstand, an Gott in der Offenbarung."[116] Ohne die Betonung dieser intentionalen Struktur wäre die Theologie erkenntnistheoretisch entkernt. Anders gesagt: „Jeder Glaube enthält schon Theologie"[117]. Damit ist eine strukturell ähnliche Bestimmung des „Glaubens" gegeben, wie bei Barth und Hirsch, allerdings mit einer anderen Pointe: „Die Theologie ist nichts anderes, als die wissenschaftliche Selbstbesinnung über die eigene Existenz als durch Gott be-

[108] BULTMANN, RUDOLF: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion, S. 70.
[109] A. a. O., S. 79.
[110] Vgl. a. a. O., S. 70.
[111] A. a. O., S. 71.
[112] A. a. O., S. 75.
[113] A. a. O., S. 76.
[114] BULTMANN, RUDOLF: Zur Frage der Christologie [1927], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ^{6}1966, S. 85–113, S. 88.
[115] A. a. O., S. 88.
[116] A. a. O., S. 88 f.
[117] A. a. O., S. 89.

stimmte; sie ist also die wissenschaftliche Entfaltung dessen, was im einfachen Glauben schon da ist. […] [S]ie gehört mit zum Verhältnis zum Gegenstand selbst."[118] Dieses Verhältnis ist seinerseits konstitutionslogisch asymmetrisch strukturiert: Glaube als Vollzug ist „Entscheidung" – diese aber sei nicht einem individuellen Entschluss gleichzusetzen (Bultmann grenzte sich nachdrücklich und mehrfach von der „Tat"-Begeisterung konservativer und nationalrevolutionär gestimmter Intellektueller wie Carl Schmitt und auch Martin Heidegger ab[119]) sondern als Nachvollzug einer vorhergehenden Bestimmtheit und Selbsterschließung durch das „Wort": „[I]m Hören *habe* ich mich immer schon entschieden, *wie* ich höre."[120] Im engeren Sinne und ausführlich systematisch entwickelt werden Bultmanns Bestimmungen zum Glaubensbegriff in seiner „Theologischen Enzyklopädie"[121]; die hier[122] zum Glauben als „geschichtlicher Tat" gemachten Ausführungen entsprechen im Wesentlichen den früheren und bilden das Grundgerüst der „existentialen Interpretation" der biblischen Texte.

Bultmanns Auseinandersetzung mit der „Religion", deren Substitution durch den Begriff des Glaubens, gelangt an eine gewisse Grenze dort, wo es um nichtchristliche „Religionen" zu tun ist. Hatte die theologische Bestimmung des „Glaubens" als Vorgang aktualer intentionaler Selbsterschließung des Menschen zunächst einen Ausweg aus der begrifflichen Scheinalternative ‚Religion oder Gott' gewiesen, so werden in der Beschäftigung mit nichtchristlicher „Religion" letztlich doch die Stereotypien der teleologischen Entwicklungsmodelle des 19. Jahrhunderts reproduziert: Die „primitiven Religionen"[123] wie auch die „moderne[] Erlebnisreligion"[124] seien insofern defizitär, als zwar „in allen Religionen Gott intendiert"[125] sei, aber eben nicht (auch nicht überall im Christentum) getroffen werde – vielmehr nur dort, wo „Glaube" im beschriebenen Sinn anzutreffen sei. „Es bleibt also dabei, daß alles menschliche Reden von Gott außerhalb des Glaubens nicht von Gott redet, sondern vom Teufel."[126] Da in den Glauben aber ein stark reflexives (erkenntniskritisches) Moment eingeschrieben ist, werden implizit die (vormaligen)

---

[118] A. a. O., S. 89.

[119] Vgl. BULTMANN, RUDOLF: Christus des Gesetzes Ende [1940], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen ^{5}1968, S. 32–58, S. 45: „[D]er Wille als Tatwille ist von vornherein böse".

[120] BULTMANN, RUDOLF: Zur Frage der Christologie, S. 108.

[121] BULTMANN, RUDOLF: Theologische Enzyklopädie [1926], hg. v. Jüngel, Eberhard/ Müller, Klaus W., Tübingen 1984.

[122] Vgl. v. a. § 14: „Der Glaube als geschichtliche Tat", a. a. O., S. 130–158.

[123] BULTMANN, RUDOLF: Das Problem der ‚natürlichen Theologie', in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ^{6}1966, S. 294–312, S. 299.

[124] A. a. O., S. 300.

[125] A. a. O., S. 303.

[126] Ebd.

Bestimmungen des Religionsbegriffs in die *Theologie* verlagert. „Die *Frage* ist nicht die *Antwort*, wenngleich das ungläubige Dasein stets der Versuchung unterliegt, sie als Antwort zu interpretieren. Erst der Glaube vermag zu sagen: die Frage ist die Antwort, und indem er das sagt, treibt er ‚natürliche Theologie.'"[127] Und: „Da mit der theologischen Aufgabe die natürliche Theologie von vornherein gegeben ist, und da sie die theologische Arbeit ständig durchzieht, so muß die Frage nach der natürlichen Theologie also zuletzt zurückschlagen in die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit von Theologie überhaupt."[128] „Glaube" folglich, der Gewissheit erlangen will, setzt eine fundamentaltheologische Reflexionsbewegung frei. Abseits der Theologie weiß er sich selbst nicht als „Glauben".

Literatur

ASSEL, HEINRICH: Art. Lutherrenaissance, in: RGG⁴, Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 606–608.

ASSEL, HEINRICH: Der andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) [Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 72], Göttingen 1994.

BIRKNER, HANS-JOACHIM: „Liberale Theologie", in: Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert. Herausgegeben von Martin Schmidt und Georg Schwaiger, Göttingen 1976, S. 33–42.

BARTH, KARL: Der Römerbrief [1919], hg. v. Schmidt, Hermann [KGA 16], Zürich 1985.

BARTH, KARL: Der Römerbrief. Zweite Fassung, hg. v. van der Kooi, Cornelis/Tolstaja, Katja [KGA 47], Zürich 2010.

BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband, Zürich 1948.

BARTH, KARL: Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zollikon 1957.

BARTH, ULRICH: Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin u. a. 1992.

BARTH, ULRICH: Gott – die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher, in: Ringleben, Joachim (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein, Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin 1991, S. 98–167.

BARTH, ULRICH: Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs, in: Danz, Christian/Schüssler, Werner (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011, S. 13–37.

[127] A. a. O., S. 304.
[128] A. a. O., S. 312.

BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM: Hirsch, Emanuel, in: BBKL, Bd. 2, Bautz/Hamm 1990, Sp. 893–896.
BETHGE, EBERHARD: Christologie und „religionsloses Christentum“ bei Dietrich Bonhoeffer, in: Ders. (Hg.): Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, Stuttgart 1969, S. 75–99.
BONHOEFFER, DIETRICH: Brief an Erwin Sutz vom 29.07.1931, in: Amelung, Eberhard/Strohm, Christoph (Hg.): Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932 [DBW 11], Gütersloh 2019, S. 19.
BONHOEFFER, DIETRICH: Gemeinsames Leben, München 1939.
BONHOEFFER, DIETRICH: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche [1930], in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1, hg. v. von Joachim Soosten, München [2]2005.
BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Gremmels, Christian/Bethge, Eberhard/Bethge, Renate Bethge [Dietrich Bonhoeffer Werke 8], Gütersloh 1998.
BULTMANN, RUDOLF: Christus des Gesetzes Ende [1940], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen [5]1968, S. 32–58, S. 45.
BULTMANN, RUDOLF: Das Problem der ‚natürlichen Theologie‘, in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen [6]1966, S. 294–312.
BULTMANN, RUDOLF: Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, in: ZThK 60 (1963), S. 335–348.
BULTMANN, RUDOLF: Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, in: ZThK 27 (1917), S. 76–87.
BULTMANN, RUDOLF: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung [1924], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen [6]1966.
BULTMANN, RUDOLF: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? [1926], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen [6]1966, S. 65–84.
BULTMANN, RUDOLF: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung [1941], in: Ders.: Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, hg. v. Bartsch, Hans-Werner, Hamburg-Bergstedt [4]1960, S. 15–48.
BULTMANN, RUDOLF: Religion und Sozialismus, in: Sozialistische Monatshefte 28 (1922), S. 442–447.
BULTMANN, RUDOLF: Theologische Enzyklopädie [1926], hg. v. Jüngel, Eberhard/Müller, Klaus W., Tübingen 1984.
BULTMANN, RUDOLF: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen [6]1966.
BRINGELAND, HANS: Religion und Welt. Martin Dibelius (1883–1947), Bd. 2: Dibelius in seiner Heidelberger Zeit (bis 1933), Berlin/Münster 2013.
BULTMANN, RUDOLF: Zur Frage der Christologie [1927], in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen [6]1966, S. 85–113.
CREMER, DOUGLAS J.: Protestant Theology in Early Weimar Germany. Barth, Tillich, and Bultmann, in: Journal of the History of Ideas 56/2 (1995), S. 289–307.
DALFERTH, INGOLF U./GROSSHANS, HANS-PETER (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006.

DANZ, CHRISTIAN: Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur, in: Danz, Christian/Schüssler, Werner (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011, S. 194–226.

DANZ, CHRISTIAN: Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin u. a. 2000.

DANZ, CHRISTIAN/SCHÜSSLER, WERNER (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011.

DIBELIUS, MARTIN: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, Göttingen 1925.

DIERKEN, JÖRG: Karl Barths Religionstheologie. Probleme und Potentiale, in: Hennecke, Susanne (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene [Kirche – Konfession – Religion 74], Göttingen 2018, S. 27–38.

DIERKEN, JÖRG: Kritik der Religion. Religionsbegründung, Götterdiskriminierung und Kriterien religiöser Vernunft, in: Ders.: Selbstbewusstsein individueller Freiheit, Tübingen 2005, S. 69–90.

DRAMM, SABINE: Dietrich Bonhoeffers „religionsloses Christentum". Eine überholte Denkfigur?, in: Gremmels, Christian/Huber, Wolfgang (Hg.) Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, S. 308–320.

FEIL, ERNST: Religion statt Glaube – Glaube statt Religion? Historisch-systematischer Exkurs zu Bonhoeffers Plädoyer für ein „religionsloses Christentum", in: Gremmels, Christian/Huber, Wolfgang (Hg.): Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, S. 39–47.

FISCHER, HERMANN: Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit, in: NZSTh 31 (1989), S. 195–212.

FÖLLMER, MORITZ/GRAF, RÜDIGER/LEO, PER, Die Kultur der Krise in der Weimarer Republik, in: Graf, Rüdiger/Föllmer, Moritz (Hg.): Die „Krise" der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters, Frankfurt/New York 2005, S. 9–44.

GRAF, RÜDIGER: Die „Krise" im intellektuellen Zukunftsdiskurs der Weimarer Republik, in: Ders./Föllmer, Moritz (Hg.): Die „Krise" der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters, Frankfurt/New York 2005, S. 77–106.

GROSSMANN, ANDREAS: Zwischen Phänomenologie und Theologie. Heideggers ‚Marburger Religionsgespräch' mit Bultmann, in: ZThK 95 (1998), S. 37–62.

HAMMANN, KONRAD: Der Glaube als freie Tat des Gehorsams. Herkunft, Bedeutung und Problematik einer Denkfigur Rudolf Bultmanns, in: ZThK 109 (2012), S. 206–234.

HEINEMANN, LARS CHRISTIAN: Sinn – Geist – Symbol. Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs, Berlin u. a. 2017.

HERMS, EILERT: Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs. Zugleich eine Studie zum Problem der theologischen Sozialethik in einer posttraditionalen Welt, in: Ders: Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, Tübingen 2018, S. 432–478.

HERMS, EILERT: Emanuel Hirsch. Zu Unrecht vergessen?, in: Ders: Erfahrung und

Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, Tübingen 2018, S. 479–508.

HIRSCH, EMANUEL: Christliche Rechenschaft, Bd. 1–2, Tübingen 1989.

HIRSCH, EMANUEL: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch, Tübingen 1938.

HUXEL, KIRSTEN: Die Kirchentheorie Emanuel Hirschs, in: ZThK 103 (2006), S. 49–76.

HÜBNER, HANS: Bultmanns „existentiale" Interpretation. Untersuchungen zu ihrer Herkunft, in: ZThK 100 (2003), S. 280–324.

KORSCH, DIETRICH: Religiöses Selbstbewusstsein und kulturelle Form bei Paul Tillich und Karl Barth: in: Danz, Christian/Schüssler, Werner (Hg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Boston/Berlin 2011, S. 193–210.

MORITZ, HANS: Karl Barths und Paul Tillichs „unterirdische Arbeitsgemeinschaft" und Gegensatz während der Zeit der Weimarer Republik, in: Hager, Magdalene (Hg.): Ruf und Antwort. FS für Emil Fuchs, Leipzig 1964, S. 553–560.

MÜLLER, GOTTHOLD: Religion zwischen Metaphysik und Prophetie. Anmerkungen zum Religionsbegriff bei K. Barth, P. Tillich und D. Bonhoeffer, in: NZSTh 20 (1978), S. 203–225.

NEUMANN, PETER H. A. (Hg.): Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer [WdF 304], Darmstadt 1990.

PFLEIDERER, GEORG: Aggiornamento. Zum ökumenischen Potential der religionskritischen Theologie Karl Barths, in: Hennecke, Susanne (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene [Kirche – Konfession – Religion 74], Göttingen 2018, S. 343–368.

PFLEIDERER, GEORG: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000.

REIMER, A. JAMES: Tillich, Hirsch and Barth. Three Different Paradigms of Theology and Its Relation to the Sciences, in: Hummel, Gert (Hg.): Natural Theology Versus Theology of Nature. Tillich's Thinking as Impetus for a Discourse Among Theology, Philosophy and Natural Sciences, Berlin/Boston 1994, S. 101–124.

RINGLEBEN, JOACHIM (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin 1991.

RUDDIES, HARTMUT: Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel, Göttingen 1994.

RUMSCHEIDT, HANS MARTIN: Revelation and Theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923, London u. a. 1972.

SAUTER, GERHARD: Zur Herkunft und Absicht der Formel ‚Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe' bei Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 25 (1965), S. 283–297.

SCHELIHA, ARNULF VON: Emanuel Hirsch als Dogmatiker. Zum Programm der „christlichen Rechenschaft" im „Leitfaden zur christlichen Lehre", Berlin/New York 1992.

SCHLIESSER, CHRISTINE: Dietrich Bonhoeffer. Ein „Öffentlicher Theologe"?, in: EvTh 78 (2018), S. 180–192.

SCHNÄDELBACH, HERBERT: Religion in der Modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, München 2009.

SCHÜSSLER, WERNER: Paul Tillich und Karl Barth. Ihre erste Begegnung in den zwanziger Jahren, in: Ders.: „Was uns unbedingt angeht". Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Berlin/Münster 2009, S. 119–129.

SELBY, PETER: Christianity in a World Come of Age, in: de Gruchy, John W. (Hg.): The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, Cambridge 1999, S. 226–245.

TIETZ, CHRISTIANE: Eberhard Bethges Anteil an Dietrich Bonhoeffers Gefängnistheologie, in: EvTh 70 (2010), S. 325–341.

TIETZ, CHRISTIANE: Unzeitgemäße Aktualität. Religionskritik in Zeiten der „Wiederkehr der Religion", in: Dalferth, Ingolf U./Grosshans, Hans-Peter (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, S. 243–258.

TILLICH, PAUL: Das religiöse Symbol, in: Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1/4 (1928).

TILLICH, PAUL: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, in: Ders.: Frühe Hauptwerke [Gesammelte Werke 1], hg v. Albrecht, Renate, Stuttgart 1959, S. 109–294.

TILLICH, PAUL: Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926.

TILLICH, PAUL: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: Kant-Studien 27 (1922), S. 446–469.

TILLICH, PAUL: Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927), hg. v. Schüssler, Werner/Sturm, Erdmann [Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken Paul Tillichs 14], Berlin u. a. 2005.

TILLICH, PAUL: Über die Idee einer Theologie der Kultur [1919], in: Ders.: Die religiöse Substanz der Kultur [Gesammelte Werke 9], Berlin 1967, S. 13–31.

TILLICH, PAUL: Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955/1958/1956; neue Ausgabe: Systematische Theologie Bd. 1–2, hg. v. Danz, Christian, Berlin/Boston [9]2017; Bd. 3, hg. v. Danz, Christian, Berlin/Boston [5]2017.

TRILLHAAS, WOLFGANG: Emanuel Hirsch in Göttingen, in: ZThK 81 (1984), S. 220–240.

TROELTSCH, ERNST: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit [1906/1909/1922], hg. v. Drehsen, Volker [Kritische Gesamtausgabe 7], Berlin/New York 2004.

WAGNER, FALK: Geht die Umformungskrise des deutschsprachig-modernen Protestantismus weiter?, in: ZNThG 2 (1995), S. 225–254.

WAGNER, FALK: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.

WILKE, MATTHIAS: Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs. Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit, Tübingen 2005.

Epilog

„Religion“ und „Säkularisierung“ in der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts

Harald Matern

Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts ist von theologischen Entwürfen zur „Religion“ geprägt, die die für das 19. Jahrhundert in weiten Teilen maßgebliche Unterscheidung von „Religion“ und „Theologie“ zumeist nach der einen oder anderen Seite aufzulösen trachten. „Religion“ wird verabschiedet, durch den „Glauben“ substituiert – oder aber der religiöse Vollzug in den Theologiebegriff eingezeichnet bzw. als Voraussetzung oder Beginn der Theologie dargestellt. Die deutschsprachigen protestantischen Theologen, insbesondere die dialektischen Theologen, reagieren dabei auf die Herausforderungen der inneren Spannungen des Religionsbegriffs, unter anderem mit der „Wiederentdeckung“ der Eschatologie in der apokalyptisch aufgeheizten Stimmung nach dem Ersten Weltkrieg – genauso wie auf die beginnende Trennung von Kirche und Staat, die Herausforderung durch den Sozialismus und die kulturelle und politische Katastrophe des Nationalsozialismus. Die schwierige Verhältnisbestimmung von Deutungs- und Reflexionssprachen sowie deren geltungstheoretischer Aufladung geht Hand in Hand mit dem Bemühen um eine neue Standortbestimmung akademischer Theologie und deren Beziehung zum sozialen Ort der „Religion“.

Dabei tritt, beginnend in der Zeit der Weimarer Republik (und mit Vorläufern im 19. Jahrhundert), vermehrt ein neuer Begriff in die theologischen Debatten ein: der mit dem politischen Projekt der Trennung von Kirche und Staat Hand in Hand gehende Begriff der „Säkularisierung“[1]. Dieser Begriff, der in breiteren kulturwissenschaftlichen Debatten im deutschsprachigen Raum erst seit den 1960er Jahren größere Prominenz gewann, wurde, seit seiner für seine Karriere im 20. Jahrhundert maßgeblichen Neuprägung durch Carl Schmitt

[1] Vgl. zur begriffsgeschichtlichen Übersicht Müller, Ernst: Säkularisierung und Begriffsgeschichte, S. 16–25; ferner: Zabel, Hermann: Art. Säkularisation, Säkularisierung. III. Der geschichtsphilosophische Begriff, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 809–829; Barth, Ulrich: Art. Säkularisierung. I. Systematisch-theologisch, in: TRE, Bd. 29, Berlin/New York 1998, S. 603–634; Lübbe, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 2003.

(„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“[2]) in den frühen 1920er Jahren, in der protestantischen Theologie jedoch bereits rezipiert und diskutiert.[3] Theologische Weihen erhielt die „Säkularisierung“ insbesondere in Friedrich Gogartens 1953 zuerst erschienenem Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“[4]. Gogarten nimmt hier Motive auf, die sich in sehr unterschiedlicher Form etwa bei Emanuel Hirsch, Dietrich Bonhoeffer, aber auch Rudolf Bultmann und Paul Tillich finden: Das Christentum ist diejenige Religion, die den neuzeitlichen Prozess der „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), der wirtschaftlichen und politischen Modernisierung, einhergehend mit Individualisierung des Lebensstils und Privatisierung der „Religion“ nicht nur angestoßen hat, sondern diesen sogar in gewisser Hinsicht affirmieren kann und muss.[5] Damit einher geht in systematischer Perspektive die Verschiebung der (implizit für alle hier skizzierten Theologen leitenden) normativen Unterscheidung von „Religion“ und „eigentlicher Religion“ bzw. „Glaube“ o. ä. auf die Ebene der gesamtgesellschaftlichen und zeitdiagnostischen Deutungskategorien. Während „Säkularisierung“ ein aus der Perspektive des Christentums durchaus zu bejahender geschichtlicher Prozess sei, müsse theologisch dem sich selbst weltanschaulich gebärdenden „Säkularismus“[6] mit seinen moralischen und die menschliche Gemeinschaft zerstörenden Zersetzungserscheinungen der „christliche Glaube“[7] in einem eschatologisch qualifizierten Sinn entgegengesetzt werden. Allererst dieser ermögliche es, humane Freiheit von einem Grund her zu konzipieren, der nicht seinerseits den Gefahren des „Säkularismus“ (und damit ideologischer Selbstverfehlung) ausgesetzt sei.

In ganz ähnlicher Weise deutet 1962 Trutz Rendtorff seine Gegenwart: „Säkularisierung“ sei nur in der Doppelperspektive von „Ablösung“ christlicher Gehalte und christlicher Genese ebendieser Ablösung zu verstehen.[8] Bereits

---

[2] Vgl. SCHMITT, CARL: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922], München/Leipzig 1934, S. 49.

[3] Vgl. etwa SCHOLZ, WILHELM: Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung. Ein Wort zur Auseinanderhaltung der drei Begriffe, in: ZThK 11 (1930), S. 290–298 (s. weitere Literatur dort).

[4] GOGARTEN, FRIEDRICH: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Hamburg/München 1966.

[5] Vgl. zum Überblick GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Friedrich Gogartens Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick, in: ZKG 100 (1989), S. 169–230 [neu abgedruckt in: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 265–328]. Vgl. ferner BARTL, KLAUS: Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten. Ein Literaturbericht, in: Verkündigung und Forschung 35 (1990), S. 41–61.

[6] Vgl. GOGARTEN: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 134–148.

[7] Vgl. a. a. O., S. 194–222.

[8] Vgl. RENDTORFF, TRUTZ: Säkularisierung als theologisches Problem, in: NZSTh 4 (1962), S. 318–339, S. 318.

1966 erklärte er das „Problem“ aber als erledigt. Die Thematik sei allenfalls als „ein Moment in der Analyse der gegenwärtigen Selbstauslegung der Gesellschaft und in der Bestimmung der gesamtgesellschaftlichen Verflechtung der Religion“[9] noch von Interesse. Die im Zuge der insbesondere zwischen Karl Löwith und Hans Blumenberg ausgetragenen Debatte über die „Legitimität der Neuzeit“[10] aufgekommene Frage nach der Genese der europäischen Moderne aus dem Geist des Christentums scheint genau dann eingehegt, wenn die Feststellung der Transformation der „gesamtgesellschaftlichen Verflechtung der Religion“ theologisch zum Programm gewendet wird. Ähnlich kann Wolfhart Pannenberg 1968 von der „durch die christliche Anthropologie positiv ermöglichte[n] Emanzipation des Menschen“[11] sprechen.

Diese Neubestimmung des Orts der „Religion“ und damit der Aufgabe der „Theologie“ findet einen gewissen vorläufigen Höhepunkt in der Theologie Falk Wagners.[12] Gemeinsam ist diesen theologischen Programmen die Einzeichnung der „Religion“ in die Konstitutionsstrukturen autonomer Subjektivität. Man muss, so könnte man folgern, die „Religion“ nur richtig suchen, will man die wissenschaftliche Legitimität und gesamtgesellschaftliche Geltung der Theologie in einem als „säkular“ sich selbst (miss-)verstehenden Kontext garantieren. Anders gesagt: „Auf der Ebene der Deutungskategorialität geht es nicht um das Erbe der Religion, sondern um das Erbe der Theologie als Deutungsmacht des Prozesses der Moderne.“[13] Mit der programmatischen Aufnahme des Säkularisierungsbegriff erfolgt mithin eine doppelte Umbestimmung: Einerseits wird theologisch der „Ort“ der „Religion“ inmitten der Debatten über menschliche Autonomie und Freiheit bestimmt; andererseits beginnt sich eine solche Theologie selbst als Wissenschaft (genau dieser) „Religion“ zu verstehen. Damit aber ist nun nicht mehr die praktizierte Frömmigkeit etwa von Kirchenbesuchern gemeint, oder „Religion“ im Sinne einer so-

[9] RENDTORFF, TRUTZ: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie [1966], in: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Säkularisierung [WdF 424], Darmstadt 1981, S. 366–391, S. 380.

[10] Vgl. zum Überblick nur: WALLACE, ROBERT M.: Progress, Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate, in: New German Critique 22 (1981), S. 63–79; KROLL, JOE PAUL: A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity, Princeton 2010; zur theologischen Auseinandersetzung: JAESCHKE, WALTER: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese [BevTh 76], München 1976.

[11] PANNENBERG, WOLFHART: Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen ²1978, S. 114–128, S. 123.

[12] Vgl. etwa WAGNER, FALK: Der Geist neuzeitlicher Subjektivität. Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?, in: ZThK 82 (1985), S. 71–87.

[13] PFLEIDERER, GEORG: „Säkularisierung“. Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs, in: Praktische Theologie 37 (2002), S. 130–153, S. 132.

zialen Institution. Vielmehr wird „Religion“ zum Signum des Vollzugs von Theologie. „Religion“ ist nicht mehr nur ein „Gegenstand“ der Theologie, der dieser zwar nicht äußerlich aber doch irgendwo von ihr unterschieden wäre. Vielmehr wird „Religion“ zur Deskription der Verfahrensweise der Theologie selbst. Dies kann in gewisser Hinsicht als Fortführung des „liberalen“ Programms des 19. Jahrhunderts verstanden werden – in anderer Weise ist es das aber gerade nicht, insofern die (wenn man so will) „gelebte Religion“ nun ihrerseits allein noch innerhalb der Theologie anzutreffen ist. Oder noch anders: Die Theologie wird sich hier selbst zur „Religion“. Damit allerdings geraten die „Religionen“ in gewisser Weise aus dem Blick.

Man kann diese Entwicklung als internes Telos der modernen „Umformungsgeschichte“ der protestantischen Theologie deuten, welche dann nicht als Religionsreflexion, sondern als Metatheorie von „Säkularisierung“ verständlich würde.[14] Damit würde die (moderne) Theologiegeschichte zum primären Gegenstand von Theologie – und die Differenz von „Theologie“ und „Religion“ zur Unterscheidung von „Theologietheorie“ bzw. „Metatheologie“ und „Theologie“ transponiert. Auch in diesem Szenario verschwindet die „Religion“ als primärer Gegenstand (oder die Gegenstände der „Religion“ als primäre Gegenstände) der Theologie. Dies mag tatsächlich dem Umstand geschuldet sein, dass in den modernen (deutschsprachigen) Religionsbegriff die Unterscheidung von „Religion“ und „Nicht-Religion“ (und ferner die Spannung zwischen Singularität bzw. Absolutheit und Pluralität, Individualität und Kollektivität, Gegenständlichkeit und Abstraktion, etc.) dergestalt eingezeichnet ist, dass er in noch stärkerem Maß, als dies um 1900 der Fall war, zum Medium der Diskussion fundamentaler sozialer Strukturen geworden ist. Auf der anderen Seite müsste festgehalten werden, dass der soziale Ort dieser „Theologen-“ bzw. „Intellektuellenreligion“ in den meisten Fällen ein anderer sein dürfte, als derjenige der „Religionen“.

Die Kaprizierung von Teilen der deutschsprachigen protestantischen Theologie auf eine affirmative Haltung zum Säkularisierungsgedanken hat, jedenfalls dort, wo das Programm des „klassischen“ theologischen Liberalismus fortgeführt wird, zu einer gewissen Isolation geführt. Handelt es sich doch bei der gesamten Diskussion um die implizite Theologizität der Deutung moderner politischer Ordnungen bzw. sozialer Strukturen um eine „deutsche Debatte“[15]. Diese Tatsache stellt nicht bereits deren Berechtigung in Frage, stimmt aber doch nachdenklich im Blick darauf, dass die international wohl am breitesten rezipierten deutschsprachigen Theologen (sieht man von der

---

[14] Vgl. PFLEIDERER, GEORG: „Säkularisierung“, S. 130–153.

[15] Vgl. ADAM, ARMIN: Säkularisierung? Anmerkungen zu einer deutschen Debatte, in: Hildebrandt, Matthias/Brocker, Manfred/Behr, Harmut (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001, S. 139–149.

eher indirekten Fernwirkung Paul Tillichs in den USA einmal ab) einen ausgesprochen gegenständlich-realistischen Impetus haben:

Jürgen Moltmanns politische und ökologische „Theologie der Hoffnung“[16] kann das Christentum durchaus auch als „Religion“ bestimmen – als „Religion der Freude“[17] oder auch „Religion der Freiheit“[18] etwa. Gemeint sind in diesem Fall aber durchaus materiale Bestimmungen: Die politische und ökonomische Befreiung, die psychische und physische Gesundheit. Moltmanns Theologie ist ‚weltlich‘; „Religionen“ werden anhand der materialen Gehalte ihrer Traditionen unterschieden und auf ihre konkreten Auswirkungen für das menschliche Leben hin befragt. So ‚weltlich‘ ist diese Theologie, dass sie sich sogar auf die Suche nach einer transreligiösen „Religion der Erde“[19] machen kann. Der „säkulare“ Staat wird zwar ebenfalls bejaht; die Theologie allerdings sucht ihren Ort dann bei der von diesem unterschiedenen „Religion“ (in der konkreten Gestalt der „Kirche“) – und nicht in erster Linie „darüber“, an der Universität.

Während Moltmann insbesondere im Bereich politischer und ökologischer Diskussionen eine internationale Rolle einnimmt, steht die Rezeption der Theologie Wolfhart Pannenbergs im Zeichen von Wissenschaftstheorie und Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (bzw. „religion and science“). Pannenberg nimmt sich des „Religions“-Problems in umfassender Weise an. Seine Diagnose lautet, dass der moderne, im Protestantismus gebräuchliche Religionsbegriff allein dann als theologisch problematisch gelten müsse, wenn er in ‚reduzierter‘ Form verwendet werde: nämlich abgekoppelt von der diesen ursprünglich begleitenden Inspirationslehre und vor dem Hintergrund einer anthropologisch reduzierten natürlichen Theologie.[20] Demgegenüber müssten erneut die Wahrheits- und damit auch die Geltungsfrage dergestalt an den Religionsbegriff herangetragen werden, dass vor dem Hintergrund einer revitalisierten natürlichen Theologie und auf der Grundlage einer entsprechenden Anthropologie „Religion“ als das Bewusstsein einer Unendlichkeitsdimension der endlichen Welt verstanden werden könne.[21] Vor einem

---

[16] Der programmatische Titel von MOLTMANN, JÜRGEN: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1964, mag stellvertretend für die weitere Entwicklung des Werks Moltmanns stehen.

[17] Vgl. etwa MOLTMANN, JÜRGEN: Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit, Gütersloh 2014, S. 94.

[18] Vgl. MOLTMANN, JÜRGEN: Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne, München 1990.

[19] MOLTMANN, JÜRGEN: A Common Earth Religion. World Religions from an Ecological Perspective, in: The Ecumenical Review 63 (2011), S. 16–24.

[20] Vgl. PANNENBERG, WOLFHART: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1998, S. 133–150.

[21] Vgl. a. a. O., S. 151–167.

solchen Hintergrund wiederum wären die mit besonderer Verve in der „dialektischen" Theologie erneut angegangenen Themenfelder von Pluralität, Historizität, Subjektivität der „Religion" genauso wie auch dasjenige der „Säkularisierung" in einem Streich bearbeitet. Zudem wäre, dies das zentrale Anliegen Pannenbergs, der „Religion" der Bereich ihrer Gegenstände wieder zugeeignet – bzw. ihres primären Gegenstands, nämlich „Gott". Die Geschichte der „Religionen" wird dadurch unter der Hand zur Offenbarungsgeschichte des einen (christlichen Gottes) – die zugleich als Geschichte menschlichen Erkenntnisfortschritts zu deuten sei. Legitimiert wird dieser normative Zugriff durch den Verweis darauf, dass es immerhin diese Geschichte sei, innerhalb derer der Begriff „Religion" allererst entstanden sei.[22] In dieser Geschichte wird die anthropologisch universelle „Religion" als gegenständlich-personales Differenzbewusstsein entfaltet, als Bewusstsein einer personalen Relation, das zugleich Gewahrsein und Wissen (in nuce) ist.[23]

Damit ist bei Pannenberg ein „religions"-theologisches Programm beschrieben, das zentrale Anliegen der Liberalen und der Dialektischen Theologie aufnimmt, diese aber dergestalt auf eine anthropologische und wissenschaftstheoretische Grundlage stellt, dass es sich anschlussfähig an empirisch arbeitende Wissenschaften gibt. Begriffsgeschichtlich betrachtet werden zudem Aspekte des antiken Religionsbegriffs wieder aufgenommen.

Moltmann wie Pannenberg arbeiten gleichermaßen an der Überwindung des Erbes der Dialektischen Theologie insbesondere Barths; Pannenberg tut dies unter expliziter Aufnahme der mit dem Religionsbegriff markierten Themenstellung. Beiden gemeinsam ist das Interesse der Wiedergewinnung einer solchen gegenständlich agierenden Theologie, die die zentralen Anliegen des liberalen Projekts nicht aus den Augen verliert, in ihrem gegenwärtigen Kontext auf zeitspezifische Probleme reagieren kann und wissenschaftlich anschlussfähig an zeitgenössische Debatten bleibt. Gemeinsam ist beiden zudem eine erkenntnistheoretische Grundoperation, die typisch für das 20. Jahrhundert ist: Der Rückgriff auf den „eschatologischen" Sinn theologischer Aussagen, der diese zu „Hoffnungssätzen" werden lässt bzw. deren Wahrheitsanspruch unter den Vorbehalt endzeitlicher Verifikation stellt.

War noch im 19. Jahrhundert die deutschsprachige protestantische Theologie eine internationale Exportwissenschaft sondergleichen, so hat sich diese Situation spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts drastisch geändert. Während einzelne Theologen – etwa Karl Barth, Paul Tillich und die beiden zuletzt skizzierten Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg auf breite internationale Resonanz stoßen, und gegenwärtig spezifische, etwa ökume-

[22] Vgl. a. a. O., S. 165–177.
[23] Vgl. a. a. O., S. 188–206.

nisch bzw. interreligiös[24] oder auch religionsphilosophisch[25] interessierte und engagierte Theologinnen und Theologen ganz eigene internationale Diskussionsfelder bestreiten, scheinen größere Teile der sich weiterhin am Religionsbegriff im klassisch-modernen Zuschnitt abarbeitenden akdemischen deutschsprachigen protestantischen Theologie in einer gewissen Abstinenz vom internationalen Parkett – bzw. von denjenigen Teilen desselben, die sich nicht auf dieselben Referenzautoren deutschsprachiger Provenienz beziehen – zu verharren. Ob dies als Argument für einen weiteren „Deutschen Sonderweg“ in Sachen „Religion“ zu werten ist, mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben.[26]

Literatur

ADAM, ARMIN: Säkularisierung? Anmerkungen zu einer deutschen Debatte, in: Hildebrandt, Matthias/Brocker, Manfred/Behr, Harmut (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001, S. 139–149.

BARTH, ULRICH: Art. Säkularisierung. I. Systematisch-theologisch, in: TRE, Bd. 29, Berlin/New York 1998, S. 603–634.

BARTL, KLAUS: Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten. Ein Literaturbericht, in: Verkündigung und Forschung 35 (1990), S. 41–61.

GOGARTEN, FRIEDRICH: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Hamburg/München 1966.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Friedrich Gogartens Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick, in: ZKG 100 (1989), S. 169–230 [neu abgedruckt in: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 265–328].

JAESCHKE, WALTER: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese [BEvTh 76], München 1976.

KROLL, JOE PAUL: A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity, Princeton 2010.

LÜBBE, HERMANN: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 2003.

MÜLLER, ERNST: Säkularisierung und Begriffsgeschichte. Eine kritische Revision, in: Interjekte 9 (2017), S. 16–25.

[24] Vgl. z. B. die in der Einleitung erwähnten Friederike Nüssel und Reinhold Bernhardt, oder auch Hans-Martin Barth.

[25] Etwa der ebenfalls in der Einleitung erwähnte Ingolf U. Dalferth.

[26] Sicherlich spielt in diesem Kontext die spezielle Situation des in Deutschland – wie, in abgespeckter und sehr reduzierter Weise, auch in der Schweiz – immer noch existenten Staatskirchentums mit seinen institutionellen Verflechtungen sowie der offenkundigen Diastase zwischen akademischer und „Kirchentheologie“ einen nicht zu unterschätzende Rolle.

MOLTMANN, JÜRGEN: A Common Earth Religion. World Religions from an Ecological Perspective, in: The Ecumenical Review 63 (2011), S. 16–24.

MOLTMANN, JÜRGEN: Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit, Gütersloh 2014.

MOLTMANN, JÜRGEN: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1964.

MOLTMANN, JÜRGEN: Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne, München 1990.

PFLEIDERER, GEORG: „Säkularisierung". Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs, in: Praktische Theologie 37 (2002), S. 130–153, S. 132.

RENDTORFF, TRUTZ: Säkularisierung als theologisches Problem, in: NZSTh 4 (1962), S. 318–339.

RENDTORFF, TRUTZ: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie [1966], in: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Säkularisierung [WdF 424], Darmstadt 1981, S. 366–391.

SCHMITT, CARL: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922], München/Leipzig 1934.

SCHOLZ, WILHELM: Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung. Ein Wort zur Auseinanderhaltung der drei Begriffe, in: ZThK 11 (1930), S. 290–298.

WAGNER, FALK: Der Geist neuzeitlicher Subjektivität. Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?, in: ZThK 82 (1985), S. 71–87.

WALLACE, ROBERT M.: Progress, Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate, in: New German Critique 22 (1981), S. 63–79.

PANNENBERG, WOLFHART: Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen [2]1978, S. 114–128.

PANNENBERG, WOLFHART: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1998.

ZABEL, HERMANN: Art. Säkularisation, Säkularisierung. III. Der geschichtsphilosophische Begriff, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 809–829.

Biogramme der Verfasserinnen und Verfasser

HEINRICH ASSEL, Dr. theol.; seit 2006 Professor für Systematische Theologie an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifwald. 1980–1987 Studium der ev. Theologie und Philosophie in Erlangen und Heidelberg; 1988–1990 Vikariat in Herzogenaurach; 1990–1996 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Systematische Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen; 1991 Ordination zum Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; 1993 Promotion in Erlangen; 1999 Habilitation im Fach Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn; 2008–2012 Vorsitzender der Senats-Kommission „Selbstkontrolle in der Wissenschaft"; 2010–2012 Dekan der Theologischen Fakultät.

FRANK BESTEBREURTJE, Dr. phil., ist ein unabhängiger Forscher. Nach seinem Studium der Literaturwissenschaft in Utrecht Promotion 2003 an der Universität Basel mit einer Arbeit über Franz Overbeck; seither Tätigkeiten als Übersetzer, Forscher und Herausgeber.

PIERRE BÜHLER, Dr. theol. Dr. theol. h.c.; Emeritus; 1997–2015 Professor für Systematische Theologie an der Universität Zürich. Studium der ev. Theologie und der Philosophie in Lausanne und Zürich. 1974 Ordination in der Zürcher Evangelisch-Reformierten Kirche; Assistenzzeit bei Gerhard Ebeling. 1979 Promotion; 1982–1997 Professor für Systematische Theologie an der Universität Neuchâtel. 1987–1989 und 1993–1995 Dekan der Theologischen Fakultät. 1996 Ehrendoktorwürde der Faculté libre de théologie protestante von Montpellier.

ALF CHRISTOPHERSEN, Dr. theol.; seit 2018 Professor für Systematische Theologie an der Universität Wuppertal. Studium der ev. Theologie und Philosophie an den Universitäten Tübingen und München; 1997 Promotion; 2002 Habilitation; 2004–2012 wissenschaftlicher Oberassistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der LMU München; bis Mai 2018 in Lutherstadt Wittenberg Studienleiter für Theologie, Politik und Kultur an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt. 1998 Hanns-Lilje-Preis.

CHRISTIAN DANZ, Dr. theol.; seit 2002 Professor für Systematische Theologie A. B. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. 1985–1990 Studium der ev. Theologie an der Universität Jena; 1994 Promotion; 1999 Habilitation; 2000–2002 Vertretung der Professur für Systematische Theologie an der Universität Essen; 2004–2006 Stellvertretender Vorsitzender und seit 2006 Vorsitzender der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e. V., Stellvertretender Vorsitzender des Ausschusses des Projektes „Schelling – Edition und Archiv" der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

MATTHIAS A. DEUSCHLE, Dr. theol.; seit 2018 Privatdozent an der Eberhardt Karls-Universität Tübingen. Studium der ev. Theologie in Tübingen und Göttingen; 2004

Promotion; 2010 Habilitation in Kirchengeschichte; 2018 Umhabilitation. Seit 2001 Pfarrer der württembergischen Landeskirche; 2001–2010 Assistent an den Theologischen Fakultäten Tübingen und Berlin; seit 2010 Privatdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Humboldt Universität zu Berlin, seit April 2020 Studienleiter am Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen.

JÖRG DIERKEN, Dr. theol.; seit 2010 Professor für Systematische Theologie, Schwerpunkt Ethik in Halle/Saale. 1977–84 Studium der ev. Theologie und Philosophie in Göttingen, Heidelberg und Frankfurt a.M.; 1987 Promotion in Heidelberg, 1987–90 Vikariat in der Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg; 1994 Habilitation in Frankfurt a.M.; 1995–2010 Prof. für Systematische Theologie, Schwerpunkte Religionsphilosophie und Ethik (ab 2003) in Hamburg; 1995 Gründungsdekan der Fakultät für Geisteswissenschaften; seit 2012 Erster Vorsitzender der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft.

THORSTEN DIETZ, Dr. theol.; seit 2011 Professor für Systematische Theologie an der Evangelischen Hochschule TABOR in Marburg und Privatdozent an der Philipps-Universität Marburg. Studium der ev. Theologie in Münster, Tübingen und Marburg; 2008 Promotion; 2014 Habilitation in Marburg. Ständiger Gast der Kammer für Theologie der EKD (2016–2021).

MARKUS FIRCHOW, Dr. theol.; seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ethik (Systematische Theologie III) an der Georg-August-Universität Göttingen. Studium der ev. Theologie in Hamburg; 2010 Erste theologische Prüfung (Kirchliches Examen); 2011–2014 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Bild und Zeit. Exegetische, systematisch-theologische und hermeneutische Untersuchungen zur Bildlichkeit religiöser Repräsentationsformen"; 2014–2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Universität Hamburg; 2017 Promotion.

ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, Dr. theol.; seit 2010 Professorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Ev.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Studium der ev. Theologie in Göttingen, Berkeley, Heidelberg und Mainz; nach dem Vikariat 1992 Promotion in Mainz mit einer Arbeit zu Karl Heim; 2000 Habilitation mit einer Arbeit zur Technikethik; 2002–2010 Professur an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Mitglied im Rat der EKD, im Deutschen Ethikrat und in der Zentralen Ethikkommission der Bundesärztekammer.

NADINE HAMILTON, Dr. theol.; Akad. Rätin a. Z. an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg am Lehrstuhl für Systematische Theologie I (Dogmatik). 2003–2010 Studium der ev. Theologie und Germanistik an der Universität Bayreuth; 2014 Promotion; seit 2015 Habilitationsforschung zum Thema „Gottes Gegenwart in der Welt".

MATTHIAS HEESCH, Dr. theol.; seit 2008 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Regensburg. Ab

1980 Studium der ev. Theologie und Germanistik an den Universitäten Kiel, Tübingen und Mainz; 1986 erstes Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien; 1989 Erstes Theologisches Examen und Promotion in Mainz; 1990 Vikariat und Zweites Theologisches Examen (Kiel); 1996 Assistententätigkeit und Habilitation in Mainz; Lehrtätigkeiten an den Universitäten Wuppertal (1996–2002) und Passau (2002–2008).

JOHANNA HESTERMANN, seit 2018 Vikarin in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz. Studium der ev. Theologie in Berlin, Glasgow und Heidelberg; 2015–2018 Stipendiatin im Promotionskolleg „Globale Religionsgeschichte aus regionaler Perspektive. Historisierung und Dezentrierung religiöser Identitäten im 19. und frühen 20. Jahrhundert“ an der Universität Heidelberg; Doktorandin am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg mit einer Arbeit zum Einheits- und Evangelikalismus-Verständnis der frühen Evangelischen Allianz (1840er–1870er Jahre).

MARKUS IFF, Dr. theol.; seit 2014 Professor für Systematische Theologie und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Ewersbach. Studium der ev. Theologie in Marburg, Ewersbach und Wuppertal; 2009 Promotion an der Friedrich-Schiller-Universität Jena; 2012–2014 Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach.

STEPHAN JÜTTE, Dr. theol.; seit 2016 Bereichsleiter bei der Reformierten Landeskirche Zürich. Studium der ev. Theologie in Basel, Berlin und Bern; 2015 Promotion.

ANNE KÄFER, Dr. theol.; seit 2016 Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Seminars für Reformierte Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster. 1996–2001 Studium der ev. Theologie in Neuendettelsau und Tübingen; 2005 Promotion; 2009 Habilitation; 2011–2013 Oberkirchenrätin, Referentin für Theologie und Kultur im Kirchenamt der EKD.

DIETRICH KORSCH, Dr. theol.; Emeritus; 1998–2014 Professor für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie an der Philipps-Universität Marburg. 1967–1972 Studium der ev. Theologie in Wuppertal, Göttingen und Bonn; 1978 Promotion; 1987 Habilitation. Vor der Emeritierung zahlreiche Funktionen in universitärer Selbstverwaltung (Dekanate), Wissenschaftsorganisationen (DFG-Gutachter) und Kirche.

LUCIUS KRATZERT, Dr. theol.; seit 2009 Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Baden, seit 2021 Leiter der Abteilung Diakonie im Ev. Oberkirchenrat. Studium der ev. Theologie in Berlin, Palermo, Heidelberg und Basel; 2009–2019 wiss. Mitarbeiter an der Universität Basel; 2012 Promotion in Basel; 2013–2019 wiss. Mitarbeiter an der Karl Barth-Gesamtausgabe, Universität Basel.

MALTE DOMINIK KRÜGER, Dr. theol.; seit 2016 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie sowie Direktor des Rudolf-Bultmann-Instituts für Hermeneutik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg. Studium der ev. Theologie und Philosophie in Tübingen, Wien und Göttingen; 2007 Pro-

motion in Tübingen; 2014 Habilitation in Halle/Saale. 2014–2016 Mitglied der Ethik-Kommission der Medizinischen Fakultät in Halle/S.

MARTIN LAUBE, Dr. theol.; seit 2011 Professor für Systematische Theologie / Reformierte Theologie in Göttingen. Studium der ev. Theologie und Philosophie in Bethel, Heidelberg und München; 1995 Promotion; 1998 Ordination; 2005 Habilitation; 2008 Professor für Systematische Theologie in Bonn. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen (UEK) sowie Vorsitzender des Kuratoriums des Zentrums für Gesundheitsethik in Hannover; Vorstandsmitglied der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft.

JÖRG LAUSTER, Dr. theol.; seit 2015 Professor für Systematische Theologie an der LMU München. Studium der ev. Theologie, Philosophie und Romanistik an den Universitäten München, Tübingen und Heidelberg; 1996 Promotion in München; 2002 Habilitation in Mainz; 2005–2015 Professur für Systematische Theologie in Marburg.

HARALD MATERN, Dr. theol.; seit 2021 Pfarrer in der Evang.-ref. Kirche Basel-Stadt; Habilitand an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. 2002–2009 Studium der ev. Theologie (und Philosophie) in Freiburg i. Br., Buenos Aires, Heidelberg und Basel; 2013 Promotion in Basel; 2013–2020 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Oberassistent an der Professur für Systematische Theologie/Ethik an der Universität Basel; 2017/18 Visiting Scholar an der Faculty of Divinity und dem St Edmund's College, University of Cambridge.

TORSTEN MEIREIS, Dr. theol.; seit 2016 Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik und Hermeneutik an der Humboldt-Universität zu Berlin und Direktor des Berlin Institute for Public Theology. Studium der ev. Theologie in Frankfurt, München und Heidelberg; 1994 Promotion in Heidelberg; 1993–2001 Vikariat und Gemeinde-, Industrie- und Schulpfarramt in Frankfurt a. M.; 2007 Habilitation in Münster/Westf.; 2010–2016 Professur in Bern (CH). Mitglied der Kammer der EKD für Soziale Ordnung, des Ethical Advisory Board der CEPC, des Advisory Board des IASS Potsdam.

MICHAEL MOXTER, Dr. phil.; seit 1999 Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg (Schwerpunkte Dogmatik und Religionsphilosophie). 1977–85 Studium der Philosophie und der ev. Theologie (Doppelstudium) in Frankfurt a. M., Tübingen und Heidelberg; 1991 Promotion an der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls-Universität; 1990–99 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Wissenschaftlicher Assistent an der Goethe-Universität in Frankfurt, dort Habilitation. Vertretung des Ethik-Lehrstuhls Universität Basel 1998/99; Ernst-Cassirer-Gastprofessur am SCAS in Uppsala 2007/08; Fellow am Max-Weber-Kolleg Erfurt (2011) und am Wissenschaftskolleg zu Berlin (2016/17); Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie, des Theologischen Arbeitskreises Pfullingen e.V., seit 2020 Vorsitzender des Wissenschaftlichen Kuratoriums der FESt Heidelberg.

MICHAEL MURRMANN-KAHL, Dr. theol.; seit 1995 Universitätsdozent (Privatdozent) für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Studium der ev. Theologie in München und Wien; 1990 Promotion in München, 1995 Habilitation in Wien. Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, seit 2006 in Neustadt an der Donau und Klinikseelsorger in Bad Gögging.

MATTHIAS NEUGEBAUER, Dr. theol.; seit 2016 gewählter Pfarrer der ev.-ref. Kirchgemeinde Ins im Berner Seeland. Studium der ev. Theologie, Philosophie, Ägyptologie und Neogräzistik in Halle (Saale), Wittenberg, Leipzig und Athen sowie Orgelstudium an der Berner Hochschule der Künste (HdK Bern); 2001 Promotion in Halle (Saale); 2009 Habilitation an der Universität Zürich. Seit 2015 Titularprofessor für Systematische Theologie (Ethik) an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

DOROTHEA NOORDVELD-LORENZ, Dr. theol.; seit 2019 Pastorin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers an St. Johannis Lüneburg. Studium der ev. Theologie in Heidelberg, an der University of St Andrews und am King's College London (MA); 2006–12 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der HU Berlin am Lehrstuhl für Systematische Theologie; 2012 Promotion.

GEORG PFLEIDERER, Dr. theol.; seit 1999 Professor für Systematische Theologie/Ethik an der Universität Basel. Studium der ev. Theologie in München, Tübingen und Heidelberg; 1991 Promotion, 1998 Habilitation in München; Forschungsaufenthalte in London (1995/96), Princeton (2004) und Berkeley/CA (2008). Präsident des Karl Barth-Zentrums für reformierte Theologie in Basel seit 2015.

JOBST RELLER, Dr. theol.; seit 2014 Evangelischer Militärpfarrer in Munster. 1992 Promotion; 2001–2012 Dozent für Kirchengeschichte und Praktische Theologie am Missionsseminar des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Hermannsburg.

CORNELIA RICHTER, Dr. theol; seit 2020 Inhaberin des Lehrstuhls für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Bonn. 1989–1995 Studium der ev. Theologie und Philosophie in Wien und München; 2002 Promotion; 2003–2005 Ass. Res. Prof. am Center for Subjectivity Research (CFS) in Kopenhagen; 2010 Habilitation; 2012 Professorin für Systematische Theologie und Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Koordinatorin der DFG-geförderten Forschungsgruppe Resilienz in Religion und Spiritualität.

PETER SCHÜZ, Dr. theol.; seit 2021 Privatdozent; seit 2015 Akademischer Rat für Systematische Theologie am Lehrstuhl für Dogmatik, Religionsphilosophie und Ökumene an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. 2002–2009 Studium der ev. Theologie in Mainz, Münster, Rom (Gregoriana) und Marburg; 2014 Promotion in Marburg; 2021 Habilitation in München, Lehrstuhlvertretung in Neuendettelsau; seit 2017 Redakteur der ökumenischen Zeitschrift *Kunst und Kirche – Magazin für Kritik, Ästhetik und Religion*.

HANS SCHWARZ, Dr. theol.; Dres. theol. h.c.; Emeritus; 1958–1963 Studium der ev. Theologie und Anglistik in Erlangen und Göttingen; 1967–1981 Professor für Systematische Theologie am Trinity Lutheran Seminary, Columbus, Ohio, USA und seit 1981 am Institut für Evangelische Theologie, Universität Regensburg, Ehrendoktor Reformierte Universität Debrecen, Ungarn, und Orthodoxe Fakultät Oradea, Rumänien.

FRIEDRICH SCHWEITZER, Dr. Dr. theol. h.c.; seit 1995 Professor für Praktische Theologie / Religionspädagogik an der Universität Tübingen. Studium der ev. Theologie und Erziehungswissenschaft in Tübingen, Zürich und an der Harvard Universität, Cambridge, USA; 1992–1995 Professor für Praktische Theologie in Mainz; 2017 Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde durch die Universität Helsinki.

WALTER SPARN, Dr. theol., Emeritus; 1995–2007 Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkten Religionsphilosophie und Frömmigkeitsgeschichte der Neuzeit, an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg. Studium der ev. Theologie und der Philosophie in Tübingen, Erlangen, Bonn, Edinburgh und Rom; 1974 Promotion in München; 1982 Habilitation in Göttingen. 1985–2005 Professor für Syst. Theologie und religiöse Gegenwartsfragen an der Universität Bayreuth.

EWALD STÜBINGER, Dr. theol.; seit 2007 Professur für Evangelische Theologie/Sozialethik an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg. Studium der ev. Theologie, Philosophie und Pädagogik; 1990 Promotion; 2005 Habilitation; 1993–1997 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1997–2007 Hochschulseelsorger und Dozent an der Universität der Bundeswehr München.

FRIEDEMANN VOIGT, Dr. theol.; seit 2011 Professor für Sozialethik an der Universität Marburg. Studium der ev. Theologie, Philosophie und Soziologie in Frankfurt am Main und München; 1996 Promotion; 2006 Habilitation in München. Seit 2015 Präsident der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft.

JOHANNES VON LÜPKE, Dr. theol.; Emeritus; 1995–2017 Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. 1970–1977 Studium der ev. Theologie in Münster, Tübingen und Bochum; 1986 Promotion; 1993 Habilitation. Leitung des Internationalen Hamann-Kolloquiums; Mitarbeiter im Ständigen Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche im Rheinland.

HARTMUT VON SASS, Dr. theol.; seit 2018 Titularprofessor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie sowie seit 2020 Inhaber einer Heisenberg-Stelle an der Humboldt-Universität zu Berlin. Studium der ev. Theologie und Philosophie in Göttingen, Edinburgh und Berlin; 2009 Promotion, 2012 Habilitation; Forschungsaufenthalte in Claremont (CGU 2009), Oxford (Trinity College 2012), Pasadena (Fuller 2014) und Berkeley (UC 2018). Stellv. Direktor des Collegium Helveticum und Leiter des Ludwik Fleck Zentrums für Wissenschaftstheorie in Zürich 2015–2019.

ARNULF VON SCHELIHA, Dr. theol.; seit 2014 Professor für Theologische Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften (IfES). 1991 Promotion an der Uni Kiel; 1997 Habilitation im Fach Systematische Theologie an der Uni Hamburg; 1998–2003 Professor für Evangelische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Sozialethik und der Theologiegeschichte an der Universität der Bundeswehr Hamburg; 2003–2014 Professor für Systematische Theologie (Religionsphilosophie, Dogmatik, Ethik) an der Universität Osnabrück. 2009/10 Fellow am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik des Collegium Helveticum in Basel. Principal Investigator am Exzellenzcluster „Religion und Politik" an der WWU Münster. Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste.

FOLKART WITTEKIND, Dr. theol.; seit 2013 Professor für Evangelische Theologie / Systematische Theologie an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Duisburg-Essen. Studium der ev. Theologie und Philosophie in Tübingen und München; 1992 Promotion in München; nach dem Vikariat Habilitation 1999 in Bochum; 2007–2009 Vertretung der Systematischen Theologie an der Kirchlichen Hochschule in Bethel.

MATTHIAS D. WÜTHRICH, Dr. theol.; seit 2016 Assistenzprofessor für Systematische Theologie an der Universität Zürich. 1993–1999 Studium der ev. Theologie in Bern und Heidelberg; 1999–2000 Vikariat in der Kirchgemeinde Münchenbuchsee, BE – Ordination und Aufnahme in den Kirchendienst der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn; 2006 Promotion; 2013 Habilitation; 2006–2009 Beauftragter für Theologie am Institut für Theologie und Ethik (ITE) beim SEK und interimistisch Stellvertretung Leiter ITE.

Personenregister

Sachregister